UNIV. OF
TORONTO

BINDING LIST NOV 1 5 1923

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

SAINT-GERMAIN-LÈS-CORBEIL

IMPRIMERIE WILLAUME

Philos
R.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

28

VINGT-HUITIÈME ANNÉE — 1921

186740
17.1.24

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris, 5e

B
2
R2
année
28-29

JULES LACHELIER

Il est peu d'hommes que l'on puisse sûrement connaître et apprécier d'après leurs seules publications. Celles-ci représentent les résultats de son travail que l'auteur a souhaité de communiquer au public : elles ne conservent pas nécessairement la trace de l'effort secret et des ambitions de sa pensée. Si cette remarque, assez souvent, se présente à l'esprit, il semble qu'elle s'applique tout particulièrement à Jules Lachelier. Ceux qui ne l'ont connu que par ses écrits imprimés ont peine à se faire une juste idée de ce qu'il fut pour ceux qui le connurent de près, de l'influence qu'il exerça, de la signification intime et profonde de ces écrits eux-mêmes.

L'œuvre de Lachelier, entendons-nous dire, est à coup sûr très distinguée, soigneusement écrite, longuement élaborée. Mais quelle concision austère, quelle sobriété voisine de la sécheresse, quelle parcimonie ! Comment se fait-il que cet octogénaire n'ait laissé que quelques pages ? Cette pensée devait être, au fond, plus critique que créatrice, plus scrupuleuse que spontanée.

Ainsi entendons-nous parfois juger de Lachelier. Or un tel jugement est presque l'opposé de la vérité. Lachelier était l'abondance, la facilité, la verve et la vivacité d'esprit en personne. Sa conversation était un jaillissement continu d'idées et d'images originales. Et il se plaisait à développer et mettre en valeur les thèses les plus contraires à ses idées propres. Sa correspondance est d'une richesse, d'une grâce, d'un naturel et d'une élégance qui provoquent à chaque pas l'admiration. On a retrouvé, dans les greniers de l'Ecole Normale, parmi de vieux papiers jaunis que se disputaient les rats, une composition de Lachelier sur cette pensée de St-François-de-Sales : « Une bonne manière d'apprendre, c'est de

lire ; une meilleure, c'est d'écouter ; la meilleure de toutes, c'est d'enseigner. » Ce morceau fut écrit en trois ou quatre heures. Il est très étendu, ne présente pas une rature. Les phrases s'y déroulent avec une ampleur simple, avec une aisance souveraine et impeccable, avec un charme naturel qui font songer à PLATON et à MALEBRANCHE. L'idée que développe LACHELIER est la suivante. La meilleure manière d'apprendre, c'est d'enseigner, parce que, pour essayer d'instruire les autres, il est nécessaire de se comprendre soi-même, et que, pour se comprendre véritablement, il faut obstinément chercher, approfondir, lutter avec les difficultés, c'est-à-dire déployer et accroître son activité intérieure. Penser, c'est faire effort pour saisir la vérité ; et celle-ci est insaisissable, car elle est infinie.

Jugé d'après ses seuls écrits, LACHELIER a souvent été considéré comme une froide intelligence, étrangère aux mouvements de l'imagination et de la sensibilité. Rien de plus inexact. Non seulement sa pensée dispose, pour s'exprimer de façon pittoresque ou saisissante, d'une fantaisie aussi riche que primesautière, mais son cœur vibre des sentiments les plus forts et les plus tendres. Ses affections familiales, ses amitiés sont profondes et vives. Elles se trahissent par des manifestations d'une délicatesse exquise. Ce qui est vrai, c'est que, par l'effet d'une rare santé morale, s'il sent fortement, il se possède avec non moins de puissance. Et sa politesse supérieure, qui rappelle celle des grands esprits du XVIIe siècle, laisse peu soupçonner l'intensité de sa vie affective.

Enfin nous entendons parler de LACHELIER comme d'un homme dont toute l'activité se serait dépensée en recherches métaphysiques ou en occupations professionnelles. Son extrême exactitude en toute matière fait volontiers supposer que l'obéissance scrupuleuse aux règles qui s'imposent à sa conscience constitue tout son idéal. Nous savons qu'il fut très religieux. D'autre part, nous le voyons se mouvoir dans le champ de la philosophie avec une indépendance et une hardiesse d'esprit singulières. Volontiers nous concluons que la religion, pour lui, se composait essentiellement d'observances intellectuelles et pratiques, par où l'ordre et la paix règnent dans la conscience, de même que, par le moyen de la logique, de justes et solides rapports s'établissent entre nos idées.

Or cette vue encore est tout à fait fausse. La religion, pour LACHELIER, ne se ramène nullement à l'observation passive d'un code. Elle consiste, au contraire, et essentiellement dans un effort

intérieur, individuel et solitaire. Elle a pour fin de nous faire vivre d'une vie surnaturelle en nous unissant, de quelque manière, au principe même des choses. La vie de l'âme proprement dite, c'est-à-dire de la partie purement spirituelle de notre être, est, chez LACHELIER, la source, toujours vive et féconde, de la vie intellectuelle et de la vie pratique.

Enfin ce serait une erreur de croire, sur la foi de ses livres, qu'il s'est peu intéressé à la vie extérieure et sociale, au mouvement des idées, à la politique. Il était parfaitement au courant des événements et les appréciait avec une sagacité spirituelle qui n'excluait pas la force et parfois la rudesse. Il avait des idées précises sur la conduite des hommes. Il abhorrait la démocratie qui abandonne les individus à la nature brute de leurs appétits, de leurs passions, de leurs caprices. Il rêvait d'une sorte de démocratie aristocratique où serait assurée, pour le bien de tous, la suprématie et l'autorité des meilleurs.

LACHELIER ne fut pas simplement un écrivain, ou un penseur, ou un philosophe. Il fut vraiment un homme, jaloux de sa liberté, et l'exerçant avec autant d'indépendance que de droiture. Il fut une conscience, plus difficile pour elle-même que pour les autres, qui, dans ses discours et surtout dans ses écrits, ne révéla que celles de ses pensées qu'elle jugeait dignes d'être proposées aux méditations des hommes.

*
* *

C'est en 1864 que, par son entrée à l'Ecole Normale, LACHELIER fut mis à même d'exercer comme professeur une importante influence. Avant cette date, il s'était brillamment révélé, à l'agrégation des Lettres et à l'agrégation de Philosophie. Un juge très perspicace, FÉLIX RAVAISSON, avait hautement apprécié la vigueur et l'originalité de son esprit philosophique. Quand LACHELIER parut à l'Ecole Normale, nul, parmi les élèves, n'avait d'opinion à son sujet. Il venait faire, en première année, le cours de philosophie. Ce cours était alors une terre entièrement connue. Dans tous les lycées de France, les éléments de la philosophie étaient enseignés d'une manière sensiblement identique. Le professeur de l'Ecole Normale déployait plus d'érudition et développait davantage les parties les plus abstraites, mais il ne modi-

fiait ni les doctrines ni l'économie générale du cours. La philosophie était alors régentée par VICTOR COUSIN. Celui-ci avait emprunté à l'Allemagne cette idée que, par une dialectique interne, l'histoire de la philosophie, dans son déroulement à travers le temps, avait peu à peu constitué la philosophie elle-même. L'œuvre de l'histoire, véritable puissance créatrice superposée à la nature, consistait à retenir et combiner tout ce que les systèmes des philosophes contenaient de viable et de conforme aux aspirations de l'esprit. Mais, tandis que HEGEL avait conclu que le couronnement du long travail des siècles était l'hegelianisme, VICTOR COUSIN avait composé cette philosophie définitive avec quelques formules empruntées ou attribuées, dans un esprit de conservatisme politique et social, à REID, à ROYER-COLLARD, à DESCARTES, à MAINE DE BIRAN, à LEIBNIZ, à PLATON. C'est cette philosophie, aux doctrines achevées et à la forme dogmatique, que les élèves de LACHELIER s'attendaient à le voir développer. Quel ne fut pas leur étonnement lorsque débuta le nouveau maître de conférences ! Les titres des leçons étaient à peu près ceux des programmes officiels. Mais la manière de traiter les questions ne ressemblait guère à ce qu'ils avaient accoutumé d'entendre. LACHELIER posait des problèmes. Il en mesurait les difficultés. Il réfléchissait, il cherchait, il avouait ne pouvoir se satisfaire. Il hésitait, il se reprenait, il s'arrêtait. Un jour il lui arriva de dire : « Je me suis aperçu que j'avais omis tel élément essentiel de la question. Je crois bien que ce que vous avez de mieux à faire, c'est d'oublier tout ce que je vous ai dit. » Rien de plus attachant, d'ailleurs, que la forme vive, familière, élégante, variée, parfois laborieuse en apparence, pour aboutir à de merveilleuses trouvailles d'expressions, qui distinguaient cet enseignement peu banal. C'étaient, à la sortie des conférences, des conversations sans fin, entre les élèves, sur le sens de telle théorie, sur telle remarque faite en passant, mais singulièrement suggestive, sur les coups redoutables que ce modeste chercheur portait aux doctrines reçues. Puis, à sa table de travail, on revoyait ses notes ; et l'on découvrait, non sans étonnement, que ces causeries si libres et spontanées étaient composées avec un soin extrême, et que la charpente en était aussi ferme que la forme en était vivante et naturelle.

Ces conférences ne passionnaient pas seulement les élèves qui

se destinaient à la philosophie : elles faisaient impression sur tous. Les uns étaient séduits par les rares qualités de l'humaniste, les autres par l'originalité du penseur, tous par l'excitation féconde que l'on ressentait en assistant au travail intime de cet esprit. Le maître de conférences de philosophie, l'homme le moins soucieux de succès qu'il y eût au monde, devint tout de suite l'un de ceux dont les normaliens étaient le plus fiers.

Ce qui ressortait de son enseignement peut être ainsi défini : la philosophie n'est nullement une science faite, non pas même dans ses principes, d'autant que c'est l'étude des principes eux-mêmes qui est son objet propre. Ce qui existe, dès maintenant et de longue date, ce qui est susceptible d'une puissance toujours croissante et d'un continuel rajeunissement, c'est l'effort pour philosopher. La philosophie, selon son nom même, n'est pas la sagesse, mais l'amour de la sagesse. Comment procéder pour exercer cette noble activité ? La méthode la plus sûre et la plus féconde consiste à choisir, parmi les textes que nous a légués le passé, quelques-uns de ceux qui sont consacrés par l'estime des meilleurs esprits, et à s'efforcer de les comprendre profondément, de penser à son tour, sous leur influence. Il y a, dans le legs d'un PLATON, d'un ARISTOTE, d'un DESCARTES, d'un LEIBNIZ ou d'un KANT, plus qu'un trésor d'observations et d'idées éprouvées : il y subsiste un principe éternel de vie intérieure et de création.

Ainsi la philosophie, dans les leçons de LACHELIER, apparaissait, non plus comme une discipline scolaire, mais comme une tâche infinie, appelant les efforts d'esprits libres, enthousiastes, opiniâtres. Elle offrait ainsi, pour de jeunes et alertes intelligences, un intérêt sérieux et passionnant.

* * *

Il n'est pas étonnant que ceux qui ne connaissent LACHELIER que par ses ouvrages se fassent non seulement de la valeur, mais de la signification même de ses doctrines, une idée imparfaite. L'esprit de LACHELIER est d'une telle nature qu'il ne peut pas s'exprimer adéquatement par la parole écrite. Lui-même nous avertissait de l'impuissance du livre à révéler une pensée vraiment vivante. Il aimait à citer ce passage du *Phèdre* de PLATON où SOCRATE dit qu'il en est de l'écriture comme de la

peinture. Les productions de cet art semblent vivantes. Mais, si vous les interrogez sur ce qu'elles veulent dire, elles gardent gravement le silence : σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Si donc nous voulons nous faire une juste idée de sa philosophie, il nous faut tâcher de repenser par nous-mêmes sa pensée mouvante, de communier avec son esprit, avec cette âme toujours active et inquiète, sous la forme sculpturale derrière laquelle elle se cache.

Interpréter l'œuvre d'après la connaissance que l'on a de l'homme est une méthode souvent décevante ou même trompeuse, parfois légitime cependant, et même nécessaire. C'est, semble-t-il, la tâche qui s'impose à nous.

Lachelier philosopha d'abord sous la direction de Félix Ravaisson. Et, toute sa vie, il fut plein de reconnaissance et d'admiration pour ce profond penseur, ce prestigieux écrivain. Ayant, en 1856, entrepris une étude suivie des *Dialogues* de Platon, il voit dans le platonisme, à l'exemple de Ravaisson, une doctrine plus logique que véritablement métaphysique ; et il s'élève contre l'identification de l'être avec ses déterminations, telles que l'entendement les peut connaître. A se contenter, estime-t-il, des données fournies par l'entendement logique, on laisse échapper le spirituel proprement dit, l'être véritable : celui-ci réside, par delà ses déterminations, dans la puissance de se déterminer, dans la faculté créatrice, dans l'énergie. Cette idée directrice, chère à l'auteur de *la Métaphysique* d'Aristote, Lachelier la fait sienne avec conviction. Et ainsi ces deux philosophes, dont les relations furent toujours si intimes, avaient ensemble un large terrain commun.

D'importantes différences, toutefois, les distinguaient. Lachelier s'impose, en matière de démonstration, des méthodes beaucoup plus logiques et rigoureuses que celle où se complaît Ravaisson, pour qui la philosophie est proche parente de l'art. Tandis que Ravaisson s'appliquait à rapprocher toujours davantage la nature de l'esprit et l'esprit de la nature, Lachelier prit à tâche de les distinguer radicalement l'un de l'autre, établissant ainsi, sans nul compromis, la dépendance de celle-ci, la souveraineté de celui-là.

Parmi les doctrines du xixe siècle, Lachelier étudia particulièrement celle de Maine de Biran et de Victor Cousin. C'est au premier qu'à l'exemple de Ravaisson il s'attacha. Cependant il lui reproche d'avoir cru trouver, dans le phénomène de l'effort, une

sorte d'unité initiale du vouloir et du sentir. L'esprit, qui participe de l'universel et possède la causalité, est un être radicalement distinct de toute sensation, de celle de l'effort comme de celles des couleurs ou des odeurs.

Lorsque LACHELIER entra à l'Ecole Normale, en 1864, il y apportait une doctrine où se marquait, avec ses études antérieures, sa préoccupation dominante de dégager et garantir la réalité, l'originalité et l'indépendance de l'esprit. Au lieu de faire, de la distinction purement logique des facultés la division essentielle de la philosophie, il chercha cette division dans la distinction, proprement métaphysique, de trois vies formant une hiérarchie : vie animale, vie humaine, vie spirituelle. Il s'appliqua à montrer que chacune de ces vies est pratiquement complète en elle-même et, en quelque sorte, indépendante ; que ces trois vies sont, en ce sens, expressément données ; et que la troisième elle-même, telle que peut la déterminer la philosophie, n'est peut-être pas le terme de notre destinée.

Dans le même temps LACHELIER étudia KANT, et tout de suite il prit un vif intérêt à ce travail. Il avait été choqué d'entendre répéter par les disciples de VICTOR COUSIN que l'on ne démontre pas les principes ; que ceux-ci se connaissent par une intuition supérieure à toute démonstration ; et que mettre en question les principes c'était déchaîner le pire fléau de la pensée : le scepticisme. Il faut, déclare LACHELIER, démontrer les principes ; sinon, ils ne sont que des préjugés, et, avec eux, toute notre science et toutes nos idées. La question est seulement de découvrir le mode de démonstration qui leur convient. Or, c'est précisément ce qu'a tenté KANT. Sa *Critique de la Raison pure* n'est autre chose que la démonstration des principes sur lesquels repose notre connaissance de la nature. Elle explique pourquoi et en quel sens nous devons admettre que ce monde est, et que les phénomènes en sont régis par des lois.

Ce n'est pas tout. Il semble bien, estime LACHELIER, que KANT ait exactement déterminé le point de départ nécessaire de cette démonstration. LACHELIER médita longuement sur ce point de départ. Longtemps devant lui, sur sa table de travail, la *Critique de la Raison pure* resta ouverte à la page où l'on lit cette phrase : *Das « Ich denke » muss alle meinen Vorstellungen begleiten können* : « Il faut nécessairement que le *je pense* puisse accompagner toutes mes

représentations : autrement, celles-ci ne seraient pas pour moi. » Quelles sont les conditions de ce *je pense*, en tant que lui-même conditionné, et notre connaissance de nous-mêmes, et notre connaissance des choses : tel est le problème auquel LACHELIER se donna tout entier. Il s'inspirait de l'exemple de KANT, mais il restait lui-même, et, comme DESCARTES, ne croyait qu'à l'évidence de la raison.

De ces méditations résulta la thèse fameuse : *Du Fondement de l'Induction* (1871).

LACHELIER se demande s'il est possible d'établir que le monde qui apparaît à nos sens existe véritablement. Et comme, dans la nature de ce monde, il discerne deux éléments essentiels : quantité et qualité, uniformité et individualité, il recherche les raisons que nous pouvons avoir d'attribuer à ces deux éléments une réalité véritable.

Il commence par écarter les deux méthodes, opposées entre elles, qui, communément, se disputent l'adhésion des philosophes : la méthode empirique et la méthode rationnelle transcendante. L'empirisme ne peut établir de véritables lois, invariables et nécessaires. Le rationalisme abstrait nous donne, sous le nom de substance, un être qui nous est étranger, et qui, pour nous, n'est pas. Seule, la méthode critique de KANT a chance de réussir. Le monde existe, si son existence est nécessaire pour que notre pensée soit possible. Et il possède nécessairement les manières d'être qu'exige, pour s'exercer, notre pensée.

La pensée veut l'unité. Il faut donc que le monde soit un. Il sera tel, en dépit de la multiplicité infinie de ses phénomènes, si tous ces phénomènes sont liés entre eux d'une manière nécessaire et forment un tout continu ; en d'autres termes, s'ils sont soumis à un absolu déterminisme. Et, à son tour, un absolu déterminisme n'est concevable que dans un monde où tout est mouvement et n'est que mouvement. Le mécanisme universel, condition du déterminisme : telle est nécessairement la manière d'être de notre monde. Mais ces deux notions sont précisément celles qui constituent ce qu'on appelle le principe des causes efficientes. Donc ce principe est légitime et garanti, du moins au sens précis que lui assigne la présente déduction.

Le principe des causes efficientes satisfait-il, à lui seul, aux exigences de la pensée?

La pensée veut se saisir, non seulement comme possible, mais comme réelle. Et, comme elle ne fait qu'un avec son action, elle se connaîtra en tant que réelle, si le monde qu'elle ordonne et en qui elle se découvre satisfait lui-même aux conditions d'une réalité pensée. Or, en serait-il ainsi d'un monde où ne régnerait d'autre loi que celle des causes efficientes ?

Le phénomène A, en tant qu'il est expliqué par le phénomène B suivant le principe des causes efficientes, n'est expliqué que conditionnellement. Il se produira nécessairement, si B se produit. Il en est de même de B par rapport à un autre phénomène C, et ainsi à l'infini. En réalité, rien n'est posé catégoriquement comme existant. Le monde mécanique, nécessaire à la pensée, ne lui suffit pas. Il faut à celle-ci des objets effectivement donnés, c'est-à-dire possédant un contenu, une nature intrinsèque, une individualité, par où ils se posent comme sujets.

Pour que le monde soit ainsi constitué, il faut que ce qu'on appelle qualité ne se résolve pas en quantité, comme un nombre se résout en ses unités, mais recèle quelque chose de véritablement irréductible. Il faut, en d'autres termes, que les individus soient non des assemblages d'attributs et de généralités, mais proprement des substances. Il faut enfin, puisque c'est l'unité que doit penser la pensée pour se penser elle-même, que le monde des individus, composés de sujets, forme lui-même, dans son ensemble, un sujet unique.

Ces conditions seront remplies si, dans la nature, les séries linéaires de mouvements s'ordonnent, non seulement en assemblages, mais en systèmes, de telle sorte que le terme A, qui ne sera posé que si B est posé, pose lui-même ce terme B. Il faut qu'il existe des ensembles dont les parties se conditionnent mutuellement et, dès lors, se réalisent simultanément. Ce mode de détermination est concevable si des idées interviennent, à l'appel desquelles les phénomènes s'organisent en touts harmonieux. Ces touts, à leur tour, sous l'influence d'idées supérieures, peuvent devenir les membres d'organismes de plus en plus vastes, s'ordonnant, en définitive, dans un organisme immense et unique.

Une telle direction, imprimée aux phénomènes, est ce qu'on appelle la loi des causes finales. La pensée exige donc, pour devenir effectivement elle-même, que dans le monde règne la finalité,

non moins que le mécanisme. L'harmonie leibnizienne n'y est pas moins nécessaire que le mécanisme cartésien.

Mais la nécessité est-elle, dans les deux cas, de même nature? Par quel genre d'opération la pensée superpose-t-elle la finalité au mécanisme?

Certes, le mécanisme ne suffit pas à la pensée et doit être complété par la finalité. Mais le mécanisme ne peut nullement engendrer la finalité. Il n'en contient pas les conditions. C'est donc en vertu d'une nécessité qu'elle-même institue sans y être forcée, c'est par un acte de volonté, non de connaissance, que sa pensée superpose l'unité concrète à l'unité abstraite, la condition de l'être proprement dit à celle du simple possible.

Cette superposition est-elle concevable sans contradiction? Ne semble-t-il pas qu'elle soit exclue *a priori* par le caractère absolu du mécanisme mathématique?

Il en serait ainsi, sans nul doute, si, dans la réalité ainsi que dans l'ordre de notre connaissance, le possible venait avant le réel. Mais une telle hypothèse est absurde. Le réel est, dans l'ordre de l'être, antérieur au possible. Et ainsi, c'est l'individualité, la qualité, l'harmonie, la beauté qui est véritablement : le mouvement dans l'espace, l'enchaînement géométriquement nécessaire n'est qu'un symbole et une traduction infiniment simplifiée de la variété effective et de l'harmonie interne des êtres. Le monde de la finalité n'est pas un développement du monde du mouvement. C'est un monde radicalement distinct, produit par un acte original de la pensée. Le mécanisme ne peut, en aucune façon, rendre compte de la finalité. Au contraire, on conçoit que ce qui est, en réalité, vie, harmonie, finalité, apparaisse comme un mécanisme à une pensée qui projette son objet dans l'espace et dans le temps.

En parvenant ainsi à se poser comme réelle, la pensée satisfait-elle toutes les ambitions qu'elle porte en soi ?

C'est, avons-nous dit, par un acte contingent de volonté qu'elle ajoute la finalité au mécanisme. Cet acte épuise-t-il la puissance de l'esprit ? La contingence, qui le caractérise, est-elle la forme parfaite de l'action ? La morale, la religion ne nous suggèrent-elles pas l'idée d'activités plus hautes encore ? N'y a-t-il rien de plus que la vie et l'harmonie dans ce qu'on désigne par les mots de liberté, de pur esprit, de perfection, de Dieu ?

Questions auxquelles une pensée qui essaie d'aller au fond d'elle-

même ne peut se soustraire, mais dont la solution dépasse peut-être les forces, non seulement de la nature, mais de la pensée elle-même.

*
* *

En même temps que sa thèse sur le fondement de l'Induction, LACHELIER présenta pour le Doctorat une thèse *De natura syllogismi*. Et, depuis lors, il publia plusieurs études sur le Syllogisme. Ce ne sont pas là des hors-d'œuvre. De bonne heure, il s'était intéressé à la question de l'essence du raisonnement. En 1858, professeur au lycée de Caen, il songeait à composer une thèse française sur la différence fondamentale des rapports que considère le mathématicien et de ceux qui sont l'objet du syllogisme qualitatif ou syllogisme proprement dit. La distinction profonde entre la qualité et la quantité, entre les individus et les généralités, où le conduisaient ses réflexions sur l'être, la détermination d'un principe spécial pour la qualité, à laquelle aboutissait sa thèse sur le *Fondement de l'Induction*, ne pouvaient manquer d'avoir un retentissement sur ses spéculations logiques. La série des phénomènes mécaniques et les actions réciproques des individus constituaient deux mondes hétérogènes : il était naturel qu'aux raisonnements relatifs à ces deux formes de l'être présidassent deux systèmes de logique irréductibles : la logique de la quantité et la logique de la qualité.

C'est là, en effet, selon LACHELIER, ce que l'on constate lorsque l'on compare le mode de raisonner du mathématicien et celui d'une pensée occupée de réalités concrètes. Et cette constatation même est une confirmation de la théorie métaphysique.

Considérez la logique syllogistique : elle a pour matière des propositions, c'est-à-dire des énonciations où une qualité est affirmée ou niée d'un sujet. Or l'affirmation et la négation sont précisément le double rapport que comportent les termes qualitatifs. Le syllogisme démontre la vérité ou la fausseté des jugements qui énoncent de tels rapports. LACHELIER s'est demandé, avec sa finesse et son souci de rigueur, si les diverses figures du syllogisme reposaient, comme on l'enseigne communément, sur un seul et même principe, et si ce principe s'exprimait exactement par cette formule, d'aspect plutôt quantitatif : *Dictum de omni et nullo*. Il trouva que les trois

figures reposaient sur trois principes réellement distincts : l'implication nécessaire d'un terme par un autre terme, leur exclusion mutuelle, leur rencontre possible. Or nécessité, impossibilité, possibilité de la coexistence sont précisément les trois relations, irréductibles entre elles, que comportent les qualités. On n'a jamais pu établir l'existence d'une quatrième figure du syllogisme : c'est qu'à ces trois relations on ne conçoit pas qu'il en puisse être ajouté une quatrième.

La logique syllogistique est précisément celle que requiert la combinaison des propositions qualitatives ou d'inhérence. Si la qualité est vraiment hétérogène à l'égard de la quantité, la science de cette dernière doit être régie par une logique radicalement différente de celle de la qualité : le raisonnement mathématique doit être irréductible au syllogisme. Or c'est précisément ce qui a lieu. Comparant entre eux les éléments et les procédés de la démonstration mathématique et ceux du syllogisme, LACHELIER aperçoit, entre les uns et les autres, des différences essentielles. Dans le syllogisme, nous avons affaire à des propositions d'inhérence, caractérisées par la présence d'un véritable sujet et d'un véritable attribut. En mathématiques, on n'opère pas sur de véritables propositions. Ce qui en tient lieu consiste dans l'énonciation d'un rapport quantitatif entre deux termes qui sont exactement de la même nature l'un que l'autre. Et la démonstration se fait par l'intercalation d'un troisième terme, qui est de même nature que les deux autres. Nulle autre opération qu'une mesure de quantités, montrant que celles-ci sont égales ou inégales à celles-là et, comme telles, peuvent ou ne peuvent pas leur être substituées. En vain croit-on parfois réduire un raisonnement mathématique en syllogisme. Non seulement on guinde, par cet artifice, le langage du mathématicien, mais on n'obtient, en fait, qu'un pseudo-syllogisme. Dire : A et B sont égaux entre eux n'est pas mettre sur pied une proposition. Car ce qu'on prend pour un attribut n'est pas analogue au terme : *homme*, ou au terme : *mortel*, qui sont des attributs véritables. Ce prétendu attribut n'est qu'une manière moins directe de dire : A = B, c'est-à-dire : *ceci* = *cela*. Rien ici qui ressemble à un terme général.

Il est d'ailleurs à remarquer que cette logique mathématique, que l'on peut appeler logique de la relation, par opposition à la logique de l'inhérence, trouve sa place dans le monde des qualités

lui-même lorsqu'un terme concret est considéré directement dans son rapport avec un autre terme concret. Exemple : Pierre est fils de Paul, donc Paul est père de Pierre. La logique des relations est donc susceptible d'un emploi très étendu. Mais elle ne saurait absorber la logique de l'inhérence. Il y a un hiatus entre la relation pure et simple, essentiellement hypothétique, et le monde de l'être effectivement donné, entre le possible et le réel.

* * *

La pensée de LACHELIER était constamment en mouvement. Un jour il corrigeait une composition du concours général dont le sujet, alors très actuel, était cette question : la psychologie peut-elle devenir une science strictement positive, c'est-à-dire indépendante de toute métaphysique? Discutant cette doctrine avec ses collègues, LACHELIER concluait : Ne serait-il pas plus juste de dire que la vraie psychologie, c'est précisément la métaphysique?

Il n'est pas surprenant que LACHELIER ait émis cette opinion. Car il s'était constamment appliqué, et à distinguer radicalement le moi de ses sensations, et à éliminer toute entité dite substantielle que l'on chercherait à poser en dehors du moi. Peu de temps après, en mai 1885, il faisait paraître dans la *Revue philosophique* un article intitulé *Psychologie et Métaphysique*, qui, tout de suite, est devenu, ainsi que la thèse sur l'Induction, un monument classique de notre littérature philosophique.

LACHELIER, dans sa thèse, avait exposé que, pour que la pensée puisse s'exercer et se considérer comme réelle, il faut que le monde, qui est son objet, soit régi par telle et telle loi. L'existence de la pensée était-elle suffisamment garantie par cette démonstration? Exister d'une façon absolue, c'est produire, c'est créer. Or, supposons, comme il est, en somme, possible de le faire, que le monde possède par lui-même, de toute éternité, les qualités qu'y cherche la pensée. La pensée, en le pensant, pourra se penser elle-même. Mais comment se prouvera-t-elle à elle-même qu'elle ne revêt pas, simplement, une existence d'emprunt? Comment s'assurera-t-elle qu'elle n'est pas, à l'égard des choses, un simple épiphénomène? La pensée est véritablement, aimait à dire LACHELIER, si elle engendre elle-même ses objets par une opération toute synthétique. Que si sa méthode de saisir les choses est simplement analytique,

elle est passive, elle est secondaire, elle n'a qu'une ombre d'existence. Analyse ou synthèse : toute la question est là. C'est le *to be or not to be* de la pensée. Nous ne saurions éluder ce problème. Il nous faut, bon gré mal gré, reprendre, dans toute son ampleur, la tâche de la déduction transcendantale, et nous demander si la pensée trouve devant elle ou tire d'elle-même les conditions de sa réalisation.

La pensée est-elle un être ? Certains psychologues le nient, par cette raison que, selon la philosophie moderne, toute science digne de ce nom part des faits et les analyse, et que l'analyse des faits psychologiques résout ceux-ci, en tant qu'ils sont objets de science, en faits physiologiques ou physiques. Lachelier reprend l'examen des données de la psychologie, et trouve que les phénomènes en général, tant physiques que psychiques, ne sont possibles que par la pensée. L'étendue, propriété essentielle des faits physiques, implique la continuité. Mais la continuité ne se conçoit que comme l'action continue d'une conscience, qui pose d'abord un tout un, et qui, ensuite, parcourt ce tout d'un mouvement continu. Cette action, en s'interrompant, peut déterminer des parties ; mais un assemblage de parties, subsistant par soi indépendamment de la conscience, ne pourrait former une grandeur continue. Etendue signifie perception d'étendue, c'est-à-dire conscience.

Nous n'avons encore considéré que la notion de l'étendue. Si maintenant nous nous demandons comment nous pouvons être en droit de tenir l'étendue, non seulement pour une chose intelligible, mais pour une chose existante, nous trouvons qu'il faut, pour que cette prétention soit satisfaite, que nous nous distinguions nous-mêmes, en tant que sujets, de l'étendue, aperçue comme objet. Or c'est ce qui a lieu dans l'état de conscience appelé sensation. La sensation a deux faces : une qualité sensible et une affection. L'affection, agréable ou désagréable, c'est nous-mêmes, tandis que la qualité sensible, c'est la chose extérieure.

Enfin l'affection elle-même ne se suffit pas. Si elle est agréable ou désagréable, c'est qu'elle traduit la satisfaction donnée ou le heurt infligé à une tendance. Comme la perception suppose l'affection, ainsi l'affection suppose ce que nous appelons la volonté, ce que, plus précisément, il convient d'appeler la volonté de vivre.

En résumé, les phénomènes psychologiques ne peuvent être intelligibles et réels que s'il existe une conscience sensible, dont

ils sont l'œuvre et la projection, loin que cette conscience puisse s'expliquer par eux.

La représentation du monde suppose une conscience sensible. Parvenue à ce degré, la dialectique est-elle au terme de sa course?

L'existence que la conscience sensible confère à la nature demeure relative, car elle n'a pas de principe en elle-même. Si cette existence doit devenir véritablement substantielle, il faut qu'elle ait un fondement propre, assurant au monde des lois intrinsèques et absolues. Or cette dernière condition sera réalisée si les phénomènes du monde sont liés entre eux suivant des rapports nécessaires. Quand je dis : ceci est, je veux dire : ceci ne pouvait pas ne pas être, ceci est vrai. Existence, en dernière analyse, c'est vérité. Tout ce qui a été, est, ou sera a pu être ou peut être infailliblement prédit.

Mais qu'est-ce que cette possibilité de prédiction, sinon la marque de l'ordre créé dans le monde par une conscience, non plus sensible, mais proprement intellectuelle, par la pensée en soi, par la pensée pure? Cette proposition : le monde existe, signifie : Le monde, pensée qui ne se pense pas, est suspendu à une pensée qui se pense.

L'existence absolue de la pensée est-elle enfin, par là, définitivement garantie? Pas encore. Nous avons démontré que, si le monde existe, la pensée est une réalité, car d'elle seule le monde peut tenir son existence. Mais précisément parce qu'il ne peut exister que par la pensée, le monde ne peut fournir la garantie de l'existence de la pensée. Le monde existe-t-il? En vain lui posons-nous cette question : σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. L'existence absolue ne peut se démontrer que directement, à savoir par la découverte de l'opération au moyen de laquelle la pensée se pose elle-même et se donne ses principes d'action.

C'est ici la démarche suprême, dont toutes les autres n'étaient que la préparation. A une recherche analytique et régressive doit nécessairement succéder un travail progressif et synthétique. La psychologie ne peut s'achever qu'en une métaphysique.

Les célèbres vers de GOETHE, légèrement modifiés, s'appliquent en perfection à LACHELIER :

Das Streben meines ganzen Lebens
Ist grade das, was ich jetzt wage.

« L'effort de toute ma vie, c'est précisément ce que je vais tenter. »

En fait, LACHELIER n'a écrit, sur ce sujet, que quelques pages. Mais à cet opuscule s'applique excellemment le mot d'ARISTOTE : « Petit quant à l'étendue, mais combien grand par la valeur et l'importance » : ὄγκῳ μικρόν, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ ἄλλον ὑπερέχει παντων.

Comment se produit et se réalise, par création pure et sans nul antécédent, l'idée de l'être ou de la vérité : tel est le problème.

L'idée d'être ou de vérité se pose nécessairement elle-même. Car dire qu'elle n'est pas, c'est dire qu'il est vrai qu'elle n'est pas, c'est donc l'affirmer alors qu'on prétend la nier. Elle s'affirme elle-même nécessairement et renouvelle son affirmation chaque fois que celle-ci est contredite. Ainsi elle se dédouble, elle se multiplie en s'interrogeant elle-même, et cela indéfiniment.

De là l'invention de ce symbole : le temps, où l'instant, toujours semblable à lui-même, se précède lui-même à l'infini. Et de la l'invention de la première dimension de l'étendue, la longueur, où chaque partie suppose avant elle, à l'infini, une partie semblable.

Or, au contact de ce double symbole, l'idée d'être se transforme d'une façon remarquable. Primitivement, elle n'était que nécessité logique : elle devient détermination nécessaire de l'homogène par l'homogène, c'est-à-dire nécessité mécanique, causalité.

L'œuvre de création s'arrêtera-t-elle là ? Rien ne contraint la pensée à pousser plus avant la réalisation de l'être. Mais elle le peut, par un acte de volonté. La nécessité mécanique n'épuise pas l'idée d'être ou de vérité. Elle ne représente qu'un être abstrait ou possible. La pensée tend par elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction. Elle crée donc une réalité, non plus seulement extensive, mais intensive : la sensation, que constitue une diversité solidaire et simultanée. Et, comme symbole de cette existence concrète, elle ajoute à la première dimension de l'étendue la seconde : la largeur ; et elle compose la surface après la ligne.

Au contact de ces nouveaux éléments de la conscience, l'idée de l'être réagit et devient, non plus seulement nécessité mécanique et causalité, mais volonté de vivre et finalité.

Enfin, par une troisième opération, où ne l'incite même plus la sollicitation d'une tendance, mais qui est de tout point spontanée, la pensée entreprend de produire la réalisation adéquate de l'idée de l'être. Or ce terme, elle ne le saurait atteindre qu'en appliquant son activité, non plus à des possibilités abstraites, non pas

même à une nature vivante et sentante, mais à elle-même, comme à la source et à la mesure suprême de l'être. Ainsi surgit, au-dessus de la nécessité et de la finalité, la liberté.

Cette dernière opération suscite, comme les précédentes, son symbole matériel. Celui-ci n'est autre que la troisième dimension de l'étendue, la profondeur, d'où résulte le corps solide, mobile d'avant en arrière comme de droite à gauche, et doué par là d'un simulacre d'indépendance.

L'œuvre de synthèse s'achève ici. Il n'y a pas plus de quatrième idée de l'être qu'il n'y a de quatrième dimension de l'étendue.

* * *

Toute cette philosophie paraît exclusivement spéculative, et il pourrait sembler, d'après ses écrits, que LACHELIER, comme philosophe, s'est médiocrement intéressé à l'activité pratique. En réalité, il ne séparait pas, dans sa pensée, la théorie et la pratique, les principes et leur réalisation. Des trois formes de la vie de l'esprit qu'il distingue : vie scientifique, vie esthétique, vie morale ; les deux dernières sont l'objet constant de son observation aiguë et libre de préjugés, de sa réflexion toujours tendue vers l'idée d'une perfection supérieure.

Son idée directrice, présente dans toute sa philosophie, c'est qu'entre ces trois vies il y a solution de continuité. C'est par une création toute spontanée et contingente que l'esprit superpose à la première, la deuxième, et, à celle-ci, la troisième. Chacune d'elles a ainsi son originalité absolue et ses lois propres de développement.

L'art ajoute à l'existence matérielle, qu'engendrent les forces mécaniques, une forme totalement inutile à cette existence : l'individualité et l'harmonie des individus entre eux. Un arbre au point de vue esthétique, c'est un être doué d'une âme, faisant effort pour réaliser pleinement sa fin, qui est l'idée de l'arbre parfait, capable d'inspirer de la sympathie aux autres vivants et, en quelque mesure, d'en ressentir lui-même. L'amour se réjouit de voir l'objet qu'il chérit atteindre à sa fin et à sa félicité propre.

Dans ce sens se poursuivaient les méditations de LACHELIER sur l'art de la nature et sur l'art humain, et elles étaient infiniment variées et délicates. La moralité le préoccupait davantage encore.

La morale répond, dans la pratique, à la plus haute affirmation

théorique de la pensée : celle de la liberté, comme source première de toute existence. C'est en se détachant du monde donné et en s'efforcant de se penser elle-même que la pensée est conduite à concevoir cette forme suprême de l'être. Ainsi ce n'est pas par un développement continu, c'est, au contraire, par un renoncement à soi-même que le moi qui appartient à la nature pourra se transformer en ce moi spirituel, parent du moi divin, dont il porte en lui l'idée confuse. Certes, une voix secrète nous avertit que nous sommes faits pour l'universel et l'éternel. Notre raison même n'est autre chose que l'effort pour penser le monde dans son rapport à l'être véritable. Mais entre la vie de l'esprit pur et notre vie naturelle, il y a une absolue solution de continuité. Une sorte de miracle est nécessaire pour nous faire franchir cet infini.

Qu'est-ce à dire ? La raison nous impose un devoir et nous dit, dans une certaine mesure, en quoi ce devoir consiste. Mais, en même temps, elle nous démontre que, par nous-mêmes, nous sommes incapables de l'accomplir. Il est, en effet, logiquement inconvenable, il est contradictoire qu'un être se nie et se supprime lui-même.

D'ailleurs, si notre raison trace le cadre de cette vie transcendante, elle ne réussit pas à en décrire le contenu. A cet égard encore, il faut que l'homme, se détachant des choses et de la société humaine elle-même, s'isolant et sondant les profondeurs de sa conscience, s'efforce à percevoir et atteindre, par delà toute sa science, une lumière et une force véritablement surnaturelles. Ainsi seulement il pourra se représenter et vivre la vie parfaite à laquelle il se sent destiné.

Qu'est-ce à dire, sinon que la vocation de l'homme est de vivre en Dieu et par Dieu? La philosophie le conduit à l'idée de Dieu ; mais elle ne peut lui faire franchir l'abîme qui sépare l'idée de Dieu de sa réalité. Un raisonnement classique, le célèbre argument dit ontologique, prétend, il est vrai, opérer ce passage par les seules forces de la raison. Vaine tentative ! L'argument de saint Anselme n'est qu'un sophisme s'il n'enveloppe une démarche tout autre qu'un simple raisonnement, à savoir le pari de Pascal : le pari, expression humaine et comme symboliquede l'acte de foi : καλὸς κίνδυνος.

Toute philosophie reste abstraite et formelle, simple aspiration ou folle exigence de la pensée, qui ne s'achève que dans la religion. C'est en Dieu et en lui seul que se trouve, dans sa réalité et dans

sa plénitude, l'être, le mouvement et la vie. Nous ne pouvons cesser de nous vouloir nous-mêmes que si Dieu condescend à se vouloir en nous.

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis ;
Das Unbeschreibliche
Hier ist's getan.

« Ici l'inaccessible est atteint ;
Ici l'indéfinissable est réalisé. »

* * *

Rien de plus beau, de plus émouvant, de plus propre à exciter une réflexion féconde, que le spectacle de ce rare penseur, de cette haute conscience qui, avec une sincérité, une modestie, une puissance, une persistance, une sagacité, une hardiesse et une méthode hors de pair, se travaille pour trouver et dire, telle qu'elle est en soi, la vérité. C'est une chose du plus noble intérêt que la révélation d'un grand esprit Mais LACHELIER fut beaucoup plus qu'une riche et remarquable personnalité : il fut une force créatrice. Il a exercé une influence profonde, il a inauguré dans l'enseignement et dans la recherche philosophique un mouvement qui n'a cessé de croître en intensité et en étendue.

Il a trouvé la philosophie isolée, dans une attitude à la fois hautaine et craintive. Elle prétendait se suffire, ayant pour fondement la raison pure. Elle affectait, dédaignée, au fond, et par les sciences et par la religion, de les ignorer. Le XIXe siècle fut, d'une manière générale, le siècle des cloisons étanches. LACHELIER ne consent pas à ce morcellement de la vie humaine. Les sciences exigent, semble-t-il, une conception strictement déterministe et mécaniste du monde : la philosophie doit compter avec cette exigence. La religion est un principe de vie pour les individus et pour les sociétés. La philosophie doit s'interroger sur le sujet de la religion : la philosophie doit être l'effort de la pensée pour pénétrer l'être et le fond des choses, et non pas simplement la description passive de telle ou telle catégorie de faits, tels que les faits dits psychologiques, ou logiques, ou moraux. Rien de ce qui

touche à l'être même des choses ne saurait lui être étranger. C'est à cet objet, au contraire, qu'elle doit s'attacher de toutes ses forces. LACHELIER avait donné comme épigraphe à sa thèse française le vers de PARMENIDE :

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἐστὶ νόημα.

Cet aphorisme demeura sa devise.

C'est dans cet esprit profondément réaliste qu'avec une subtilité aussi profonde qu'originale il s'est appliqué à construire les catégories fondamentales de l'être, rivalisant ainsi avec les plus hardis métaphysiciens. Or, par cette préoccupation constante de ne séparer ni la pensée d'avec l'être, ni l'être d'avec la pensée, il a ramené la philosophie à ses meilleures traditions. En rétablissant sa communication nécessaire, et avec la science, expression authentique de notre connaissance du monde, et avec la religion, source de notre vie la plus haute, il a rouvert devant elle des perspectives infinies. LACHELIER continue de vivre, et par la pensée qui gît dans ses œuvres, et par l'action directe que son esprit, apparenté à l'éternel, a exercée et exerce, non seulement sur ses élèves immédiats, mais sur nombre d'esprits qui ne l'ont pas connu. Quiconque s'applique à maintenir l'originalité de la philosophie, tout en rétablissant et resserrant ses rapports avec les sciences et la religion, est, en quelque mesure, disciple de LACHELIER.

ÉMILE BOUTROUX.

SOUVENIRS D'ENTRETIENS
AVEC JULES LACHELIER

A deux reprises différentes, aux vacances de 1896 et à celles de 1897, j'ai eu le grand privilège d'accompagner M. Jules Lachelier pendant quelques promenades en Bretagne. C'était sur une côte de la baie de Saint-Brieuc, qui a vu passer plus d'un philosophe. B. Jacob y venait chaque été rendre visite à M. Le Gall la Salle, le vieil ami de jeunesse de Renouvier et de Lequier. Du haut de la Ville-Berneuf ils pouvaient ensemble saluer Plérin où est enterré l'inspirateur de Renouvier, qui aimait lui aussi à méditer en arpentant les landes et les grèves.

C'est dans ce décor, c'est au milieu de ces souvenirs que, professeur tout nouveau, j'interrogeais assidûment sur son système et sa méthode le maître de presque tous les professeurs de philosophie de la génération précédente. Je multipliais à plaisir les difficultés, forçais mes objections, feignais au besoin l'incompréhension, pour amener M. Lachelier à se découvrir. Et M. Lachelier se laissait « feuilleter » avec une inépuisable complaisance.

Au retour de quelques-uns de ces entretiens j'avais jeté sur le papier des notes pour fixer mes souvenirs. Ce sont ces notes que j'ai retrouvées, et que je crois pouvoir publier telles quelles aujourd'hui pour les amis de Lachelier. Elles ne leur apprendront sans doute rien de nouveau sur le fond de sa pensée. Mais peut-être aussi leur sera-t-il doux de la ressaisir toute vivante, dans le laisser-aller d'une libre conversation.

C. Bouglé.

Finalité, vouloir, raison.

Question. — Comment concevoir la finalité dans la nature?

Rép. de M. Lachelier. — Les pins se façonnent leurs branches en

vue de la neige; ils les disposent de telle sorte que la neige glisse sans les briser. Les noyers n'ont pas acquis le même privilège : j'en ai vu à Uriage d'écrasés par une neige précoce. Ils n'étaient pas adaptés à cette situation inattendue.

Obj. — Cette adaptation ne s'explique-t-elle pas par l'action de causes efficientes plutôt que par l'action de causes finales?

Rép. — Le finalisme n'implique pas la négation de l'opération des causes efficientes; il faut toujours tenir compte des processus mécaniques, mais ils sont une occasion, une excitation qui détermine la puissance du vouloir. Essayer d'expliquer une tendance empirique sans faire appel à une excitation extérieure, c'est une faute. Mais la supposition première d'une tendance préexistante demeure nécessaire : *primum velle*. Les occasions expliquent les déterminations du vouloir lui-même.

Obj. — Ce fonds latent d'où tout sort, on est obligé de le supposer sans rien saisir de lui que les phénomènes qu'il produit?

Rép. — N'y a-t-il pas des cas où l'on sent sortir, émerger les phénomènes de ce fonds lui-même? Songez aux mots qu'on a sous la langue, aux souvenirs qui nous reviennent lentement, après un effort.

Obj. — Cette cause ne reste pas moins une cause inaccessible; on ne saisit que ce qui se détache d'elle. C'est revenir à l'idée de substance.

Rép. — On a beaucoup médit de la substance, parce qu'on en a beaucoup abusé. Il faut se rendre compte que les phénomènes sont toujours les phénomènes de quelque chose. Sous les phénomènes extérieurs, sensibles, empiriques, il y a une tendance qui se détermine en se réalisant.

Obj. — Cette tendance n'est-elle pas par définition indéterminée? Nous allons rendre alors la primauté au vouloir sur l'intelligence.

Rép. — Le vouloir ne peut être conçu comme déterminant, que si on lui suppose quelque but, c'est-à-dire si on place devant lui quelque représentation. Dans l'ordre de la nature, à vrai dire, le développement de l'intelligence peut s'expliquer par les besoins du vouloir vivre. Jusque-là, Bergson a raison. Mais dans l'humanité l'ordre de la nature est renversé, l'intelligence devient le but. La volonté n'est plus dès lors que *scabellum pedum tuorum*. En ce sens, l'humanité serait bien le but de la nature. Dans l'humanité la nature prend conscience d'elle-même, se pense clairement.

Au surplus, quelle indétermination dans cette notion; « les besoins

de l'action », par laquelle on prétend expliquer la pensée! Entend-on les besoins du corps, brutaux, matériels? L'explication est alors visiblement trop étroite. Car la pensée aussi, la pensée d'abord est une action. Ce fut le tort de Schopenhauer que de poser un vouloir-vivre brutal, sans intelligence. Mais son intelligence trouve moyen de porter un blâme sur cette volonté. Elle n'en est donc pas le pur produit; elle ne lui est pas subordonnée. L'attitude même de l'homme nous rappelle la position spéciale qu'il occupe dans la nature. Tenant sur deux pattes nous avons deux mains pour tâter, mesurer. Ces sortes de compas mobiles sont des symboles de la pensée désintéressée pour laquelle nous sommes faits. On interprète souvent mal le mot d'Aristote : l'homme ne pense pas seulement parce qu'il a une main, l'homme a une main parce qu'il devait penser.

Obj. — La pensée façonnera donc le corps humain?

Rép. — Il faut bien comprendre le genre de réalité propre au corps humain. Notre corps est le premier senti, mais non le premier perçu ; il serait bien plutôt le dernier perçu. Nous ne voyons pas notre cerveau ; le cerveau et le corps seraient eux-mêmes le résultat d'une activité sentante intérieure qui se limite et se détermine dans la perception.

Obj. — Les lésions d'une certaine portion de ce cerveau ne feraient-elles pas disparaître une partie du monde extérieur?

Rép. — C'est qu'alors une portion de l'activité inconsciente qui produit tout a été atteinte.

Obj. — C'est toujours par les effets produits sur ces soi-disant produits extérieurs que cette activité interne se trouve modifiée.

Rép. — C'est toujours à travers le monde extérieur que se produisent les actions sur l'activité interne. Le monde extérieur est le trait d'union des âmes. Le vrai mystère est au-dessous, non au-dessus de nous : dans notre organisation nerveuse par exemple, non dans notre intelligence. Nous sommes obligés, avouons-le, de faire une grande part à l'inconscient ; ce qui me paraît exister à l'état latent, antérieurement à nos perceptions, ce sont moins des idées que des tendances, des tendances qui ne laisseraient peut-être pas de traces dans nos cerveaux, qui ne produiraient pas de faits extérieurs. Voici mes deux pouces faisant l'un contre l'autre un effort de plus en plus violent ; pour un observateur qui passe, rien ne trahira cet effort qui est pourtant la réalité essentielle.

Obj. — Cet effort ne se trahira-t-il pas tout au moins par un plus grand dégagement de chaleur?

Rép. — Il est possible en fait qu'à toute tendance un changement dans le monde extérieur corresponde ; mais ce changement n'est qu'un symbole.

Obj. — Ne persistera-t-on pas à dire que ces symboles d'une réalité insaisissable sont seuls accessibles, pour ne pas dire seuls efficients ?

Rép. — Je distingue trois stades dans l'être : la pensée, le vouloir-vivre, le mécanisme. Qu'est-ce qui est premier ? La pensée, il n'y a pas de doute, non dans l'ordre de l'apparition chronologique mais dans l'ordre de la dignité ontologique. Spencer lui-même reconnaît la primauté de l'intelligence en essayant de déduire sa loi d'évolution du principe de la permanence qui est une loi de l'esprit. Au fond, ce qu'il importe de comprendre pour philosopher, c'est toujours que la réalité est raison.

Obj. — Ne semble-t-il pas toujours nécessaire d'opposer ces deux termes ? Pour que la pensée s'exerce il faut que quelque chose lui soit donné qui ne soit pas elle.

Rép. — Cet « il faut » lui-même est une exigence de la pensée. Il convient de poser la vérité des êtres en soi : c'est un tort de se représenter la vérité comme résultant de la reproduction fidèle de l'objet par le sujet. La vérité est antérieure à ce rapport de reproduction : un être est vrai quand il est normal, c'est-à-dire réalisant la loi de son espèce, se développant légitimement ; un monstre est faux.

Obj. — Cette vérité est alors tout autre chose que ce que nous saisissons par l'entendement. Vous semblez faire appel ainsi à une sorte de faculté esthétique.

Rép. — Il y a des cas où les diverses facultés convergent. La beauté est signe de vérité. Voyez cet arbre : sa beauté et sa raison d'être sont inséparables ; c'est qu'il accomplit la loi de son genre.

Obj. — Nos sentiments esthétiques, que vous faites intervenir ainsi pour le discernement de la vérité, c'est peut-être quelque chose d'empirique, d'historique, dont on peut retracer la genèse. Les animaux n'ont-ils pas une sorte de goût apparenté à leurs besoins ?

Rép. — L'homme a justement la faculté de se dégager de la considération intéressée des choses pour les admirer en elles-mêmes et ceci dans leurs beautés, leurs raisons d'être.

Obj. — Il reste que cette raison d'être n'est pas quelque chose d'intelligible. Le monde, de ce point de vue, ne se présente plus comme un produit de l'intelligence.

Rép. — Il est un produit du vouloir.

Obj. — Vouloir n'est pas raison.

Rép. — Il n'y a peut-être pas entre les deux termes une opposition si absolue. Si le fond des choses n'était pas une pensée, il n'entrerait pas dans notre pensée. Si l'expérience était quelque chose de brutalement donné, jeté devant la raison comme une pierre dans une mare, nous ne pourrions rien en faire. Il importe d'ailleurs de distinguer l'entendement, — faculté des idées claires et du mécanisme, — de la raison, faculté par laquelle nous saisissons l'essence vivante des êtres. Un monde qui ne satisferait que l'entendement serait un monde tout mécanique et comme mort. Alors même que tout serait expliqué mécaniquement, la vraie raison d'être resterait en dehors du mécanisme.

Obj. — Pour échapper au dualisme du sujet et de l'objet c'est rétablir le dualisme dans le sujet même.

Rép. — Il semble bien que la nature ait pour but la constitution d'un sujet : elle vise à détacher l'esprit de la masse voulante et sentante. La prédominance croissante du sujet perceptif sur le sujet moteur le prouve. La Nature vise à constituer des êtres de plus en plus capables de se détacher de la sensation obscure pour percevoir, c'est-à-dire pour détacher les objets d'eux-mêmes, des êtres qui soient d'autre part de moins en moins asservis à l'impression du moment. Pour les minéraux rien n'existe ; pour les plantes, il existe des perceptions obscures ; pour les animaux, des objets mal coordonnés ; mais l'homme se détache des choses et détache les choses de lui. Il arrive d'une part à la pure objectivité, d'autre part à la pure subjectivité, et à ce moment, parce qu'il est dans la vérité, il trouve la liberté. Le sujet prend possession de soi. Ce qui était dans la gangue du vouloir-vivre est arrivé au développement complet. La subjectivité pure existe alors, tandis qu'à l'autre extrémité de l'échelle, dans la nébuleuse, c'était la pure objectivité.

Obj. — Cette nébuleuse n'existait sans doute pas en soi : sinon nous retomberions dans le matérialisme. Pour qui donc existait-elle ? Non pour ce sujet qui est l'aboutissant de l'évolution de la nature, et qui par conséquent n'existe pas encore alors qu'elle existe ?

Rép. — On pourrait se sauver par l'idéalité du temps. L'histoire de l'univers avec les transformations des espèces serait une reconstruction de notre esprit tout aussi bien que son extension dans

l'espace. C'est dur à comprendre, mais si les antinomies de Kant sont vraies, on ne peut échapper à cette solution : on ne peut résoudre ces antinomies qu'en prenant son point de départ dans la conscience et en comptant les moments du temps ou le nombre des êtres à partir d'elle, non à partir d'un commencement impossible à atteindre.

On ne peut pas partir de l'infini, on peut y aller.

A propos de Cournot.

Veut-il dire que le mécanisme l'emporte dans la société à mesure qu'elle se civilise? Le sentiment social y reste toujours nécessaire. Il est vrai que quand le service public s'organise administrativement, la tension sociale se relâche, on se repose plus volontiers sur les autres, sur la machine montée. Renan a justement observé comment l'État nous dispense de moralité. La nécessité de subordonner l'individu au groupe réapparaît dans les grandes crises. La paix donc n'est sans doute que transitoire. En même temps que la civilisation devient plus économique, elle devient plus nationale, c'est-à-dire que la masse ne se désintéresse plus des conflits. Les guerres de l'avenir ne seront plus des guerres de grands propriétaires qui laissent quasi intacts les sentiments du peuple. Ce seront des guerres de masses qui mettront en jeu plus de haine que jamais.

Sur la Morale.

Séparer les deux raisons pour fonder la morale, c'est une tactique inadmissible. Elle est Cousinienne, et non pas Kantienne. Le problème est d'imposer aux choses la forme de la raison. Pour susciter l'action morale une idée est nécessaire et suffisante : la vie a un sens supra-sensible, sa fin n'est pas dans le matériel, les phénomènes ne sont bien qu'une apparence.

Obj. — Pour soutenir cette morale la croyance à l'immortalité personnelle ne reste-t-elle pas nécessaire?

Rep. — Mais qu'est-ce que la personnalité? Qui sait s'il ne s'agit pas d'en sortir? Au surplus, l'immortalité prend un sens spécial aux yeux d'un kantien, pour qui le temps n'existe pas...

C. Bouglé.

LES FACTEURS KANTIENS DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DE LA FIN DU XVIIIe ET DU COMMENCEMENT DU XIXe SIÈCLES

V. — Le Premier Principe comme identité du sujet et de l'objet (Schelling).

Nous avons exposé ce qu'est, selon Fichte, le Premier Principe : il est dans la position du Moi par lui-même. Il va sans dire que ce Moi qui se pose ainsi lui-même ne saurait être le Moi individuel ; si c'est le Moi que chaque individu doit retrouver au fond de lui-même, toutes les fois qu'il remonte jusqu'à la source de son existence, c'est aussi le Moi absolument inconditionné qui ne saurait être saisi sous les formes et sous les conditions de l'individualité empirique. C'est par un acte de libre production qu'il se pose, et c'est par une intuition intellectuelle qu'il se connaît. Nous avons vu aussi de quel procédé d'abstraction portant sur le contenu de l'expérience résulte l'établissement de ce premier principe, et comment par là est fondé le système de l'idéalisme, en opposition avec le seul autre système possible, qui est le système du dogmatisme. Il y a une doctrine que Fichte identifie volontiers avec le dogmatisme, comme terme antithétique de la philosophie critique, c'est la doctrine de Spinoza. Et dans sa Correspondance avec Fichte, Jacobi disait de l'idéalisme de Fichte que c'était un Spinozisme retourné : Herbart a dit de la philosophie de Fichte qu'elle est une traduction idéaliste du Panthéisme de Spinoza (*Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte*, S. W., XII, p. 259).

Depuis la fameuse polémique de Mendelssohn et de Jacobi au sujet du Spinozisme prétendu ou réel de Lessing, Spinoza avait cessé d'être celui que, selon l'expression de Hegel, on traitait comme un chien mort. Jacobi, avec ses *Lettres sur la Doctrine de*

Spinoza (1785), avait puissamment contribué à ce réveil de la doctrine spinoziste, — que pourtant il combattait. Mais il avait remarquablement discerné le caractère religieux, si longtemps méconnu, du Spinozisme, et en même temps il avait découvert à quel point le Spinozisme pouvait être représentatif de tout un ensemble de philosophies, — de toutes les philosophies de l'entendement. Dès que l'on veut expliquer intellectuellement tout le réel, il est impossible logiquement d'admettre l'existence d'un Dieu personnel hors du monde et la liberté de la volonté ; et le grand mérite du Spinozisme, c'est d'avoir mis en pleine lumière l'inévitable exigence ou conséquence de l'intellectualisme. Aussi ne peut-on échapper à cette irrésistible logique que, par une complète volte-face de l'esprit, par un *salto mortale*, comme dira Jacobi, — c'est-à-dire en affirmant par un acte de foi ce que notre conscience réclame et ce que l'entendement nous enlève.

Malgré les divergences de leurs doctrines personnelles (Voir Lévy-Bruhl, *la Philosophie de Jacobi*, ch. VIII, p. 205 sq.), — divergences profondes nonobstant quelques points de contact, — il y a certainement dans la façon dont Fichte représente le Spinozisme comme le type du dogmatisme une analogie très étroite avec la façon dont Jacobi l'avait représenté comme le type des philosophies de l'entendement. Mais voici plus précisément le rapport que Fichte établit entre le Spinozisme et la *Doctrine de la Science*, la *Wissenschaftslehre* de 1794. Voir Johann Heinrich Löwe, *Die Philosophie Fichte's*, 1862, p. 247 sq.). Avant de l'exposer, rappelons cependant que, sans connaître encore la philosophie de Kant, Fichte avait accepté une sorte de déterminisme spinoziste, — ou, si l'on veut, néo-spinoziste, à la façon de celui de Lessing. Et, au moment même où il écrivait à Weisshuhn que, depuis qu'il avait lu la *Critique de la Raison pratique*, il vivait dans un monde nouveau (*Fichte's Leben und Briefwechsel*, 2e éd., I, p. 109 sq.), il indiquait déjà qu'il y a une façon de penser inévitable, — tant qu'on ne connaît pas Kant, — celle qu'il avait eue lui-même auparavant, et dont certains traits, — au moins le déterminisme, — devaient rappeler la philosophie de Spinoza.

Selon la *Wissenschaftslehre* de 1794, l'essence de la philosophie critique consiste en ceci, qu'un Moi absolu est posé comme absolument inconditionné, comme n'étant déterminable par rien de plus haut, et, lorsque cette philosophie développe ses conséquences

à partir de ce principe, elle devient la *Doctrine de la Science*. Au contraire, est dogmatique la philosophie qui égale et oppose quelque chose à ce Moi en soi, et ce quelque chose, elle en trouve la suprême expression dans le concept de la *Chose*. Le système critique pose la Chose dans le Moi, le système dogmatique le Moi dans la Chose; posant tout devant le Moi, le système critique est immanent ; tendant à aller au delà du Moi, le système dogmatique est transcendant. Le Spinozisme est la forme la plus conséquente du dogmatisme. Spinoza ne nie pas l'unité de la conscience empirique, mais il nie entièrement la conscience pure. Il cherche au delà du Moi quelque chose qui le fonde ; car, pour lui, le Moi ne peut être que parce que quelque chose d'autre est. De ce quelque chose d'autre, mon moi et aussi tous les « moi » possibles ne sont que des modifications. Sans doute on peut dire qu'il pose en Dieu une conscience pure ; mais c'est une conscience qui n'a pas conscience de soi ; la conscience de soi est pour lui une donnée empirique qui fait partie des modifications de la Divinité. Dès que l'on dépasse le « Je suis », on doit aboutir nécessairement au Spinozisme : même le système leibnizien, poussé jusqu'à son achèvement, n'est pas autre chose que le Spinozisme, et c'est ce qu'a bien montré Maïmon dans son travail sur les *Progrès de la Philosophie*. Quand on voit le dogmatisme, et tout spécialement le Spinozisme, chercher un fondement au Moi et croire le trouver dans la Chose (dans la Substance), on se demande pourquoi la Chose en soi est pour lui un point d'arrêt, pourquoi elle ne requiert pas un autre principe pour la fonder, et ainsi de suite. Comment, autrement dit, peut-il donner une valeur absolue à la Chose, après l'avoir refusée au Moi ? Ainsi Spinoza fonde l'unité de la conscience dans une Substance, qui détermine nécessairement cette unité aussi bien dans sa matière que dans sa forme. Mais d'où vient la nécessité en vertu de laquelle la Substance, d'une part, produit les diverses séries de représentations contenues en elle, d'autre part fait de ces séries un Tout parfait et qui épuise le possible entier ? A cela aucune réponse. Il en est ainsi, parce qu'il en est ainsi, ou plutôt parce qu'il faut supposer quelque chose d'absolument premier, une unité suprême. Mais, s'il voulait une unité de ce genre, pourquoi ne pas en rester à l'unité donnée dans la conscience ? A vrai dire, ce qui le portait à la dépasser, ce n'était pas, comme il le pensait, une exigence de la raison théorique ; c'était une donnée pratique, à savoir le

sentiment de la dépendance de notre moi à l'égard d'un Non-Moi qui ne saurait dépendre de notre législation et qui, en ce sens, est libre ; c'était en retour une donnée pratique qui l'obligeait aussi à se fixer, en d'autres termes c'était le sentiment d'une subordination nécessaire, d'une unité de tout le Non-Moi sous les lois pratiques du Moi : unité qui n'est pas l'objet d'un concept exprimant quelque chose qui est, mais l'objet d'une idée exprimant quelque chose qui doit être, et qui doit être produit par nous. C'est donc au fond la *Wissenschaftslehre* qui dégage et satisfait l'aspiration à laquelle le dogmatisme spinoziste obéit sans réussir à la traduire exactement et à la contenter. L'unité la plus haute dont se contente le Spinozisme, c'est non l'inconditionné, l'infini, c'est celle qui peut fournir seulement la conscience finie, le substrat de la divisibilité du Moi et du Non-Moi (ou de la pensée et de l'étendue). Loin de dépasser le Moi absolu, Spinoza ne s'élève pas jusqu'à lui. Si dans sa partie théorique, qui ne fait un usage constitutif que de principes subordonnés, la *Wissenschaftslehre* peut apparaître comme un Spinozisme systématisé, cependant la partie pratique qu'elle y ajoute, en complétant et en déterminant la première, confère au Premier Principe, au Moi absolu, toute sa valeur (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, p. 100-101 ; p. 119-122 ; p. 155). Telle est la position que Fichte assigne à sa doctrine par rapport au Spinozisme ; il la présentera d'une façon assez différente quand sa doctrine elle-même, soit par évolution régulière, soit par transformation, ne s'en tiendra plus au principe du Moi (Voir Löwe, *op. cit.*, p. 251 sq.).

Mais déjà même cette manière de présenter le Spinozisme comme l'antithèse de l'idéalisme critique permet de soupçonner une affinité possible entre les deux ; car, d'une part, une antithèse ne peut être radicale que par référence, implicite ou explicite, à quelque conception ou à quelque tendance commune ; et, d'autre part, ne peut-on pas présumer que les termes antithétiques représentent chacun une moitié ou un aspect de la vérité totale ? Et c'est bien, en effet, à un rapprochement de ce genre qu'étaient destinés l'idéalisme kantien et le réalisme spinoziste. Ce rapprochement finit par s'opérer d'une manière très expresse chez Schelling.

Dans ses premiers écrits, même quand il ne semblait que reprendre pour son compte les idées de la *Wissenschaftslehre*, Schelling était déjà comme obsédé de l'inspiration spinoziste.

Dans son Traité *Von Ich als Princip der Philosophie*, il annonce le désir qu'il a de construire un système qui soit le pendant de l'*Éthique* (*Vorrede*, I, p. 159). Il emprunte à Spinoza la conception des attributs en quelque sorte formels qu'implique l'Absolu ; identité pure, unité, infinité, toute-puissance, liberté, totalité de l'Être. Mais si Spinoza a eu le mérite de concevoir nettement ce que doit être le Premier Principe, il a eu le tort de le déterminer positivement comme un *Non-Moi*, comme une *Chose*. Il est contradictoire que l'Inconditionné (*das Unbedingte*) soit un *Non-moi*, une *Chose* (*ein Ding*). L'Inconditionné est ce qui pose la condition sans la subir, ce qui fait que l'objet est déterminé et réalisé comme chose (*wodurch etwas zum Ding wird*), ce qui donc en soi n'est pas Chose (Voir notamment I, p. 179 sq.). Il n'y a que le Moi absolu qui puisse être Premier Principe, et l'on peut prétendre qu'à son insu Spinoza concevait le Non-Moi sous forme de Moi, lorsqu'il le convertissait en Premier Principe (I, p. 171 ; p. 185). De même, dans ses *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), Schelling combat l'interprétation banale et inexacte de ces pseudo-kantiens qui voient dans le criticisme une simple façon d'accepter, au nom de la raison pratique, ce que la raison théorique a été incapable de justifier. Dûment compris, le criticisme est une façon de mettre en évidence la possibilité de deux systèmes opposés, qui suppriment le conflit du sujet et de l'objet par la réduction de l'un à l'autre, — et ces systèmes sont l'idéalisme et le réalisme, — en même temps que la nécessité de construire le système à partir du sujet. On peut même dire, les deux systèmes ont le même problème, qui est de définir l'identité du sujet et de l'objet; tous les deux, implicitement ou non, posent cette identité comme but, comme postulat pratique; c'est seulement par l'esprit de ce postulat qu'ils diffèrent ; le système dogmatique représente la solution comme une sorte d'*état* absolu; le système critique la représente comme une tâche infinie; le premier requiert la passivité illimitée, le second l'activité illimitée du sujet (*passim*). Ainsi, sans doute, Schelling, dans ses premiers écrits, paraît souvent ne reproduire que la pensée de Fichte, sur le Moi comme Premier Principe, — sur l'intuition intellectuelle (Voir *Philosophische Briefe*, I, p. 318) ; mais il va certainement déjà au delà de cette pensée quand il tient à mettre l'objet à égalité avec le sujet et à restaurer au sein de l'idéalisme ce qu'on pourrait appeler la vérité idéale du réalisme.

Dans ses *Lettres philosophiques*, Schelling prétendait qu'en concevant la vérité suprême comme Substance, Spinoza dans le fond avait reconnu implicitement l'action absolue du Moi, mais qu'il n'avait pu s'empêcher de céder à cette disposition de l'intelligence humaine qui nous porte à tout représenter sous une forme objective, même ce qui répugne à cette forme (I, p. 317 sq.). L'évolution de la pensée de Schelling l'amène au contraire à penser, de plus en plus, non seulement que le réel est plus qu'une simple apparence, qu'il est une production effective de l'esprit, mais encore que cette production du réel est en elle-même adéquate à son principe et par suite autonome, qu'il y a, corrélatif au savoir, un système de la nature se suffisant à lui-même et s'expliquant de lui-même.

Il y a une Nature *a priori* : telle est l'affirmation fondamentale impliquée dans la Philosophie de la Nature de Schelling, et cette affirmation d'une réalité essentielle et indépendante, — la Nature, — corrige, complète ou plutôt transforme profondément l'idéalisme de Fichte, qui faisait de la Nature une production subordonnée et, pratiquement, un instrument de l'esprit.

Certes, cette Philosophie de la Nature s'oppose par bien des caractères, et tout d'abord par la hardiesse et le jeu souvent fantaisiste de ses déductions, à l'idéalisme critique de Kant, et cependant elle a dans le Kantisme quelques-uns de ses antécédents authentiques, que Schelling s'est plu lui-même à relever. Voyons donc les rapports d'opposition et les rapports de dépendance qu'il y a là-dessus entre Kant et Schelling.

C'est la science mathématique de la nature, à la façon de Newton, que Kant a tâché de justifier par sa *Critique* et dont il s'est efforcé d'apporter la Métaphysique. Il déclarait dans la Préface des *Premiers Principes métaphysiques de la Science et de la Nature*, que « la théorie de la nature ne contiendra de science proprement dite que dans la mesure où les mathématiques y pourront être appliquées » (p. 6, traduction Andler). Certes Kant ne s'en tenait pas, pour l'explication de la nature matérielle, au mécanisme géométrique, et, pour rendre compte de l'origine du mouvement comme de l'apparence sensible, il construisait une théorie des forces élémentaires, la force de répulsion et la force d'attraction; mais les mathématiques restent applicables au calcul de ces forces. De plus, Kant énonce la loi d'inertie dans toute sa rigueur. « Toute

matière, comme telle, est *privée de vie*. Voilà ce que dit le théorème de l'inertie, et rien de plus. Chercher la cause d'une modification quelconque de la matière dans la vie, c'est du même coup la chercher dans une autre substance, différente de la matière, encore qu'elle y soit unie. Dans la science de la nature, en effet, il est nécessaire de connaître d'abord les lois de la matière en tant que matière, et de les purifier de l'immixtion de toutes les autres causes efficientes, avant que de l'unir à ces dernières, afin de bien discerner quel effet produit chacune de ces causes prise à elle seule et comment elle le produit. La possibilité d'une science propre de la nature repose tout entière sur la loi de l'inertie (jointe à la loi de la persistance de la substance). L'hylozoïsme, qui est le contraire de cette loi, est par là aussi la mort de toute la science vraie de la nature. » (*Premiers principes métaphysiques de la Science et de la Nature*, éd. de Berlin, IV, p. 544.) Ces formules de Kant sont très caractéristiques de sa pensée, et assurément elles condamnent de la façon la plus décisive l'idée qui sera celle de Schelling, d'une nature animée, douée d'une activité interne, créatrice et autonome.

Et cependant il y avait dans la philosophie de Kant des conceptions et des tendances dont le développement pouvait aboutir à une telle philosophie. Quand on a été après coup préparé par une doctrine comme celle de Fichte à découvrir dans l'esprit un pouvoir créateur et que l'on retrouve dans Kant la thèse d'après laquelle la nature considérée dans le principe de sa possibilité s'identifie avec la Législation *a priori* de l'entendement, n'est-on pas porté à déclarer que le Kantisme a ouvert les voies à la doctrine d'après laquelle la nature n'est autre chose que l'esprit créateur lui-même dans l'infinité de ses productions et de ses reproductions? (*Zur Erläuterung des Idealismus*, I, p. 360.) Mais, plus directement encore, Kant pouvait avoir enveloppé en lui la Philosophie de la Nature. On sait en effet qu'après avoir mis en présence le monde de la nature matérielle soumis au mécanisme et le monde moral dont la liberté est le principe, Kant, spécialement dans la *Critique de la faculté de juger*, a cherché à établir un rapport entre ces deux mondes. La notion de beauté et celle de finalité sont pour lui les notions médiatrices. Dans le fond, il reconnaît, ce qu'il avait du reste admis dès l'origine, que les lois de la nature matérielle ne sauraient expliquer le moindre être organisé,

que pour l'intelligence de la vie il faut recourir à une autre sorte de causalité que la causalité mécanique, qui procède des parties aux parties et fait du Tout la résultante des parties, à une causalité par concept, c'est-à-dire dont le caractère propre est de poser le Tout avant les parties comme la raison d'être des parties. Mais cette conception de la finalité, bien que Kant l'étendît volontiers à la Nature tout entière prise comme un Tout, n'autorisait pas à ses yeux une connaissance proprement dite; elle était simplement un acte de réflexion nécessaire de la faculté de juger : elle n'avait pas une valeur déterminante. Kant marquait donc des limites rigoureuses à cet usage de la conception de la finalité : s'il la jugeait médiatrice entre le monde de la moralité et le monde de la nature, il n'admettait pas que l'unité ainsi établie permît d'opérer un passage de l'un à l'autre de ces mondes, de les faire pénétrer l'un dans l'autre; il n'admettait pas non plus, étant donné que nous sommes dépourvus d'une faculté d'intuition intellectuelle, que nous pussions voir le Tout engendrer les parties, mais, selon lui, nous devions simplement nous représenter la connexion des parties d'après l'idée du Tout; enfin, pour ces divers motifs, il écartait l'idée d'une finalité inconsciente, qui aurait en effet supposé une sorte d'objectivation hors de l'intelligence proprement dite de ce qui n'intervenait, selon lui, que comme un acte de la réflexion. On voit donc dans quelle mesure Kant pouvait porter à une philosophie de la nature, telle que Schelling l'entendait; il y portait, à la condition que, d'une façon ou de l'autre, fussent supprimées les restrictions, que nous venons d'énumérer, à l'usage de la notion de finalité.

Or la philosophie de Fichte, à sa manière, avait contribué à supprimer ces restrictions, et Schelling, dès le début, avait manifesté une forte disposition à s'en affranchir. Dans sa *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795), il soutenait que la causalité de la Liberté doit se révéler nécessairement par une causalité physique, que cette expression de la Liberté dans la nature est ce qu'on appelle la vie ; mais il admettait, à l'encontre de Kant, que cette expression n'est pas telle seulement pour le jugement réfléchissant, que la nature est véritablement un produit de la Liberté (I, p. 248 sq.). — Mais surtout dans l'ouvrage où il institue expressément sa Philosophie de la Nature, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), il établit avec des arguments kantiens, avec des arguments tirés

de la *Critique de la faculté de juger*, l'impuissance du mécanisme à rendre compte de la vie ; mais c'est aussitôt pour aller au-delà de ce que Kant avait permis, et en jugeant illégitimes les restrictions de Kant. La finalité est une vue de l'entendement : oui certes ; mais suit-il de là qu'elle ne soit qu'une vue de l'entendement ? Que l'on dise alors pourquoi l'idée de fin s'impose nécessairement à l'esprit quand il s'agit d'expliquer l'être vivant. Lorsque l'esprit prête aux choses une forme d'unité qu'elles ne manifestent pas d'elles-mêmes, il a conscience que cette action est arbitraire ; mais, lorsqu'il affirme l'unité de fin propre à l'être vivant, il conçoit nettement que cette unité de fin fait plus que traduire ses dispositions subjectives, qu'elle est une propriété objective de l'être lui-même. — C'est nous, soutient-on, qui transportons aux choses les formes qu'elles présentent... Mais que peuvent donc être les choses sans les formes, ou les formes sans les choses ? Dans l'être vivant surtout, la réalité et l'idée sont indivisiblement unies (II, p. 40 sq.). — Ainsi la finalité exprime l'essence même de la nature, et la nature matérielle, loin d'être plus fondamentalement expliquée que la nature vivante, s'explique au contraire à la façon de celle-ci ; et c'est dans cet esprit que Schelling tente la justification transcendantale des forces élémentaires, attraction et répulsion, admises par Kant (Voir en particulier *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, II, p. 178 sq. ; 213 sq.).

A coup sûr, le développement de la pensée de Schelling dans ce sens n'est pas une simple déduction à partir de prémisses kantiennes, opérée sous l'influence de certaines idées de Fichte et sous la pression d'un besoin personnel de doctrine plus large et plus compréhensive : la Philosophie de la Nature de Schelling a été suscitée aussi par les découvertes ou les controverses du temps, qui, dans la théorie de l'électricité, les théories chimiques et biologiques, contribuaient à faire plus immense le champ d'action des forces invisibles et à rapprocher les propriétés des divers ordres de faits ; mais, pour la formation technique et la pensée philosophique de Schelling, une certaine interprétation du kantisme n'en reste pas moins un facteur très important, — comme aussi une restauration plus ou moins libre du Spinozisme.

Et l'abondance des œuvres où Schelling a exposé sa Philosophie de la Nature est dominée par les idées suivantes : Si l'on nie la valeur objective de la finalité, il n'existe pas de nature comme

production réelle de l'esprit ; si la nature n'existe pas à ce dernier titre, elle ne saurait être objet de connaissance. Or la finalité de la nature se fonde sur l'unité de la nature et de l'esprit, de la matière et de l'intelligence : toute séparation de la nature et de l'esprit obligerait à admettre, pour les rapprocher, une harmonie qui, si elle était extérieure, n'expliquerait pas ce rapprochement, — si elle était intérieure, serait cette identité même. Le principe suprême est donc le principe de l'unité de la nature et de l'esprit. La *Philosophie de la Nature* est, comme dit quelque part Schelling, le « Spinozisme de la physique » (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, III, p. 279). *Philosophie de la Nature* et *Système de l'idéalisme transcendantal* ne sont théoriquement que deux expressions de la même doctrine ; il est indifférent de partir de cette proposition : *La Nature est*, ou de cette autre : *Je pense*. (*System des transcendentalen Idealismus* (1800), III, p. 332). — Même, avait dit Schelling, il ne faut pas se contenter de dire que la Nature est l'objet et l'Esprit le sujet : la Nature, comme l'Esprit, est à la fois sujet et objet, activité productrice idéale (*natura naturans*) et système de produits réels (*natura naturata* (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, III, p. 284). Et la grande question, c'est d'expliquer comment l'activité productrice de la Nature se détermine en des produits.

Et logiquement l'instauration d'une *Philosophie de la Nature* comme pendant exact et parfait, au point de vue théorique, de *l'Idéalisme transcendantal*, conduit Schelling à déterminer le Premier Principe comme identité absolue. Ce qui est primitivement, nous dit-il, c'est la Raison, à savoir l'indifférence totale du subjectif et de l'objectif. Tout ce qui est est dans la Raison, et rien n'est en dehors d'elle. Elle est l'absolu ; elle est Dieu. Elle exclut toute distinction première du Moi et du Non-Moi, ce qui signifie qu'elle ne se laisse pas déterminer comme objet, qu'elle est affranchie de la chose telle que le dogmatisme la conçoit ; — elle ne se laisse pas non plus déterminer comme sujet, ce qui signifie qu'elle est libérée du Moi tel que le pose l'idéalisme exclusif. — En même temps qu'elle est indifférence du sujet et de l'objet, elle est leur identité, c'est-à-dire qu'elle comprend ce qui immédiatement affirme et ce qui immédiatement est affirmé (Voir surtout *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, IV, p. 115-130). Dieu est indisso-

lublement l'Un et le Tout. Panthéisme, oui, si l'on n'oublie pas que le Dieu ainsi affirmé est libre de toutes les conditions de l'existence empirique. — Le problème est ensuite de savoir comment de cette indifférence ou de cette identité sortent les différences des choses.

C'est après avoir essayé de donner à ce problème une solution qui, dans sa subtilité imaginative, voulait cependant rester rationnelle que Schelling fut amené, sous l'influence du mysticisme et de la Théosophie, d'abord à construire un irrationalisme, puis à déclarer qu'il fallait une autre philosophie, — philosophie positive. — Mais son apport dans la spéculation allemande post-kantienne reste surtout ce principe de l'identité absolue qui, après avoir inspiré la Philosophie de la Nature, s'en était dégagée comme la vérité supérieure d'où dépend toute théorie et toute pratique. Par là, en dépit des constructions plus qu'aventureuses de Schelling, la pensée idéaliste, au lieu de s'opposer au réel ou de l'absorber, tentait de le poser en face d'elle comme son expression légitime et en un sens adéquate : si bien que la marche même de l'être, considéré en tant qu'être, paraît prétendre être la règle de la marche même de la pensée. Un sentiment profond, une notion forte de l'objectivité s'étaient fait jour pour restreindre la prétention de l'esprit à faire de sa propre puissance de production la mesure du Tout.

VI. — Le Premier Principe comme Pensée infinie (Hegel).

Pour une philosophie de l'identité telle que Schelling l'avait conçue, la principale difficulté devait être d'expliquer comment le Premier Principe peut revêtir ou engendrer les formes différenciées, faute desquelles on ne saurait retrouver la réalité telle quelle de l'univers, et c'est là, en effet, l'une des critiques les plus graves que Hegel adressa à Schelling, lorsque, après avoir adhéré à la doctrine de ce dernier, il s'en détacha ouvertement avec la publication de sa *Phénoménologie de l'esprit* (1806). Dans la préface de la *Phénoménologie*, Hegel reproche à Schelling que le passage du principe du système aux propositions particulières ne s'opère pas en vertu d'une nécessité rigoureusement comprise, qu'au lieu d'une manifestation et d'une expansion spontanées de l'Absolu on trouve une façon arbitraire et artificielle d'opérer, au moyen de

deux concepts, le concept de l'idéal et le concept du réel : il semblerait que l'on ait affaire à un peintre qui ne disposerait que de deux couleurs, l'une rouge, l'autre verte, pour représenter d'une part une scène d'histoire, de l'autre un paysage. Et cela tient à ce que l'Absolu, tel que le conçoit Schelling, est une sorte d'universel abstrait dépourvu de différences, qu'au lieu d'être la lumière qui dessine nettement les contours des objets il est la nuit où tout se confond, la nuit où tous les chats sont gris, où, — selon la lettre du proverbe allemand, — toutes les vaches sont noires. Il faut comprendre l'Absolu comme sujet, c'est-à-dire dans le sens que Hegel donne à ce mot, comme puissance spontanée de différenciation et de réalisation ; il faut le comprendre essentiellement comme résultat, en d'autres termes se bien représenter qu'il est seulement à la fin ce qu'il est dans sa vérité, qu'il est ce qui se réalise par son développement même. Et, d'autre part, pour la prise de possession de l'Absolu par nous, il faut écarter toutes les facultés privilégiées d'intuition intellectuelle, d'inspiration exceptionnelle, ne pas se contenter d'affirmer l'identité absolue, mais la démontrer rigoureusement dans sa nécessité et par des procédés de démonstration qui vaillent pour tous (Voir *Phénoménologie*, Préface). Mais précisément pour établir la vérité de la connaissance absolue dans son sens exact, il importe de montrer que l'idée de cette vérité a été conquise par la conscience, et comment, — et c'est là l'objet que Hegel a assigné à sa *Phénoménologie de l'esprit*. — La *Phénoménologie*, c'est l'exposition des moments que traverse la conscience, entendue comme pensée connaissante, depuis ses formes immédiates et primitives jusqu'à son achèvement dans le savoir absolu. Ce n'est pas une genèse simplement historique qu'elle retrace, c'est une genèse rationnelle qui, si l'on peut dire, conceptualise l'histoire ; elle ne vient pas nous apprendre comment en fait l'esprit s'est développé, mais comment, en droit, il a dû se développer pour aboutir à l'idée du savoir absolu. Ainsi, d'une part, le savoir absolu suppose, pour que l'idée en soit conçue, tous les mouvements successifs et progressifs par lesquels l'esprit est allé vers lui ; il maintient en lui, tout en les dépassant et les achevant, toutes les formes antérieures de la conscience ; et, d'autre part, il se présente lui-même comme un système qui doit se développer pour manifester sa vérité essentielle et totale, qui doit manifester les transitions régulières de chacune

de ses formes aux autres, de chacun de ses concepts aux autres, sous la loi de l'identité du rationnel et du réel. — Voilà comment l'idée de développement, en un sens dialectique et conceptuel, fait partie de la vérité même, non pas seulement pour marquer la nécessité de l'effort pour l'esprit qui y tend, mais plus essentiellement encore pour marquer une loi de réalisation immanente à la vérité. La *Phénoménologie* est la préparation au système ; mais le système comporte encore en lui-même une genèse des formes successives de la pensée, genèse dont la nécessité et la loi s'entendent bien dès qu'on saisit exactement dans sa nature le Premier Principe, qui est la Pensée infinie.

Le caractère audacieusement et intégralement rationaliste de la philosophie hegelienne s'exprime bien par la formule fameuse que l'on trouve dans la Préface de la *Philosophie du droit*. Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel. Rien d'un côté ne se produit qui ne soit un terme défini dans la réalisation progressive des formes de la pensée ; d'un autre côté, ce qui est à un certain moment conforme à la pensée doit inévitablement se produire et prendre la place qui lui revient dans l'ordre des choses. — Quels sont les rapports de ce rationalisme avec le rationalisme critique ? — Dès 1802, dans un article du *Kritisches Journal der Philosophie*, intitulé *Glauben und Wissen*, Hegel avait marqué ce qui, dans le Kantisme, répugnait à sa conception philosophique et ce qui au contraire s'y trouvait plus ou moins conforme. Ce qui y répugnait le plus, c'était ce dualisme du concept et de la réalité, qui avait amené Kant à soutenir que Dieu ne peut être théoriquement démontré ni connu, qui l'avait conduit à accorder à la foi ce qu'il refusait au savoir, et même à subordonner la raison théorique à la raison pratique. C'est dans la critique de l'argument ontologique que le Kantisme manifeste le plus complètement son insuffisance : c'est là que vient jouir le mieux de son triomphe précaire l'entendement borné, qui, posant au point de départ la séparation de l'idée et de la réalité, est bien autorisé à reconnaître ensuite qu'elles ne peuvent se rejoindre. Ce qui a favorisé, au moins du dehors, cette critique de Kant, c'est qu'il a pris l'argument ontologique sous sa pire forme, sous la forme que lui donneraient sans doute Mendelssohn et les autres ; là, l'existence était conçue comme une propriété, de telle sorte que l'identité de l'idée et de la réalité apparaissait comme une vérité extérieurement

introduite, comme l'addition d'un concept à un autre. Au surplus, tandis que Kant se refusait à admettre sous forme de proposition ou de démonstration théorique l'identité du concept et de la réalité, il la réintroduisait dans la foi pratique. Car enfin, qu'exprime cette foi, sinon que la raison a en même temps une absolue réalité, qu'en elle toute opposition disparaît de la pensée et de l'être ? — Mais en retour, aux yeux de Hegel, qui d'ailleurs sur ces divers points n'est pas sans forcer quelque peu la pensée de Kant, le Kantisme a admirablement découvert comment la puissance de notre raison théorique détermine les conditions d'apparition de notre monde, comment l'unité transcendantale de l'aperception n'explique pas seulement l'origine et l'objectivité des purs concepts, mais encore la synthèse des intuitions et des concepts, comment aussi notre monde est l'effet de notre imagination, de l'activité inconsciente de notre moi. De plus, le Kantisme, par des conceptions d'une grande portée, s'est efforcé plus d'une fois de raccorder ou de rétablir dans l'harmonie ce qu'il avait désuni : telles sont notamment les conceptions de la beauté et de la vie, telles qu'elles sont exposées dans la *Critique de la faculté de juger* : la beauté fait que l'idée se manifeste, qu'elle tombe sous l'intuition, qu'elle ne reste pas dans son abstraction impuissante : la vie, elle aussi, manifeste l'idée se réalisant dans des organisations de plus en plus complexes, de plus en plus riches. Nous sommes ainsi sur la voie qui conduit de l'imagination productive à l'entendement intuitif ; mais l'on sait que Kant s'arrête dans cette voie et que, refusant à l'esprit humain toute puissance d'intuition intellectuelle, il ne fait de notre représentation esthétique et téléologique du monde qu'une maxime du Jugement réfléchissant.

Cette position à l'égard de Kant, Hegel la maintiendra en des termes très analogues quand son propre système sera constitué. Mais, pour mieux saisir la direction de ce système, soit en lui-même, soit par son rapport à ses antécédents, le mieux peut-être est de se référer, dans l'*Encyclopédie*, à ces préliminaires de la science de la logique, où Hegel étudie les divers rapports de la pensée à l'objectivité. Ces rapports peuvent être envisagés de trois façons générales.

La première position de la pensée par rapport à l'objectivité est celle qui s'appuie sur la croyance que la raison humaine, grâce à la réflexion, est capable d'atteindre la vérité, de saisir les objets

tels qu'ils sont en eux-mêmes réellement. Dans cet état la pensée n'a pas conscience de ses oppositions ; elle vit, elle se développe avec une pleine confiance dans son pouvoir d'exprimer ou de reproduire le réel. Telle quelle, c'est elle qui, lorsqu'elle a affecté des prétentions spéculatives, a donné naissance à l'ancienne métaphysique. Le propre de cette métaphysique, c'est de considérer les déterminations de la pensée comme étant les déterminations fondamentales des choses, c'est d'admettre que ce qui est, par cela même qu'il est pensé, est connu en soi, et dans son essence. En cela, du reste, cette métaphysique est, selon Hegel, supérieure à la philosophie critique qui est venue après elle ; elle n'en a pas moins de graves défauts internes qui l'ont rendue justiciable de cette critique, qui en tout cas l'ont obligée à se dépasser. Le plus essentiel de ces défauts, c'est qu'elle ramène à la mesure de l'entendement fini l'objet de la raison infinie. Elle considère les déterminations de la pensée, à l'état d'abstraction et d'isolement ; elle leur confère sous cette forme une valeur positive et entière ; elle voit que connaître l'absolu c'est lui attribuer certains prédicats ; mais elle ne prend pas garde que ces prédicats ne sont que des expressions limitées, par suite nécessairement inadéquates en elles-mêmes, que cette façon de les poser est extérieure au sujet, et qu'elle est fort loin de montrer, — ce qui pourtant est l'essentiel, — la vraie connaissance se déterminant en elle-même, comme elle le doit, trouvant d'elle-même, par une activité à elle, ses propres déterminations. En outre, par cela même qu'elle isole les déterminations abstraites de la pensée, elle les rend exclusives les unes par rapport aux autres : d'autant qu'elle obéit dans l'établissement de leur rapport au principe de contradiction qui, de deux prédicats opposés, contraint à rejeter l'un pour garder l'autre. C'est ainsi qu'elle se demande si c'est le prédicat *fini* ou le prédicat *infini* qui convient au monde, — oubliant que la réalité véritable, c'est précisément ce qui ne contient pas une telle détermination exclusive et n'est pas épuisé par elle, ce qui au contraire enferme dans son intégralité ces déterminations que le dogmatisme maintient séparées. Le propre de l'idéalisme spéculatif, c'est précisément d'échapper à la fixité abstraite des déterminations séparées par un abîme ; c'est de surmonter les limites qu'élève l'entendement ; c'est, autrement dit, de vaincre positivement le dogmatisme ; car c'est la vraie définition du dog-

matisme que de s'arrêter aux déterminations finies, immobiles et exclusives de l'entendement, et que d'ériger en principe absolu que, de deux déterminations de ce genre opposées, l'une doit être vraie, l'autre doit être fausse.

C'est précisément le besoin de trouver un contenu concret par opposition aux théories abstraites de l'entendement, incapable de passer de ses généralités indéterminées à la détermination et à la particularisation des choses, — c'est aussi le besoin de trouver quelques points solides, par opposition à cette possibilité de tout démontrer que finit par manifester la métaphysique de l'entendement abstrait, — c'est ce double besoin qui a produit une autre position de la pensée par rapport à l'objectivité, — et dont la première expression est l'empirisme. C'est de l'empirisme qu'est parti le cri, qu'il faut renoncer à courir après les abstractions vides, qu'il faut regarder autour de soi, saisir le réel tel que l'homme et la nature le présentent et en être satisfait, — et cet appel est légitime. Mais la façon dont l'empirisme lui-même y répond reste considérablement défectueuse. C'est sous la forme de la perception que l'empirisme prétend saisir le réel ; or la perception, comme telle, est quelque chose de particulier et de passager : d'où, pour toute connaissance, l'impossibilité de s'y arrêter. De fait, l'empirisme ne s'y arrête pas, et, voulant passer de la perception à l'expérience, il emploie l'analyse : il oublie seulement que, si nécessaire que soit l'analyse, elle n'est qu'un aspect de l'explication, laquelle exige aussi la connexion et l'union. De l'analyse telle que l'empirisme la pratique, on peut dire ce que le poète a dit de la chimie : « *Hat die Theile in ihrer Hand, Fehlt leider nur das geistige Band.* — Elle a les parties dans sa main : il ne lui manque, hélas ! que le lien spirituel. » — Si, par rapport à la vieille métaphysique, l'empirisme a l'avantage de maintenir et de faire valoir les différences du réel, il a tout de même le défaut propre à cette métaphysique, — le défaut de convertir ces différences en déterminations abstraites, isolées ou isolables.

A cette seconde position de la pensée par rapport à l'objectivité appartient aussi la philosophie critique ; la philosophie critique a cela de commun avec l'empirisme qu'elle ramène tout savoir à l'expérience, et qu'elle tient les connaissances, non pour des vérités à parler rigoureusement, mais pour des connaissances de phénomènes. Elle se distingue néanmoins de l'empirisme en ce qu'elle

marque fortement le caractère subjectif de ce qui est simplement perçu par opposition à la pensée, dont l'universalité et la nécessité constituent l'objectivité proprement dite. Cependant l'objectivité kantienne reste encore subjective, en ce sens que les pensées, bien qu'elles soient, d'après Kant, des déterminations universelles et nécessaires, n'en sont pas moins invinciblement *nos* pensées, et restent séparées par un abîme infranchissable des Choses en soi. Au contraire, ce qui constitue la vraie objectivité de la pensée, c'est que les pensées ne sont pas simplement nos pensées, c'est qu'elles sont aussi l'*en soi* des choses et de ce qui est objectif.

Mais tâchons de saisir plus en détail certains traits de l'œuvre de Kant. Et d'abord ç'a été à coup sûr un très important progrès que d'avoir soumis à un examen méthodique les déterminations de l'ancienne métaphysique, d'avoir affirmé qu'elles ne devaient pas être l'objet d'une confiance aveugle, de s'être demandé quelle en est la signification et la valeur. Mais le Kantisme a eu tort de faire de la critique une œuvre trop exclusivement préliminaire et extérieure à la connaissance proprement dite. Certes, il est bien vrai que les formes de la pensée sont, elles aussi, des objets de connaissance ; mais, précisément parce qu'elles sont telles, elles ne doivent pas s'isoler du savoir systématique. Avant de connaître, dit Kant, il faut examiner la faculté de connaître. Raisonnement un peu semblable à celui du scolastique qui ne voulait pas se jeter dans l'eau avant d'avoir pleinement appris à nager. La pensée n'a pas à s'examiner indépendamment de son développement et de ses opérations concrètes; mais c'est en s'exerçant selon la loi qu'elle s'examine ; c'est en produisant ses propres formes qu'elle en découvre le sens et les limites. On ne saurait trop se tenir en garde contre les procédés d'isolement et de séparation dont use si volontiers le Kantisme et qui l'empêchent de saisir l'unité concrète des déterminations diverses.

Ce vice est encore visible dans la doctrine des catégories. Cette doctrine part de l'identité originaire du Moi, de l'unité transcendantale de la conscience de soi. Mais ce Moi, cette unité de la conscience de soi, c'est quelque chose de tout à fait abstrait et indéterminé ; comment aboutir par là aux déterminations particulières des catégories? On sait comment Kant en a usé : il a emprunté aux classifications de la logique ordinaire la liste des diverses espèces de jugements, et il a fait correspondre aux différentes formes

du jugement les différentes catégories de l'entendement. Mais c'est là un procédé empirique, — auquel Fichte heureusement devait renoncer, — un procédé qui, s'il était légitime, ne servirait qu'à mettre en évidence l'impuissance de la pensée. Car, si la pensée est capable de démontrer quoi que ce soit, si la logique doit exiger qu'on démontre, et si elle veut apprendre à démontrer, il faut qu'elle puisse avant tout démontrer son contenu, en saisir la nécessité. D'autre part, si c'est par les catégories que la simple perception est élevée à la hauteur de l'expérience, elles ne sont pour Kant que des unités de la conscience subjective, qui sont conditionnées par une matière donnée : or il se trouve que cet autre élément de l'expérience est subjectif lui aussi. Comment de deux sortes de subjectivités l'objectivité peut-elle résulter? Enseigner que les catégories sont des notions vides en elles-mêmes, c'est enseigner une théorie injustifiable, car soutenir que les catégories n'ont pas de contenu sensible leur appartenant, cela ne veut pas dire qu'elles n'aient point de contenu. Au contraire, c'est la réalité de ce contenu qui fait la vérité des catégories, qui permet d'échapper à l'opposition factice du subjectif et de l'objectif, de n'entendre l'*en soi* que comme une chose étrangère à toute conscience et à toute pensée.

Hegel reconnaît l'importance de la théorie de la raison chez Kant : elle a le grand mérite d'avoir marqué la différence entre l'entendement et la raison, d'avoir assigné au premier le fini et le conditionné, à la seconde l'infini et l'inconditionné ; mais si par là Kant a bien marqué les limites de l'entendement, il s'en est tenu sur l'objet de la raison à des conceptions vagues et négatives : il a réduit l'inconditionné à une identité abstraite et sans différence ; le véritable infini n'est pas un simple au-delà du fini ; c'est l'infini qui contient le fini comme subordonné. — Pareillement, si Kant a fort justement remis en honneur l'Idée, en la distinguant des déterminations abstraites de l'entendement et des représentations sensibles, il a eu le tort de n'y faire correspondre qu'un devoir être, un *Sollen*, non l'être vrai et total dans sa réalité infinie.

Une partie essentielle de la doctrine kantienne de la raison, c'est la doctrine des antinomies. Vue profonde, d'avoir aperçu que ce sont les catégories qui par le développement ou l'expansion de leur contenu engendrent la contradiction ; mais solution bien

superficielle que celle qui est inspirée par cette idée que la contradiction est une tache qui ne doit pas souiller l'essence du monde, mais qui doit être réservée à la raison ; ainsi la raison est humiliée devant les choses, rendue responsable d'une prétendue absurdité que les choses ne comportent pas. Cependant, bien que Kant n'ait pas compris la signification positive des antinomies, bien qu'il en ait maladroitement restreint la liste et qu'il se soit servi pour établir la thèse et l'antithèse de simples apparences de preuves, il a tout de même pressenti qu'à la raison il appartenait d'affirmer l'unité réelle des déterminations que l'entendement maintient dans leur état de scission et d'opposition. Seulement cette unité, il ne l'a entendue que comme subjective et immédiate.

Où l'on voit bien à quel point Kant a réduit le rôle de la raison après avoir prétendu l'affermir, c'est dans la critique qu'il a faite de la preuve ontologique. Ce qui a contribué au succès de cette critique, c'est l'exemple qu'il a introduit pour montrer la différence de la pensée et de l'être. Envisagés dans leurs concepts, il n'y a aucune différence entre cent thalers réels et cent thalers possibles ; mais, pour celui qui les possède, la différence est réelle. Assurément rien n'est plus évident que cette proposition, que ce que je pense ou je me représente n'a pas une réalité par cela seul que je le pense ou que je me le représente : mais cela sans doute la philosophie spéculative ne l'ignore pas, et il est bien vrai que pour tout être fini l'existence et le concept sont deux. Laissant donc de côté un exemple grossier qui assimile cent thalers à un concept, disons que lorsqu'il s'agit de Dieu il s'agit d'autre chose que d'un concept fini ; on se trouve en face de ce qui est précisément et nécessairement l'unité de la pensée et de l'être, de ce qui ne peut être pensé que comme existant, de ce qui existe donc nécessairement. — Ainsi Kant a réduit la raison à une pure identité abstraite, il en a annulé par là l'inconditionnalité ; il en a fait un entendement vide.

La théorie de l'autonomie de la raison pratique est un des titres les plus glorieux de la philosophie kantienne ; mais, avec la doctrine de la moralité et du bonheur, avec la loi du devoir pour le devoir, on ne peut clore le système, et l'on reste, comme cela est arrivé à Fichte, dans le progrès d'un devoir être sans fin. — La *Critique du Jugement* par la représentation de l'entendement intuitif, de la finalité interne, paraît atteindre le principe de la vérité

systématique : mais l'idée de la séparation du concept et de la réalité est plus forte que ce pressentiment, qui n'aboutit à donner qu'une valeur subjective à ce qui est au contraire l'expression la plus objective de la nature de la pensée.

La troisième position de la pensée par rapport à l'objectivité est la science immédiate, telle que Jacobi l'a proclamée, — cette science dont le contenu est fourni par le sentiment, la croyance, l'intuition, science que Jacobi oppose à la pensée, qu'il dirige également contre la doctrine de Spinoza et contre la doctrine de Kant. C'est que Jacobi ne veut saisir la connaissance que comme une pensée qui parcourt une série de conditions, qui va d'un terme conditionné à un autre terme conditionné, où chaque condition devient une chose conditionnée, et ainsi de suite. Cela étant, connaître, c'est montrer un objet conditionné par un autre : d'où il résulte que Dieu, la liberté, l'être vrai et réel doivent échapper à ce mécanisme de conditions où est enfermée la connaissance. L'intérêt de cette philosophie, c'est de rétablir l'unité de la pensée et de son objet si fâcheusement méconnue ou détruite par les philosophies de l'entendement ; mais cette unité, la philosophie de la science immédiate la pose d'une façon arbitraire, qui ouvre la porte à toutes les suppositions et à toutes les fantaisies, tandis que la philosophie spéculative la fait résulter de la nature même de la pensée. Au surplus, la polémique de Jacobi contre la science médiate et contre l'usage de la pensée vient d'une fausse conception. D'une part, tout ce qui se donne comme immédiat est dans le fond le résultat d'une médiation ; il n'est que parce qu'il est devenu ; d'un autre côté, la pensée n'est pas seulement une faculté qui médiatise et conditionne ; c'est une faculté de connaître, d'achever la connaissance vraie. Ce qui manque à la science immédiate, telle que la revendique Jacobi, c'est la pensée, et ce qui manque à la pensée, telle que Jacobi la considère, c'est la méthode.

Au fond l'opposition de l'immédiat et du médiat, c'est une opposition que comprend et que surmonte la pensée infinie, entendue dans sa véritable nature. C'est-à-dire qu'avant tout on doit distinguer la pensée selon l'entendement de la pensée rationnelle. De la première sortent les déterminations finies et exclusives qui ne peuvent se poser qu'en s'opposant leurs contraires : la pensée vraie, qui est la pensée rationnelle, c'est l'affirmation contenue dans le passage des termes finis aux termes opposés et dans leur

conciliation. L'expression pensée infinie peut paraître singulière quand on s'est habitué à considérer que l'essence de la pensée c'est la pensée, c'est la détermination, la finitude ; mais dans le fond la pensée ne peut être qu'infinie. Car le fini se termine, pour ainsi dire, là où son contraire commence ; tandis que la pensée demeure en elle-même et ne peut avoir de contraire qui l'abolisse même provisoirement. La pensée n'est finie qu'autant qu'elle s'arrête aux déterminations limitées et qu'elle leur accorde la valeur de principes suprêmes. Au contraire, la pensée infinie ou spéculative n'est une pensée déterminée que tout autant qu'elle est en même temps pensée déterminante, pensée dont les déterminations sont ses propres déterminations, — qui par là posant la limite abolit l'imperfection qui lui est inhérente. — Pensée objective, analogue au νοῦς de Platon et à la νόησις d'Aristote, car elle est le principe qui met le monde en mouvement ; mais pensée subjective en ce qu'elle est la source de tout mouvement et en ce qu'elle doit se mouvoir elle-même.

(*A suivre.*) VICTOR DELBOS.

ÉTUDES CRITIQUES

A PROPOS DE L'ÉVOLUTION

DE LA

PENSÉE JURIDIQUE CONTEMPORAINE

On ne peut plus reprocher aujourd'hui aux juristes ni aux philosophes de se désintéresser des questions relatives à la méthode ou au fondement du droit[1]. Dans la première édition, parue en 1899, d'un livre qui fit date : *Méthodes d'interprétation et sources en droit privé positif*, M. F. Gény commençait par se plaindre de ce qu'il appelait alors « la défaveur actuelle des études juridiques » et de la pauvreté des recherches philosophiques sur la méthode qui leur convient. Combien les choses ont changé depuis vingt ans, c'est ce qu'on mesurera en voyant, en 1920, la seconde édition du même livre se compléter d'un important *épilogue* de près de 200 pages, consacré précisément à l'étude du « combat doctrinal pour la méthode juridique, en France et en Belgique, depuis 1899 » et à celle du mouvement du *freies Recht* en Allemagne et en Autriche. Il y a là une preuve de l'existence d'un courant d'idées très puissant en faveur d'une rénovation des principes de la science juridique ; et il n'est pas, en effet, un juriste notable de l'heure présente qui, entre les deux éditions du livre de

1. La présente étude a été écrite à l'occasion des livres suivants : François Gény, *Méthodes d'interprétation et sources en droit privé positif. Essai critique*, précédé d'une préface de R. Saleilles, 2e édition, revue et mise au courant. Paris, Lib. Génér. de Droit et de Jurispr., 1919, 2 vol. in. 8° de xxv-446 p. et 442 p. — Henri Capitant, *Introduction à l'étude du Droit civil*, 3e édit., Paris, Pedone, 1912, 1 vol. in. 8° xxiii-399 p. Les références ne comportant que des chiffres romains et ordinaires entre parenthèses, et sans auteur ni titre, renvoient à l'ouvrage de Gény.

M. Gény, ne soit venu dire son mot sur les questions de principe et de méthode. On sait, d'autre part, que M. Gény lui-même, en même temps qu'il rééditait et complétait son livre de 1899, publiait les deux premiers volumes d'un ouvrage qui doit en comporter quatre, et dont le titre révèle suffisamment l'objet : *Science et technique en droit privé positif*. Déjà, d'ailleurs, il avait indiqué, dans des études préliminaires[1] et qui jalonnaient le développement de sa pensée, l'idée générale qui domine ce dernier ouvrage, et qui consiste à distinguer, dans l'élaboration du droit, la part de la science et celle de la technique.

Sommes-nous en présence d'un pur et simple rajeunissement de l'ancienne philosophie du droit, discréditée depuis la diffusion de l'esprit positif et le règne de l'expérience? Pas précisément. Ce n'est point l'expérience qui est vaincue par un retour des anciennes conceptions aprioristiques, puisque c'est elle au contraire qui impose aujourd'hui, mais d'un point de vue nouveau, les mêmes problèmes théoriques qu'hier elle avait contribué à écarter. Notons, en effet, ceci qui est significatif : c'est autour de questions d'interprétation, c'est-à dire de nécessités d'expérience, que ces problèmes de nouveau surgissent. Expliquons cette particularité.

La codification du commencement du XIXe siècle avait eu pour effet naturel d'endormir les juristes et les philosophes d'un sommeil dogmatique. Les idées révolutionnaires qui avaient préparé l'œuvre des juristes napoléoniens ne tendaient à rien moins qu'à conférer à la loi une valeur universelle et absolue : c'était fini du règne de la pratique, de la coutume et de l'interprétation jurisprudentielles avec toutes les possibilités de changement et d'adaptation qu'elles recèlent. Désormais l'usage, expression imparfaite de l'habitude, est remplacé par la Loi, expression parfaite de la raison. Montesquieu avait écrit dans l'*Esprit des Lois* : « La loi en général est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples. » Cette raison législatrice, qui s'incarnait jadis dans le roi souverain absolu, la doctrine révolutionnaire va la placer dans la volonté générale

1. Cf. Gény, La technique législative dans la codification civile moderne, dans *Le Code civil : livre du Centenaire*, Paris, Rousseau, 1904, p. 989-1038 ; et Les procédés d'élaboration du droit civil, dans *Les Méthodes juridiques*, Paris, Giard et Brière 1910, p. 173-196. — Cf. encore, toujours du même : *Des droits sur les lettres missives étudiés principalement en vue du système postal français. Essai d'application d'une méthode critique d'interprétation*, Paris, Sirey, 1911, 2 vol. — Cf. enfin : La Conception générale du droit dans l'œuvre de Saleilles, dans *L'œuvre juridique* de Raymond Saleilles, Paris, Rousseau, 1914, p. 4-63.

non moins souveraine. Mais, si la source de la souveraineté de la loi change, sa nature ne change pas : elle reste absolue et complète. Dans ces conditions, il n'y a plus, quand la loi a parlé, rien à dire. Elle a tout réglé et prévu, au moins virtuellement ; en tout cas, elle est seule qualifiée pour prévoir et régler : on ne conçoit même pas la nécessité d'une interprétation, ni par conséquent d'une discussion des principes qui pourraient inspirer une interprétation. « Les juges de la nation, avait dit encore Montesquieu, ne sont que la bouche qui prononce les paroles de la loi, des êtres inanimés qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur. » C'est dans cet esprit que l'Assemblée Législative, par ses décrets des 16 et 27 août 1790, se réserve non seulement l'initiative mais encore l'interprétation des lois. C'est dans cet esprit encore qu'elle institue le référé législatif et assigne au Tribunal de Cassation ce rôle étroit dont, après 1837, ne se contentera décidément plus notre Cour de Cassation. Et Robespierre se charge d'accentuer ce privilège exclusif conféré à la loi lorsqu'il déclare : « Ce mot de jurisprudence doit être effacé de notre langue. Dans un État qui a une constitution, une législation, la jurisprudence des tribunaux n'est autre chose que la loi. Alors il y a toujours identité de jurisprudence. » Les légistes du Code ne sont sans doute pas aussi intransigeants. Ils ont eux-mêmes trop vécu dans la familiarité de la coutume et de la jurisprudence pour en pouvoir tout à fait oublier l'importance. Mais, quel que soit leur sens propre, — si admirablement aigu chez un Portalis par exemple, — de l'irréductible et imprévisible complexité de la vie, il n'en est pas moins vrai que la lettre de la loi qu'ils codifient va prendre, malgré eux et par la seule vertu de la codification, la valeur d'un absolu. La loi écrite, ce chef-d'œuvre nouveau, va s'imposer comme complète et parfaite. A plus forte raison la génération suivante, dont l'éducation juridique fut faite exclusivement sous l'influence de la codification, va-t-elle ne jurer que par le Code, et retrouver tout naturellement, pour le commenter, l'esprit dont les révolutionnaires étaient animés pour le préparer. M. Gény cite à ce sujet un mémoire bien significatif lu en 1841 à l'Académie des Sciences morales par Blondeau, doyen de la Faculté de Droit de Paris. Ce Blondeau n'admet de décisions juridiques que celles qui émanent strictement de la seule loi, et il n'assigne pas à la jurisprudence un rôle moins effacé ni moins passif que ne faisaient Montesquieu et Robespierre.

Or cet esprit de légalité strict devient classique. On le retrouve chez Aubry et Rau, chez Laurent, chez Demolombe. Pour eux, la loi suffit à tout : il ne s'agit que de savoir en découvrir le sens en retrouvant la volonté du législateur ; et la loi étant ainsi conçue comme un dogme immuable, infaillible et suffisant, l'interprétation n'est plus qu'une exégèse. Privée d'initiative, de liberté, elle n'a pas à se demander sur quels principes se fonder. Elle ne saurait donc faire naître de philosophie du droit. Servante de la loi, elle n'a qu'à chercher la meilleure façon de se plier à ses dogmes. Au lendemain de la codification, les choses peuvent aller ainsi parce que les besoins de la vie sont précisément ceux que vient de satisfaire le législateur. Et c'est pour les juristes le sommeil dogmatique dont nous avons parlé. On explique. On commente. On fait ce qu'on appelle des *Cours de Code Napoléon*. Pas de difficulté, pas d'exigences imprévues de la pratique. Donc pas d'inquiétude critique, pas de réflexion philosophique.

Mais vienne le jour où la société se transforme, où le travail se spécialise, où la production s'industrialise, où la main-d'œuvre se concentre dans les villes et se constitue en classe, mille relations nouvelles et d'une complexité déconcertante surgissent ; et alors naît dans l'esprit de l'interprète embarrassé l'inquiétude qui va devenir féconde. On s'aperçoit que le Code est absolu et les faits relatifs : et si le Code apparaît comme parfois impuissant et insuffisant, il faut bien rechercher une méthode nouvelle d'interprétation qui permette d'adapter la loi à la vie, et de régler juridiquement des situations que le législateur n'avait pas soupçonnées. Mais comment se guider dans cette recherche et quelles directions donner au juge aux prises avec des faits nouveaux ? Pour le savoir il faut bien réfléchir sur la nature, les sources et le but du droit, sur l'essence et la portée de la loi. Et l'on comprend maintenant pourquoi ce sont aujourd'hui les questions d'interprétation qui imposent sous une forme nouvelle et très urgente une philosophie du droit. Ce n'est pas sans raison qu'en 1899 M. Gény intitule *Méthode d'interprétation* un livre qui est une étude théorique et philosophique et qui est aussi l'un des signes de l'orientation nouvelle.

Le livre et le titre répondent bien, en effet, à une inquiétude générale de l'interprétation exégétique désemparée. Saleilles tient à le proclamer pour expliquer la préface qu'il donne à M. Gény :

« Si j'ai cédé, écrit-il, au désir qui m'était exprimé, c'est qu'il était nécessaire que quelqu'un se présentât au nom de cette collectivité anonyme qui attendait quelque chose et qui avait à dire sa reconnaissance pour la première tentative vraiment scientifique faite en vue de lui donner satisfaction. C'est qu'en effet le premier et déjà le plus sûr profit d'une œuvre de ce genre est de nous avoir délivrés d'une équivoque qui entravait terriblement les progrès de la science... Voici près d'un siècle que nous vivons sur le malentendu d'une fiction qui a produit tous les avantages qu'elle était destinée à procurer, et dont, depuis quelque temps, nous ne sentons plus que les inconvénients. Il faut enfin revenir à la réalité. La fiction était de croire non pas précisément que la loi suffisait à tout... mais que la jurisprudence et également la doctrine, en interprétant la loi, ne se plaçaient qu'au point de vue d'une recherche de volonté et qu'elles ne faisaient que tirer les solutions logiques qu'eût acceptées le législateur. » Saleilles remarque avec raison que cette prétention n'était légitime que dans la mesure où les conditions sociales ne changeaient pas. A l'heure où il écrivait elles avaient changé et montré, déclarait-il, « que le libre jeu des volontés ne suffisait pas à tout, que le contrat allait perdre de sa suprématie ou de son monopole, et que, en dehors du libre contrat, il y avait place pour des créations juridiques nées d'une éclosion coutumière et spontanée, inspirées par un sentiment de justice et d'équité, par je ne sais quelle intelligence d'une solidarité plus étroite et plus complète par où les individualités, si jalouses qu'elles soient de leur indépendance, dussent arriver à se soumettre à l'empire de certaines lois générales dominant de haut le libre jeu de leurs relations juridiques avec les autres ».

On ne saurait mieux dire, et ces lignes pourraient servir d'épigraphe à une étude de tout le mouvement qui a réveillé, à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe, la jurisprudence et la doctrine françaises, et remis en honneur parmi les juristes les études théoriques et la réflexion philosophique. De même que de la « libre recherche » de M. Gény, elles nous font comprendre l'esprit du droit objectif de M. Duguit, du droit institutionnel de M. Hauriou, du droit commun législatif de M. Lambert, du droit croyance collective de M. Em. Lévy, du droit solidariste de MM. Léon Bourgeois et Bouglé, sans parler de ce droit associatif et social que Saleilles lui-même s'est efforcé de déterminer comme formant, à côté du

droit individuel et en harmonie avec lui, le contenu essentiel et irréductible d'un droit naturel renouvelé au contact de l'expérience et de l'histoire. Le procès du droit strictement individualiste et de son interprétation formelle est vraiment ouvert : nous avons entendu hier proclamer *La vie du droit et l'impuissance des lois*. Aujourd'hui on nous crie *La Révolte des faits contre le Code*[1]. Les études théoriques d'introduction au Code civil deviennent courantes, qu'elles s'appellent *Notions fondamentales du droit privé* avec M. Demogue, *Introduction à l'étude du droit civil* avec M. Capitant, ou *la Définition du droit* avec M. Lévy-Ullmann.

Comment donc concevoir le droit pour trouver les moyens de l'adapter au monde nouveau? C'est la question que l'on ne peut pas ne pas poser si l'on veut permettre au juge d'exercer sa fonction, et fonder une pratique stable.

Sans doute la nécessité est si impérieuse que le droit a bien dû spontanément commencer à se plier à la vie.

La doctrine et la jurisprudence, nous dit, en effet, Saleilles dans la préface déjà citée, ont fait et font chaque jour œuvre de progrès social. Mais, ajoute-t-il, « elles font tout cela sans se l'avouer, même en prétendant, pour le principe seulement, qu'elles ne le font pas. A les entendre, elles ne font qu'interpréter la volonté stricte du législateur de 1804, que consacrer les solutions qu'il aurait voulu faire prévaloir ». Agir ainsi, n'est-ce pas perpétuer la fiction et l'équivoque. Il importe donc enfin de savoir clairement à quoi l'on tend et par quels moyens, et, abandonnant la superstition de la loi écrite, de poser le problème en toute franchise.

Et tel avait bien été le mérite de M. Gény en 1899, avec la première édition de sa *Méthode d'interprétation*. La critique vigoureuse qu'il commençait par formuler de la méthode traditionnelle était nécessaire. Elle est restée actuelle au point qu'il a pu la réimprimer dans sa seconde édition sans presque aucun changement, et qu'on peut la relire sans la trouver vieillie. Prenons-en pour preuve l'examen de conscience suivant, qui date de vingt ans et qui n'est pas inutile aujourd'hui encore : « Avons-nous su interpréter non seulement la loi, mais le droit immanent dont la loi n'est après tout que la révélation imparfaite?... N'avons-nous pas dénaturé, sous prétexte de l'approfondir, la pensée du législateur? N'avons-nous pas exagéré sa puissance et sa mission tout en limitant

1. Gaston Morin. Paris, Grasset, 1 vol. in-12, xv-254 pages.

arbitrairement nos sources d'investigation, soit en diminuant le rôle de l'interprète, savant ou juge? N'avons-nous pas trop souvent aussi cédé à la séduction d'une logique décevante pour oublier les réalités de la vie et leurs exigences? » De telles questions sont si peu périmées que M. Morin, l'auteur d'un livre que nous avons cité plus haut : *La Révolte des faits contre le Code*, juge encore utile de les poser en 1920, et voici dans quels termes : « L'élasticité des mots et des formules a une limite. Un moment arrive où le vin nouveau fait éclater les vieilles outres. Alors doivent apparaître dans les langues les néologismes et dans le droit les lois nouvelles. Si le législateur néglige d'intervenir, il se produit dans l'évolution un moment critique où l'incohérence est complète entre les formules juridiques et la réalité, où la vie pour ainsi dire se rebelle contre les formules qui prétendent l'enfermer. La société entre en contradiction avec elle-même. C'est la crise de l'heure présente. » Et c'est précisément à cette crise que les deux auteurs cherchent des remèdes, l'un dans une nouvelle conception de la tâche de l'interprète, l'autre dans l'organisation d'un droit corporatif. Tous les deux dénoncent les insuffisances du système classique qu'ils attaquent, l'un dans sa conception de la loi et de l'interprétation, l'autre dans son individualisme excessif.

Attachons-nous principalement à l'effort du premier, à cause de sa portée plus générale. Il tend tout d'abord à combattre, avons-nous dit, la méthode traditionnelle, celle qui, par fétichisme de la légalité, exclut la coutume et l'équité, et qui procède d'un dogme au nom impressionnant : *la plénitude logiquement nécessaire de la législation écrite*. De ce dogme la méthode en question déduit comme conséquence cette interprétation exégétique dont nous avons parlé plus haut, et qui demande à tous les artifices de la logique et de la construction abstraite d'extraire de l'os législatif une intarissable moelle. Contre pareille prétention, M. Gény s'acharne, et l'on pense que cet âpre et inlassable critique sera l'instant d'après le plus audacieux et le plus libre des novateurs. On s'attend à ne plus rien retrouver chez lui de la tradition qu'il a détruite; et l'on n'est certes pas tenté de croire que les critiques qu'il énonce si fortement se retournent contre lui. C'est cependant ce qui arrive : beaucoup de tradition survit chez lui, et plus d'une arme tombe de ses mains dans celles de ses adversaires pour se retourner contre lui.

A la méthode traditionnelle, il fait entre autres reproches celui de mener à un dangereux subjectivisme : « Tout en semblant s'attacher fidèlement à la loi et à la pensée qui l'a inspirée, la méthode traditionnelle laisse place en particulier au subjectivisme le plus désordonné... Quand il faut découvrir au législateur une pensée qu'il n'a pas fait connaître, que peut-être il n'a point conçue, que souvent même il n'a pu avoir, l'interprète se trouve amené par la force des choses à substituer son idée propre à celle dont la représentation lui manque. On en revient à l'interprétation tendancieuse des anciens juristes de Rome, sans la justifier par l'unité des vues et le but d'une constante adaptation du droit aux besoins sociaux. De telle sorte que, sous le prétexte de mieux respecter la loi, on en pervertit l'essence. Et c'est ainsi que, chez les jurisconsultes qui affichent la plus scrupuleuse vénération pour le texte législatif, on rencontre parfois des idées absolument personnelles, attribuées audacieusement au législateur. Cette dénaturation de la loi ne serait que demi-mal, à mon gré, si elle était avouée et ouvertement pratiquée. Mais ce qui en fait le principal danger, c'est l'hypocrisie qui la couvre » (I, 67). Une note de la seconde édition précise que ce reproche de subjectivisme vise en particulier le célèbre civiliste Laurent. Mais M. Gény à son tour n'est pas à l'abri d'un pareil reproche. Si c'est au nom de son sens propre que l'interprète traditionnel finit par forcer le texte de la loi, tout en faisant profession de le respecter, c'est au nom de son sens propre aussi que l'interprète selon le cœur de M. Gény prétend, par sa libre recherche, découvrir et exprimer ce qu'il appelle le « juste objectif ». Cela est aisé à établir.

Sans doute M. Gény va lui-même au devant du reproche de subjectivisme, puisqu'après l'avoir adressé à l'école de Laurent il déclare : « Ne serait-il pas non seulement plus sincère, mais mieux adapté aussi au but supérieur de l'élaboration du droit positif, de reconnaître aux conceptions subjectives leur vrai caractère et de leur laisser dans le domaine de l'interprétation le champ d'application qui leur est dû ? » (I, 67.) Ainsi il peut répondre que c'est sciemment qu'il fait une part au subjectivisme, mais qu'il lui fait, lui, une part limitée et définie à l'avance. L'autorité intangible de la loi ne courra avec lui aucun risque : « Si large qu'on veuille faire la part de l'indépendance individuelle au regard de l'autocratie de la volonté générale, il n'est pas douteux, pour ce qui est de

l'interprète, que la première règle de son activité consiste en une soumission entière à la loi qui se dresse devant lui comme la barrière suprême écartant *a priori*, sur les points qu'elle a fixés, tout jugement personnel, toute appréciation tendant à faire échec, dans son application positive, à la solution consacrée d'en haut et pour tous. Aussi ne songé-je nullement à mettre en question ici soit l'importance de la loi écrite comme source de droit positif, soit la nécessité de sa suprématie. Mais, en reconnaissant l'autorité légitime de la loi positive, il faut se garder d'en excéder le domaine. Et c'est en ce point, à propos de cette question de compétence, que la méthode traditionnelle me paraît avoir fait fausse route »(I, 71). Nous retrouvons des déclarations analogues en maints passages des deux éditions (cf. I, 207).

Voilà qui est entendu : M. Gény — et il est le premier à le déclarer, — ne désire nullement favoriser l'arbitraire, ni donner l'occàsion au subjectivisme de déborder.

Mais son point de vue n'implique-t-il pas indécision et confusion sinon peut-être contradiction? L'attachement que l'auteur conserve à la conception de la loi envisagée comme volonté stricte du législateur ne fait-il pas échec au développement logique de son propre désir d'émancipation ? M. Maxime Leroy [1] a déjà émis cette crainte dans son livre sur la nature et le fondement de la loi. Etudiant, en effet, dans l'un des chapitres de ce livre, les conceptions doctrinales de la loi, il a fort bien relevé le caractère ambigu de la théorie de M. Gény. Il montre que ceux qui ont réclamé pour la jurisprudence et la doctrine un droit de libre interprétation ont vu le danger couru par la Loi ; et que, pour cette raison, ils n'ont pas poussé cette liberté jusqu'à son extrême conséquence. Mais, demande M. Maxime Leroy, que vaut cette réserve ?

Que signifie d'accorder à l'interprète la liberté au nom des changements sociaux dont elle est un des agents, tout en lui faisant une règle de respecter la lettre des textes ? Les décisions de la jurisprudence, les formules doctrinales sont l'évolution elle-même. Elles sont les éléments de la transformation du droit et des institutions. Et M. Maxime Leroy remarque qu'en lisant M. Gény on se pose la même question qu'à propos des ouvrages religieux d'Ed. Le Roy et de Sabatier, on se demande ce qui les empêche d'aller jusqu'au

1. Maxime Leroy. La Loi (*Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*. Paris, 1908).

bout de leurs principes de liberté. Toutes ces remarques de M. Maxime Leroy sont justes. Il est certain, en effet, que la pensée de M. Gény donne une impression d'indécision lorsqu'on le voit proclamer si haut l'insuffisance de la loi et la nécessité de la libre recherche scientifique, et cependant opposer à cette liberté de la recherche la barrière d'une loi intransigeante, qui, là où elle n'est pas muette et incapable par conséquent d'entraver la liberté du juge, s'impose à lui comme la règle la plus rigide. Nous avons vu plus haut, en effet, que l'autorité de la loi est un obstacle aux écarts du subjectivisme : M. Gény n'admet pas qu'on la fasse plier lorsqu'elle s'est une fois formellement exprimée. La conclusion en forme de résumé général qu'il a ajoutée à la seconde édition de son livre insiste sur ce point : elle souligne l'erreur de ceux qui ne voient dans la loi qu'une formule que chaque génération de juristes lègue à la suivante, à charge de l'assouplir, comme s'il importait seulement de l'adapter à la pratique présente et pas du tout de respecter son sens initial. « En soi la loi est l'expression d'une volonté émanée d'un homme ou d'un groupe d'hommes à la lumière de leur intelligence. Par suite et pour lui assurer toute son efficacité, on la doit interpréter suivant la volonté intelligente qui l'a produite, et en se plaçant au moment où elle a été formulée. Aucun autre critérium n'est applicable si on veut rester fidèle à la nature de la loi et maintenir ses avantages techniques. Notamment l'on ne saurait admettre que la loi une fois formée constitue une entité indépendante qui se détacherait de la pensée de son auteur et se se développerait à part, suivant un sort propre, de façon que sa signification pût changer au gré des circonstances ambiantes et de l'évolution de la vie sociale » (II, 405-406).

On voit la difficulté : frein contre le subjectivisme, cette autorité formelle ne va-t-elle pas devenir en même temps une gêne pour la libre recherche ?

Reste une explication de cette difficulté : c'est que cette conception si étroitement conservatrice de la loi soit destinée à mieux faire éclater l'insuffisance de la stricte légalité ; qu'elle vise non certes à compromettre sa valeur, mais à marquer ses limites. Si, en effet, la loi écrite est d'interprétation stricte, si elle n'est pas susceptible d'adaptation, il faut bien que, hors de son domaine, la libre recherche soit souveraine. Faute de quoi on irait contre une prescription formelle du Code lui-même qui défend au juge de lais-

ser aucune difficulté sans solution. Ecoutons M. Gény : « Le *jus scriptum* peut-il dans notre état social et constitutionnel suffire à une révélation du droit?... Ne découvrirons-nous pas au contraire dans la nature et le mode d'action de la loi écrite des lacunes ou des bornes essentielles qui ouvriraient une place nécessaire soit à d'autres sources du droit telles que la coutume, soit du moins à l'intervention de la libre recherche scientifique en vue d'une élaboration du système juridique capable de satisfaire à tous les besoins de la vie sociale ? » (I, 113.) Et encore : « En restreignant par une stricte interprétation la portée des décisions légales, j'aboutis à ouvrir la voie à d'autres sources plus souples ou à réserver des questions plus nombreuses à une interprétation simplement dominée par les principes de toute recherche scientifique. Et c'est ainsi que, m'associant pleinement à cette idée que « le droit doit avant tout satisfaire aux nécessités de la vie juridique actuelle », bien loin de condamner la plupart des solutions auxquelles notre jurisprudence ou notre récente doctrine ont prétendu parvenir par la voie de l'interprétation des textes, j'élargirais au contraire le champ des éléments de solution, toutes les fois du moins que je n'apercevrais pas dans le texte l'indice d'une volonté législative certaine que je tiens pour infranchissable, et qu'il n'est, à mon sens, ni licite, ni digne d'éluder ou de dénaturer en faussant une pensée qui s'impose » (I, 267). Ainsi la raideur de la loi et la souplesse de la recherche règnent dans des domaines séparés. Cependant est-il sûr que tout conflit soit évité ? Et, même en l'admettant, trouvera-t-on normal que le même juge, suivant qu'il opère ou non dans le champ de la loi, ait à témoigner d'une mentalité radicalement différente. C'est le système de la cloison étanche et comme la transposition du dualisme de la raison et de la foi. M. Gény apparaît comme un croyant très libre, mais libre seulement en dehors du domaine de sa foi.

Qu'il veuille sa liberté limitée, cela est au demeurant tout à fait certain après le dernier texte que nous avons cité, et c'est aussi bien pourquoi il se croit fondé, ainsi que nous l'avons vu, à repousser énergiquement l'accusation de subjectivisme. Plus précisément et parce qu'en effet il limite sa liberté, il y aura un subjectivisme qu'il revendiquera : celui de la recherche libre, et un autre qu'il désavouera. Le subjectivisme qu'il désavoue, c'est celui qui lui paraît mener à l'anarchisme, celui qui ne s'inspire

que du caprice. C'est celui qui n'aperçoit pas ses bornes dans l'autorité du texte et ne se soucie d'aucune méthode pour discipliner sa liberté. Il ne faudrait pas que l'on crût que la libre recherche menât aux fantaisies du « bon juge ». M. Gény estime donc nécessaire d'ajouter à sa seconde édition un long chapitre sur le cas fameux du président Magnaud : « Si l'on prétendait, y déclare-t-il, tirer argument de l'expérience fournie par cette crise d'impressionnisme judiciaire contre les méthodes critiques d'interprétation du droit, il faudrait d'abord remarquer que ni le président Magnaud ni les autres magistrats imprégnés du même esprit ne se sont appuyés sur la critique scientifique de l'interprétation traditionnelle. Tout nous autorise à croire qu'ils l'ont totalement ignorée. L'eussent-ils connue, leurs tendances primesautières, sentimentales et simplistes les auraient sans doute détournés de doctines forcément complexes et pleines de réserves. Dira-t-on que, malgré tout, l'excès de ces jurisprudences subjectives suffit à montrer le danger des systèmes qui abandonnent si peu que ce soit la direction rigide de la loi étayée d'une stricte logique ? Il est clair que l'objection ne porte pas du moment qu'elle ne peut alléguer en exemple que des jurisprudences débridées, insoucieuses *a priori* de suppléer par des éléments nouveaux aux appuis formels qu'elles abandonnent... Tel a été en définitive l'enseignement décisif du phénomène Magnaud. On en peut conclure, je crois, que tous les épisodes du même genre, s'ils condamnent nettement, par leurs résultats, un système de jurisprudence de pur sentiment, n'apportent aucun témoignage sérieux contre les doctrines méthodologiques qui, sans négliger aucun des éléments aptes à élucider les délicats problèmes du droit, fondent avant tout celui-ci sur la science, et en soumettent la mise en œuvre à une technique constituée suivant ses exigences intimes » (II, 305-307). Concluons donc que le « bon juge » n'est que la caricature et non le portrait de celui qui pratique la libre recherche préconisée par M. Gény.

Toutefois il s'en faut que cette conclusion suffise à lever toute difficulté, car ce qui est délicat, c'est beaucoup moins de distinguer l'interprétation de M. Gény d'une jurisprudence fantaisiste, que de marquer ses rapports exacts avec la loi, soit qu'elle doive la respecter, ou la déclarer insuffisante et la compléter. Il faut ici bien pénétrer le fond de la pensée de M. Gény, et, pour comprendre

les controverses qu'elles a suscitées, rappeler quelle position il prenait vis-à-vis de la loi, dans sa première édition. Cette position, ainsi qu'on a déjà pu l'entrevoir plus haut, est très particulière : tout en combattant en effet la conception traditionnelle de l'interprétation, M. Gény reste un partisan très convaincu de la conception la plus traditionnelle de la Loi. Il est donc, tout compte fait, beaucoup moins novateur qu'il ne semble au premier abord. Le texte de la loi a pour lui une valeur aussi absolue que pour qui que ce soit, bien qu'il en proscrive toute extension par déduction, construction ou analogie. La loi ne lui paraît pas suffisante en ce sens qu'elle ne prévoit pas tout ; mais, en revanche, il la déclare suffisante pour tout ce qu'elle a prévu. Si donc il limite l'étendue de son autorité, il en respecte toute l'intensité. Et voilà pourquoi, si on le voit s'associer à toutes les critiques adressées à l'interprétation traditionnelle, on ne le voit jamais suivre les auteurs de ces critiques lorsqu'ils concluent à une adaptation, à un assouplissement de la loi proprement dite, et qu'ils la détachent de la volonté du législateur, pour l'ériger en une formule indépendante d'adéquation à la vie. Compléter la loi par autre chose, mais ne pas la transformer en autre chose qu'elle-même, prôner la liberté du juge mais ne pas sacrifier l'autorité du texte, voilà sa conclusion.

Mais, dira-t-on, si la valeur de la loi en tant que telle est ainsi posée comme un dogme, comment proclamer l'insuffisance de cette même loi et pourquoi des prémisses traditionnelles ne pas tirer les conclusions traditionnelles? C'est pour les raisons suivantes : 1° La loi est incomplète en raison même de son origine humaine et incapable de fournir à elle seule toutes les solutions que requiert l'ordre juridique. La tradition a trop oublié que Portalis lui-même l'avait admirablement compris et souligné dans un texte qui est d'autant plus digne d'être médité qu'il a été écrit en pleine codification : « Quoi que l'on fasse, déclarait sa prévoyante sagesse, les lois positives ne sauraient jamais entièrement remplacer l'usage de la raison naturelle... Une foule de choses sont donc abandonnées nécessairement à l'empire de l'usage, à la discussion des hommes instruits, à l'arbitrage des juges. L'office de la loi est de fixer par de grandes vues des maximes générales du droit, d'établir des principes féconds en conséquences et non de descendre dans le détail des questions qui peuvent naître sur chaque matière. C'est

au magistrat et au jurisconsulte, pénétrés de l'esprit général des lois, à en diriger l'application » (cité par Gény, I, 99). — 2° La loi se traduit par des formules à contours précis et dont on n'a par conséquent pas le droit d'exagérer l'élasticité. Elle ne prescrit que ce qu'elle exprime : « La velléité législative qui n'a pas su prendre conscience d'elle-même, se fixer en une volonté précise puis se traduire dans le texte authentique de la loi demeure non avenue pour l'interprète, et ne peut entrer en ligne dans l'application du droit positif » (I, 120). — 3° La méthode de construction abstraite et de déduction logique qui a prétendu étendre artificiellement et en vertu de pures fictions le champ d'application du texte écrit a fait faillite. Ce point est de première importance. En effet, une foule de conceptions pures, issues de la construction logique et faussement dotées d'une réalité objective, ont servi de prétexte à des pseudo-lois qui ont fini par s'incorporer à la loi elle-même. Ainsi s'est singulièrement accrue cette influence néfaste de l'élément légal qui est toute l'erreur de la méthode traditionnelle. Il faut donc savoir distinguer l'emploi légitime de l'analyse de l'emploi illégitime de la construction[1]. L'analyse, par exemple, montre que tous les droits privés se ramènent à des avantages qui finalement profitent aux personnes. Elle recherche donc les sujets des droits : et rien de plus juste. Mais ce qui cesse de l'être, c'est ce que fait la construction dogmatique : partant de là, elle tient pour objectivement nécessaire le principe *a priori* que tout droit implique à titre de support une personne actuellement existante, et elle s'engage dans toutes les difficultés et subtilités de la théorie des personnes morales. De même l'analyse des droits relatifs au patrimoine et de leurs conditions dégénère, chez Aubry et Rau, par exemple, en une construction artificielle : la notion soi-disant objective du patrimoine[2].

D'une façon générale, M. Gény, après Ihering, grand précurseur en cette critique, montre que la construction juridique « non contente de décomposer les rapports de droit en leurs éléments simples, en vue d'en pénétrer la substance intime et profonde, isole ces éléments de la réalité, et les jette dans le moule de la construction juridique, pour en tirer des entités indépendantes des faits et se

1. Cf. t. I, p. 127, 131, 176, et note 1, 191, etc.

2. On notera que M. Capitant, par exemple, a fini par abandonner une pareille construction, à laquelle il s'était d'abord rallié.

mouvant dans l'abstraction pure » (I, 144) (cf. I, 190). Il faut donc ramener la construction technique à son véritable rôle. Sur ce point, il convient d'attendre les développements annoncés du tome III du nouvel ouvrage de M. Gény sur la science et la technique. Faute d'une telle critique de la nature et de la portée de la technique, il est arrivé ceci : « En substituant aux éléments vraiment substantiels de la vie du droit, aux motifs moraux, psychologiques, économiques, politiques et sociaux qui animent le monde juridique des notions techniques abstraites froides et vides de réalité féconde, notre interprétation s'est fait un système tout entier en formules et en catégories pures ; et, combiné avec l'excès d'influence attribué à la codification moderne, ce système a rendu la jurisprudence scientifique non pas seulement stérile, mais souvent même irrémédiablement rebelle aux progrès » (I, 149).

Ainsi, en dépit de toutes les constructions logiques destinées à l'étendre et à la féconder, on n'échappe pas à la conclusion que la loi proprement dite ne suffit pas à régir et à prévoir toutes les situations de la réalité. De même que la liberté du juge a des bornes, l'autorité de la loi, stricte là où elle a été effectivement et clairement formulée, ne l'est pas hors de là : elle a donc, elle aussi, des limites qui sont précisément celles au delà desquelles se meut la liberté de l'interprète. L'auteur attache une telle importance à cette démonstration qu'il l'a reprise, dans la seconde édition, en quelques pages supplémentaires (I, 193 à 203) plus synthétiques et plus condensées, mais qui n'ajoutent cependant rien d'essentiel aux arguments précédents.

On s'explique dès lors la position prise par M. Gény. D'une part, il admet, la loi ne suffisant pas à tout, qu'elle puisse être supplée par d'autres sources de droit que nous aurons à préciser. D'autre part, admettant ainsi des sources de droit complémentaires de la loi, il échappe, précisément pour cette raison, à la gageure de soutenir que la loi doive suffire à tout, et à la nécessité de forcer son sens autant que sa lettre pour l'adapter coûte que coûte. Et c'est par là que s'explique sa conception très dogmatique et conservatrice de la loi proprement dite, et son exigence d'une interprétation stricte accompagnant son éclatante revendication de liberté.

A quelles sources donc autres que la loi peut-on demander la révélation du droit ? C'est la question capitale, et c'est en effet celle

qui a soulevé les plus vives discussions et valu à M. Gény le plus de critiques. Cette question, il la résout quant à lui au profit de cette « libre recherche scientifique, » dont nous avons déjà parlé, et en faisant une place certaine, mais peu considérable, à la coutume et aussi réduite que possible à la jurisprudence.

Parlons d'abord de la coutume. M. Gény ne lui reconnait qu'une valeur de fait, puisqu'il admet que théoriquement une bonne codification devrait l'exclure. Il voit entre la coutume et la loi une différence de nature et les oppose comme le parfait à l'imparfait. Toutefois, comme nous ne vivons, hélas! que dans un monde imparfait, il daigne réserver à côté du fauteuil définitif de la loi un strapontin provisoire à la coutume. C'est donc seulement après des réserves de principe qu'il la qualifie « source irrécusable de droit positif ». Elle va jouer le rôle ingrat de parent pauvre ; et encore ne le jouera-t-elle qu'à de sévères conditions.

M. Gény nous la présente comme « un ensemble de faits révélant un sentiment juridique » (I, 320). Elle est donc fait et sentiment ; elle comprend deux éléments : l'un matériel (usage), l'autre intellectuel (*opinio necessitatis*). Et nous reconnaissons là la théorie que M. Lambert a si violemment combattue sous le nom de théorie romano-canonique. Par le fait que la coutume implique un sentiment juridique commun, elle ne peut éclore et prospérer qu'en des groupes très cohérents fermés aux influences extérieures et « trouvant dans leur homogénéité même les éléments de cette conviction d'ensemble qui impose ses décisions à tous » (I, 325). Par opposition à la codification plus adaptée aux réglementations d'état, la coutume demeure en effet au sein de la nation « en des groupes de personnes qui, sans jouir d'une autonomie corporatrice proprement dite, s'uniraient, dans un sentiment juridique commun, sur le terrain de leurs intérêts » Ainsi naissent les coutumes agricoles, industrielles et commerciales surtout La loi elle-même, d'ailleurs, en consacre quelques-unes en matière de droit privé (art. 663, 671, 674, 1648 du Code civil français). M. Gény, n'ayant point méconnu ces articles non plus que les usages en particulier commerciaux auxquels nous venons de faire allusion, croit avoir suffisamment répondu par anticipation aux objections de M. Lambert, qui lui a reproché, après sa première édition, de faire trop peu de place à la coutume (I, p. 329, note de la 2e édit.).

Mais comment justifier une telle coutume ? Plusieurs théories ont été proposées. Les Romains et les glossateurs ont fait de la coutume une loi tacitement consentie. L'Ecole historique l'a considérée comme une révélation immédiate et spontanée de la conscience commune et lui a donné la même origine qu'à la loi proprement dite. M. Gény propose à son tour pour la légitimer les raisons que voici : 1° la sécurité des intérêts privés, la stabilité du droit individuel et le besoin d'égalité exigent qu'une règle accréditée par un long usage avec le caractère d'obligation juridique s'impose à l'égal d'une loi à l'activité de tous ; 2° l'autorité de la coutume correspond à un sentiment profond de la nature humaine, le respect des ancêtres et de leurs usages ; 3° la coutume, supposant par définition l'assentiment des intéressés, se fonde par là même sur la volonté générale. Voilà comment, d'après M. Gény, la puissance de la coutume juridique réside « dans la nature des choses ». On aperçoit ce qu'il prend et ce qu'il laisse des deux théories précédentes. D'ailleurs, il a pris soin de l'indiquer lui-même : « Ayant rejeté, déclare-t-il, les convictions trop idéalistes des coryphées de l'Ecole historique, je ne saurais demander pour la reconnaissance de la coutume une conviction juridique du peuple au sens où l'entendaient Puchta et Savigny. Suivant eux, cette conviction juridique devait apparaître comme la traduction nécessaire de la conscience du droit supposé immanent à l'âme du peuple. Elle représentait donc un état de conscience général à peu près insaisissable à la constatation ou à la preuve. L'élément psychologique de la coutume tel que je l'entends est une chose beaucoup plus simple. Il se rattache directement à l'usage qu'il spécifie et consiste, chez ceux qui le pratiquent, dans le sentiment qu'ils agissent en vertu d'une règle non exprimée, s'imposant à eux comme règle de droit objectif » (I, 363). Demandera-t-on comment reconnaître un tel sentiment qui, lui aussi, peut, après tout, rester souvent équivoque. M. Gény nous répond qu'il existera « quand une pratique se sera établie à la suite d'une interprétation usuelle issue d'une jurisprudence solidement assise ou d'une doctrine à peu près unanime ». Remarquons en passant qu'une telle réponse ne nous prépare guère à comprendre l'excessive et étroite sévérité de M. Gény vis-à-vis de la jurisprudence, non plus que ses objections entêtées à ceux qui, comme MM. Planiol, Lambert ou Bartin, proposent d'étendre son rôle légiférant. Nous aurons plus loin à

tirer parti de cette remarque. Pour le moment poursuivons. Après avoir montré dans quelle mesure M. Gény s'inspire de l'École historique, demandons-lui comment il se distingue des glossateurs : « Les deux éléments qui viennent d'être dégagés, l'usage et le sentiment de nécessité juridique, me paraissent autant suffisants que nécessaires pour constituer une coutume imposant sa décision à l'interprète. Et notamment je ne crois pas qu'on y doive joindre l'exigence d'une approbation tacite et même, d'une tolérance facile à présumer de la part des pouvoirs publics, à qui la constitution confie la mission formelle de légiférer ou de maintenir l'exécution de la loi... Cette exigence ne trouve aucun appui dans ce qui nous a paru être le fondement vrai de la coutume. Car, du moment que la coutume se présente comme indépendante de la loi écrite, je n'aperçois pas sur quel motif on prétendrait la subordonner à l'assentiment du législateur » (I, 364-365).

On pourrait croire que cette indépendance proclamée de la coutume va la porter au même rang que la loi dans la hiérarchie des sources du droit : il n'en est rien. M. Gény attribue d'autorité une suprématie absolue à la loi, suprématie qu'il ne prétend pas justifier théoriquement, mais d'un point de vue historique et sociologique (cf. I, 408). Il voudra donc maintenir toute sa valeur à la coutume qui complète ou interprète et développe la loi, et condamner celle qui la contrarie ouvertement. Cette dernière solution n'a pas de quoi surprendre. N'y arrive-t-on pas beaucoup plus naturellement en partant de ce principe combattu par M. Gény et que nous croyons vrai : il y a une identité foncière et une différence seulement d'élaboration et de précision entre la coutume et la loi; et l'intermédiaire qui assure la continuité entre l'une et l'autre source est la jurisprudence?

Enfin c'est précisément à propos du rôle de la jurisprudence, dont il nous reste maintenant à parler, qu'apparaît le caractère étroit, autoritaire et timide en même temps, de la conception de M. Gény. Sur cette question, d'ailleurs, sa pensée est singulièrement fuyante, et les distinctions subtiles qu'il accumule n'empêchent pas que ses diverses déclarations soient souvent difficiles à concilier entre elles. Cela est si vrai que c'est sur ce point surtout que M. Gény a été pris à partie après la première édition de son livre, et sur ce point aussi qu'il est revenu lui-même avec le plus de soin et d'arguments nouveaux dans la seconde. Et d'abord, il commence,

dans l'une et l'autre édition, par poser la question de la façon précisément qui convient le moins si l'on veut arriver à justifier le rôle de la jurisprudence tel qu'il apparaît de plus en plus dans notre régime juridique et social contemporain. Pouvoir prétorien, arrêts de règlement : voilà certes des formules traditionnelles et tranchées, et il est bien facile de dire qu'elle sont condamnées par notre droit constitutionnel. M. Gény nous ayant cité toutes ses références constitutionnelles (II, 35), nous déclare solennellement : « L'autorité judiciaire ne peut, en France, rien entreprendre sur la fonction législative. D'où résulte, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de l'annoncer (dont acte en effet, au tome I, p. 211), que les décisions des tribunaux, de quelque ordre que ce soit, n'ont pas le pouvoir d'émettre une règle générale qui prétend s'imposer, à titre abstrait, en dehors de l'espèce pour laquelle elle serait légitimement formulée... Tel est chez nous le principe absolu. Et c'est pour mieux assurer l'exécution de ce principe que nos lois ont rigoureusement interdit la pratique, si utile pourtant à bien des égards, des arrêts de règlement » (II, 35, 36). Eh bien, n'en déplaise à M. Gény, il est pourtant certain que, en fait et malgré la majesté des principes constitutionnels, et sans le vouloir peut-être mais en tout cas avec une féconde inconscience, l'autorité judiciaire a, suivant l'expression de M. Gény lui-même, « entrepris sur la fonction législative ». Et, s'il n'en était pas ainsi, comment pourrait-on vivre, avec un code qui n'est pas d'aujourd'hui, la vie d'aujourd'hui ? En principe, il n'y a pas d'arrêts de règlement. En fait, c'est comme s'il y en avait. Et les plaideurs le savent bien qui ne s'obstinent pas à lutter contre une jurisprudence qu'ils voient se fixer. Et la Cour de Cassation n'est-elle pas, elle aussi, complice, en venant consacrer certaines solutions jurisprudentielles ? On sait qu'en cas de seconde cassation basée sur les mêmes motifs que la première et prononcée toutes chambres réunies, le tribunal, saisi par nouveau renvoi, est obligé de prononcer dans le même sens que la Cour suprême. M. Gény a beau nous dire que cette obligation elle-même ne vise que l'espèce en cause, il n'en est pas moins vrai qu'en cas de similitude d'espèce personne ne songera plus à plaider, et que cette espèce, soumise à l'épreuve suprême, va devenir un type. Et, sans aller même jusqu'à cette haute consécration, il est impossible que la loi d'imitation ne fonc-

tionne pas de cour à cour, et qu'ainsi une jurisprudence de fait ne tende à s'établir qui régisse la pratique d'une façon tout à fait analogue aux fameux arrêts de règlement.

Et si, d'ailleurs, l'imitation agit ainsi, ce n'est pas sans qu'il y ait une raison extérieure à elle et plus profonde qu'elle. Les solutions d'espèces analogues ne sont contagieuses qu'autant qu'elles correspondent en effet à un sentiment général qui prédispose chaque individu à les accepter. Les décisions des tribunaux, si conformes qu'elles s'appliquent à être à la lettre du code, sont cependant avant tout dociles, dans leurs inconscientes inspirations, à ce sentiment général d'équité de leur époque. Il y a des courants jurisprudentiels qui naissent et grossissent au fur et à mesure que notre sentiment du juste se développe et s'affine. Et, si ces courants ont tous leur source commune et nécessaire dans la loi, ils reçoivent, après avoir jailli de son sein, de nombreux affluents. Certains même peut-être peuvent ne se rattacher aux eaux de la source commune qu'indirectement et par des canaux construits après coup.

Dans ces conditions, rien ne sert de distinguer avec M. Gény entre la liberté d'interprétation reconnue à la jurisprudence et la force obligatoire refusée à ses jugements, car, si la seconde n'est pas, si l'on peut dire, innée comme la première, c'est-à-dire reconnue par la loi, elle peut être acquise de la façon empirique que nous avons indiquée, et le résultat est le même. Quant à opposer à cette adaptation jurisprudentielle l'obstacle de la loi constitutionnelle, il y a là une sorte de cercle vicieux. Car cette adaptation consistant par définition à suppléer à l'impuissance de la loi, elle ne peut se réaliser, cela est clair, qu'en tournant de quelque façon la loi, tant juridique que constitutionnelle.

Si l'on conçoit ainsi le rôle de la jurisprudence, on aperçoit comment elle peut collaborer avec la coutume non pas pour lutter contre la loi à la nature foncière de laquelle nous ne songeons plus à l'opposer, mais pour l'adapter et la compléter, et, en l'adaptant et la complétant, pour l'aider à se renouveler elle-même, dans de périodiques codifications qui soient précisément la mise au point et la fixation provisoires des tâtonnements conjugués de la jurisprudence et de la coutume.

C'est assez dire que nous prenons parti pour M. Lambert dans la querelle Lambert-Gény relative à la nature et au rôle respectif

de la coutume et de la jurisprudence. M. Gény, dans sa première édition, affectait de prendre à peine au sérieux le mouvement en faveur de la jurisprudence. Il ne pouvait passer sous silence cependant certaines manifestations très caractéristiques. Il citait donc bien la préface des *Etudes sur le régime dotal* de M. Bartin, où l'on trouve cette déclaration fort nette : « Il est faux que la codification arrête l'évolution du droit... L'évolution du droit est un phénomène universel dont les conditions et le caractère varient seulement suivant qu'elle se produit sous un régime de codification ou en dehors de la codification. Dans l'un et l'autre cas, on peut dire avec raison que le juge ne borne pas son rôle à celui d'un pur interprète : il participe réellement à la confection de la loi civile. Dans ces conditions, il y a une histoire possible de la jurisprudence et des institutions qu'elle fait mouvoir. » M. Gény citait encore, dans le même sens, les tentatives de MM. Lambert, Souchon, Saleilles (cf. II, 41 à 43), mais il refusait d'y voir autre chose que des ballons d'essai.

Une note de la seconde édition (II, 45, note 1) doit venir remettre les choses au point : « Depuis 1899, déclare-t-elle, le problème de la valeur de la jurisprudence pour la création même du droit positif a été poursuivi en un mouvement doctrinal fortement accentué, dont les principaux protagonistes ont été, avec des vues à certains égards divergentes, M. Planiol et M. Lambert. » Une autre note (I, 364, note 2) et toute une partie de l'épilogue de la même seconde édition sont destinées à discuter la valeur de ce mouvement.

Il y a, en effet, une tendance très marquée de toute une partie de de la doctrine contemporaine à attribuer à la jurisprudence un rôle très actif qui la fait l'auxiliaire et l'annonciatrice de la codification. C'est M. Planiol, qui vient assigner à la jurisprudence la même fonction de fait que nous avons nous-même cru devoir lui attribuer plus haut contre M. Gény : « Le pouvoir judiciaire, lisons-nous dans le célèbre *Traité de droit civil*, n'est jamais lié par sa jurisprudence antérieure ; mais, en fait, il s'y conforme le plus souvent, et la stabilité de ses décisions équivaut pour les particuliers à l'existence d'une législation obligatoire ; on est bien obligé de se conformer aux décisions de justice, si on ne veut pas voir annuler un contrat et perdre parfois des sommes considérables. »

Même note très judicieuse et presque dans les mêmes termes

chez M. Capitant, dans l'ouvrage que nous avions signalé en tête de cet article. M. Capitant pose le principe précisément que M. Gény veut prendre à la lettre : le législateur fait la loi, le juge l'applique. Il semble résulter de ce principe de séparation des pouvoirs que jamais la pratique judiciaire ne donnera naissance à une règle de droit. Mais M. Capitant ajoute, comme M. Planiol, qu'il y a cependant à tenir compte d'une loi naturelle qui fait participer les tribunaux, dans une certaine mesure, à la création du droit. Et il explique à son tour qu'il se forme une jurisprudence de fait sur certaines questions ; et qu'alors cette jurisprudence, consacrée par la Cour suprême, fait loi. Or, et c'est là le point capital, cette jurisprudence n'a pas seulement pour fonction d'interpréter la loi, elle la complète et la corrige, et fait aussi bel et bien œuvre proprement législative. Ce n'est plus d'une simple extension de la volonté du législateur qu'il s'agit, mais vraiment d'une solution indépendante et propre. On a vu, par exemple, la jurisprudence, malgré l'article 340 du Code civil qui interdisait la recherche de la paternité, condamner le séducteur à payer des dommages et intérêts à la fille séduite en réparation du préjudice causé, et reconnaître la validité de l'engagement pris par le père dans un acte sous seing privé, et le plus souvent par une simple lettre, de pourvoir aux besoins de l'enfant (Capitant, Introd., 3e édit., p. 31, note 1). Et, remarque le même auteur, « le phénomène est encore bien plus frappant quand il s'agit de résoudre les difficultés que soulève la conclusion de nouvelles opérations juridiques engendrées par les modification qui s'opèrent dans les conditions économiques du milieu social et non encore prévues par le législateur. Le juge n'interprète plus, il crée le droit ». Et il conclut enfin, en plein accord avec le point de vue que nous avons proposé : « Le droit qui naît ainsi de l'accumulation des décisions particulières se rapproche très sensiblement du droit coutumier par ses caractères. Comme lui, il subit une longue et lente élaboration, et le moment précis où il prend naissance est difficile à constater. S'il est malaisé de dire quand un usage est définitivement implanté, il l'est encore bien plus de déterminer l'instant où cessent les oscillations de la jurisprudence. Enfin il présente aussi les avantages du droit coutumier. Comme ce dernier, c'est un droit vivant, issu du commerce juridique, né de la lutte des intérêts en présence, éprouvé par une suite d'applications à des rapports divers, moulé

sur le vif, après une série d'expériences et par suite bien adapté aux situations qu'il doit régler. »

Voici maintenant une adhésion d'historien à cette théorie de civilistes en faveur d'un quasi-pouvoir prétorien de la jurisprudence[1]. C'est celle de M. Lambert, qui s'efforce, en effet, de montrer, en étudiant une foule de législations diverses, que la théorie dite romano-canonique de la coutume est fausse : que la jurisprudence, sous ses diverses formes historiques, a toujours joué, à côté de la conscience populaire, un rôle actif dans l'élaboration du droit, et que la coutume n'existerait même pas si des décisions de justice ne venaient la révéler et la préciser. Il ne faut pas voir, montre-t-il, dans les décisions de la jurisprudence révélatrices de la coutume un simple enregistrement d'un droit préexistant. Il ne faut pas les croire impuissantes à en changer la nature, alors qu'en réalité dans notre moyen âge, comme partout ailleurs, elles ont été l'un des facteurs essentiels de la coutume proprement dite. Si des textes semblent dire que la jurisprudence élabore et d'autres seulement qu'elle enregistre, cela tient à la nature même du droit coutumier qui implique un cercle vicieux. Le juge doit appliquer la coutume, mais, pour l'appliquer, il faut qu'il la connaisse, et elle n'est connue que du jour où il l'a appliquée. D'après M. Lambert, le droit coutumier ressemble fort à la roue décrite par Anatole France dans le *Puits de Sainte-Claire* : « Le juriste et le sociologue doivent, en effet, renoncer à le contempler à l'état de repos ; il ne s'y trouve jamais. Mais sa marche, d'abord timide et hésitante, n'acquiert la vitesse que sous l'action décisive de la jurisprudence. Pendant sa période de préparation, avant la consécration judiciaire, il se meut assez lentement pour que les éléments variés dont il se compose restent perceptibles. Il nous offre alors le spectacle de la lutte impitoyable pour la vie et du choc brutal des intérêts... Si, dans ce noir et attristant tableau des passions et des convoitises humaines, on découvre quelques traits de lumière et d'harmonie : le libre jeu des conventions et des volontés individuelles créant la pratique des affaires, l'usage des honnêtes gens, les convenances sociales, etc., il est impossible, de

1. Cf. LAMBERT, Etudes de droit commun législatif. Introduction, et une réforme nécessaire des études de droit civil (Extr. de la *Revue intern. de l'Enseignement*). Et dans le même sens : MEYNIAL, Compte rendu du livre de M. Gény (*Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1901, p. 340) ; LANGLOIS, *Essai sur le pouvoir prétorien de la jurisprudence*, Thèse de Caen, 1907.

quelque façon qu'on combine ces traits, d'en former une figure qui réponde au signalement de la coutume tel que l'établissent les Pandectistes. Mais, quand la jurisprudence, communiquant sa propre énergie au droit coutumier en voie d'explosion, en a brusquement accéléré la marche, les fils aux couleurs multiples dont est ourdie la trame de la coutume cessent d'être visibles... Alors seulement, quand la répétition de plus en plus rapide d'une série de décisions judiciaires uniformes a si bien fixé la jurisprudence que les plaideurs perdent l'espoir de l'ébranler, se dégage autour de la coutume, nous en voilant les humiliantes réalités, une auréole d'unanimité faite de l'adhésion enthousiaste des vainqueurs, de la résignation forcée et du sentiment d'impuissance des vaincus. Les défenseurs de la doctrine romano-canonique ne commencant à observer la coutume qu'à partir de ce moment ne comprennent plus qu'une règle que protègent le respect et l'acceptation universelles des intéressés ait jamais pu avoir besoin du secours de la jurisprudence pour triompher des résistances de ceux des membres du groupe social auxquels elle impose un sacrifice. Impuissants à pénétrer derrière les apparences la cause qui les a produites, ils ne perçoivent pas plus l'influence exercée par la pratique judiciaire que le saint homme Giovanni n'eût perçu le mouvement de la roue de la vérité et les couleurs variées qui y étaient peintes, s'il avait attendu pour la contempler que sa marche eût pris assez de rapidité pour donner la sensation de l'immobilité et de la blancheur uniforme. »

De cette conception de M. Lambert il résulte, d'autre part, que, si la pratique réfléchie de la jurisprudence intervient ainsi nécessairement dans la formation de la coutume, celle-ci n'est plus la chose inconsciente et collective que veut M. Gény. Et dès lors, il est illégitime de l'opposer comme telle à la Législation, qui, seule, représenterait la réflexion et la volonté. Législation et coutume mêlent également le donné et le construit. Il est faux de croire que l'une jaillisse spontanément du concret, tandis que l'autre taillerait artificiellement dans l'abstrait. La réalité s'impose à l'une comme à l'autre. L'histoire n'est-elle pas là d'ailleurs pour nous montrer qu'elles ne se sont dissociées que fort tardivement? « Ce qui est vrai, nous dit M. Lambert, c'est que, si les mêmes éléments entrent dans la composition du droit législatif et du droit coutumier, ils n'y entrent pas pour les mêmes parts, et que les propor-

tions se différencient de plus en plus à mesure qu'on se rapproche des périodes de haute culture aujourd'hui ; — mais il n'en a pas toujours été ainsi : le législateur et la jurisprudence accomplissent leur tâche commune par des procédés divers. La jurisprudence travaille d'une façon plus décousue, plus fragmentaire, moins systématique. Elle dissimule ses créations sous l'apparence fallacieuse d'une consécration ou d'une application du droit préexistant » (802-804).

Mais, en dépit de ces vues nouvelles et si décidément favorables au pouvoir législatif de la jurisprudence, M. Gény a cru devoir maintenir dans sa seconde édition sa position ancienne, et en accentuer presque l'intransigeance. Il ajoute, en effet, à ses objections d'ordre constitutionnel que nous avons rencontrées plus haut des raisons de fait. La première, c'est que M. Lambert en exigeant, pour consacrer la coutume, le sceau de décisions judiciaires, restreint arbitrairement son champ d'application : ne peut-il pas exister, en effet, des pratiques purement extrajudiciaires qui soient assez bien établies par elles-mêmes pour valoir comme coutumes ? La seconde, c'est qu'il semble dangereux d'assimiler à une source propre du droit positif des décisions de juges qui sont soumises à des fluctuations incontestables : « On nous dit bien, déclare M. Gény (II, 265), que pareille mobilité est de l'essence de la coutume dont elle constitue un mérite capital. Mais si je puis admettre cela d'une pratique à la mouvance nécessairement lente et progressive, parce qu'elle repose sur l'usage et la conviction des intéressés, j'y résiste tout à fait quand je vois la règle de droit exposée à toute l'insécurité dont la menacent les sautes brusques et déconcertantes d'opinion inévitables dans un petit groupe d'hommes (les juges) qui apprécient de haut les intérêts d'autrui. »

Et voilà ainsi que reparaît, au terme comme au début de notre étude, le grand grief de subjectivisme que chacun des deux partis prétend opposer à l'autre. Quelle est donc finalement la conception de la loi et de l'interprétation qui y échappe le mieux ? Celle de M. Gény, nous le savons, ne voit dans la loi que l'expression formelle de la volonté du législateur ; elle l'interprète donc strictement comme telle, la déclare absolue mais incomplète, et la complète un peu par la coutume, et bien davantage par la libre recherche. Et nous savons bien que M. Gény croit sa position

parfaitement objective. Nous savons bien par maints passages et encore par une affirmation de sa toute dernière conclusion (II, 407) que la libre appréciation du juge selon son cœur, du juge dont le président Magnaud n'est que la dangereuse caricature, « ne doit pas s'exercer arbitrairement, mais conformément au type d'un législateur idéal, suivant des directions objectives que lui fourniront d'abord la science et subsidiairement la technique propre du droit ». J'ai essayé de montrer ailleurs [1], et à propos précisément du dernier ouvrage de M. Gény, *Science et Technique*, qu'il prend le mot science dans un sens équivoque, et au total singulièrement peu objectif, et qu'il présente comme une donnée scientifique et positive l'affirmation purement métaphysique d'une essence objective du juste, sorte de réalité platonicienne constituant la substance de l' « irréductible droit naturel ». En dépit donc des garanties évidentes d'objectivité et de sécurité, au point de vue individuel, que présente sa conception rigide de la loi, elle apparaît comme la plus arbitraire.

On objectera que s'éloigner de l'interprétation stricte, qu'oublier volontairement l'intention du législateur ou du contractant, pour ne plus voir dans leur volonté une fois déclarée qu'une formule objective existant en dehors d'eux, ne sont pas choses sans danger. Cela est vrai, mais le danger est fécond. Car l'assouplissement du texte qu'une telle méthode implique, et que M. Gény condamne si formellement (II, 249-252), c'est l'adaptation quotidienne à la vie. Et, si c'est la jurisprudence dans son ensemble, éclairée bien entendu par la doctrine et secondée par la coutume, qui est chargée de cette adaptation, elle pourra l'opérer d'une façon beaucoup plus objective que le libre interprète du droit naturel. Non seulement, en effet, elle est pénétrée à la fois du sentiment d'équité qui est celui de son temps et des exigences de la pratique dont les litiges lui sont soumis, mais encore elle représente un large champ d'expérience. Son travail plus collectif en est plus objectif : il s'établit spontanément une jurisprudence moyenne, périodiquement consacrée, sur une seule espèce sans doute mais avec l'autorité d'un type, par la cour suprême. Et des juristes précisément que M. Gény a combattus, M. Lambert et surtout Saleilles ont cherché à systématiser et à objectiver cette œuvre accomplie par

1. Cf. G. Davy, L'Idéalisme et les conceptions réalistes du droit (*Rev. philos.*, 1920, p. 350-365).

la jurisprudence. Pour cela, ils se sont efforcés d'élargir encore son champ et de retrouver dans l'universalité du droit comparé l'autorité que M. Gény cherche dans l'absolu du droit naturel.

Le droit apparaît de ce point de vue nouveau non plus comme une entité abstraite ou comme une création artificielle figée aussitôt que créée, mais comme une idée vivante, comme un phénomène social dont l'évolution constante est favorisée par le progrès de toutes les civilisations de même espèce. On retrouve alors, comme principe directeur de la législation et de l'interprétation, une nouvelle forme de droit naturel dont Saleilles empruntait la formule à Stammler, mais auquel, sous ce nom emprunté de *droit naturel à contenu variable*, il donnait des traits originaux. La conception qu'il proposait demande à être précisée et élargie, dégagée peut-être de certaines contradictions. Mais elle contient du moins une indication féconde. Elle signifie que l'âme du droit a son histoire. Il faut donc demander à l'histoire au prix de quels tâtonnements elle est parvenue à la façonner. Mais cette histoire se poursuit. Le présent prépare des traits nouveaux pour l'avenir ; et c'est dans l'argile souple de notre jurisprudence quotidienne, et plus généralement des jurisprudences comparées, que s'ébauche l'idéal qui sera demain fixé dans le marbre de la loi.

GEORGES DAVY.

QUESTIONS PRATIQUES

FAUT-IL REVISER LA CONSTITUTION ?

Voici de nouveau posée devant le pays la question de la revision constitutionnelle.

A vrai dire, depuis l'armistice, et bien que l'attention publique se soit attachée surtout aux négociations diplomatiques qui ont précédé et suivi la signature des traités de paix, cette question n'a jamais cessé, sinon de préoccuper l'opinion, du moins de lui être présentée par des publicistes de talent comme la question essentielle de l'heure. Ce fut, l'avouerons-nous? l'un de nos étonnements au retour de la guerre. Nous étions obsédés déjà par les difficultés sans précédents, — et qu'aujourd'hui encore nos gouvernants ne semblent pas regarder en face, — de notre situation financière. Nous savions ou nous soupçonnions les prodigalités et les gaspillages qu'avaient rendus possibles l'absence prolongée de tout budget, la multiplication des emprunts, l'émission sans limites des bons de la défense, la prodigieuse diffusion du papier-monnaie. Nous avions le sentiment que nous vivions économiquement, — financièrement surtout, — dans le factice, et nous nous demandions avec inquiétude, avec angoisse, comment nous reprendrions pied dans le réel, comment nous établirions notre bilan, comment nous réglerions nos comptes. Et nous avions l'idée que ce serait pour les années qui venaient la principale question de notre politique intérieure, presque la seule. Ne dominait-elle pas tout le problème économique et pour une bonne part aussi le problème social et le problème moral? N'est-ce point par une fiscalité hardie, — et dure aux profiteurs de la catastrophe, — qu'on rétablirait peu à peu l'équilibre dans les choses et dans les esprits, qu'on atténuerait progressive-

ment une crise de vie chère aggravée jour après jour par une inflation fiduciaire démesurée, qu'on supprimerait le plus grave mobile de ces revendications ouvrières provoquées moins par les privations subies que par le scandale étalé des nouvelles richesses, qu'on dissiperait enfin l'amertume restée au cœur des combattants revenus de si loin — et de si haut — pour assister au spectacle des appétits déchaînés et des rapines impunies? Et voilà que des hommes d'une incontestable bonne foi, qui voulaient « organiser la démocratie[1] », refaire la France, « la plus grande France », laissant au second plan la question financière, ou même, comme Probus dans son programme minimum, écartant de parti pris toute discussion sur le problème fiscal[2], noûs demandaient de concentrer nos efforts de réformateurs sur quoi? sur la revision de la constitution! Dans quelle mesure les ministres dépendraient-ils du président ou du Parlement? Seraient-ils ou ne seraient-ils pas choisis parmi les députés? Comment enfin garantirait-on la « séparation des pouvoirs »? Voilà le grand mot prononcé. C'est par la séparation des pouvoirs, nous ne nous en étions pas doutés, qu'on réparerait nos ruines, qu'on remplirait nos coffres et qu'on assurerait dans la paix reconquise les destinées glorieuses de la patrie. Et quelque chose de cette superstition juridique et de cet appétit d'autorité personnelle apparaissait, avec plus de mesure sans doute, dans le programme de cette *Ligue civique*[3] qui groupait, dans le mol apaisement de l'Union sacrée, propice aux abdications inconscientes, toute une pléiade de républicains incontestés et d'intellectuels éminents. Et c'était encore la même thèse, agrémentée d'injures sans fin contre « les politiciens », qui éclatait dans les pamphlets passionnés[4] et les invectives démagogiques de Lysis.

1. Association « France », pour l'organisation de la Démocratie, ou Association Nationale pour l'organisation de la Démocratie — A. N. O. D. — Voir surtout Probus, *La plus grande France*, Paris, Colin.

2. Voir le discours-programme prononcé par Probus à l'Assemblée constitutive de l'A. N. O. D. le 1er décembre 1918.

3. Parmi les griefs reprochables à nos institutions gouvernementales, la *Ligue civique* place en première ligne « l'effacement systématique du Président ». Elle maintient la responsabilité des ministres devant le Parlement, au moins en ce qu'elle n'en demande pas explicitement la suppression, mais elle souhaite que les ministres soient choisis hors du Parlement. (Voir *Bulletin* nº 8, avril 1919.)

4. Ce jugement s'applique à l'œuvre de Lysis comme journaliste et, si l'on veut, à son livre sur *l'Erreur Française* (Paris, 1918), et ne doit pas faire oublier ce qu'il y avait d'excellent dans sa campagne d'avant-guerre *contre l'oligarchie financière*, et aussi partiellement, dans son petit livre de 1917 : *Vers la Démocratie nouvelle*.

Nous en étions là aux élections générales du 16 novembre. Il n'est pas certain que le problème financier ait préoccupé les électeurs autant qu'il eût fallu. On leur avait tant répété que « les Boches payeraient » ! Et puis le problème est ardu, prête mal aux effets oratoires; et c'est un mauvais thème électoral que l'évocation sans réticence des sacrifices nécessaires. Mais, si l'on ne parla pas assez des impôts, on parla moins encore de la revision constitutionnelle. On vota contre le Bolchevisme; que nos extrémistes fassent leur *mea culpa*. On ne vota point pour augmenter les pouvoirs du Président. Le parti de *la Démocratie nouvelle*, en dépit des sommes dépensées, ne fit point élire de candidats. Et si Probus put après le scrutin faire le compte dans l'*Opinion*[1] de ceux des nouveaux élus qui avaient adhéré partiellement ou totalement à son programme, si leur nombre n'est point négligeable, s'il s'en est trouvé dans presque tous les partis, et s'il est particulièrement flatteur pour l'organisateur de l'A. N. O. D. et particulièrement intéressant pour nous de relever aujourd'hui parmi les noms des adhérents « sans aucune réserve » ceux de MM. Millerand, Barrès et de leurs camarades de liste, il n'en est pas moins vrai qu'à l'époque cette adhésion fut pour peu de chose dans le chiffre des voix obtenues par les candidats victorieux. C'est peut-être un signe de l'état de l'opinion que *le Temps*[2], rendant compte de la fameuse réunion de Ba-Ta-Clan, où le futur Président de la République exposa le programme du « bloc national », ne consacra que quelques lignes d'un résumé sommaire aux passages de ce discours historique qui visaient les réformes constitutionnelles. Manifestement l'attention des électeurs, même dans les milieux bourgeois et doctrinaires, où le grand journal du soir recrute ses plus fidèles lecteurs, ne se passionnait pas pour la séparation des pouvoirs. Dirai-je que, dans le département où j'ai pu suivre de près la bataille électorale, le seul candidat battu de la liste de droite, le plus distingué du reste, fut celui qui avait entrepris la tâche d'exposer de réunions en réunions les idées de *la Démocratie nouvelle* sur la réforme politique. Et lorsque, après le scrutin, qui consacrait la victoire du bloc national, il fallut choisir un successeur à M. Poincaré, n'est-il pas caractéristique encore qu'en dépit de la popularité alors éclatante de M. Clemenceau l'Assemblée nationale, inquiète, semble-t-il, de ce qu'il pouvait y avoir

1. *Opinion* du 23 novembre 1919.
2. *Le Temps* du 9 novembre 1919.

d'un peu « personnel » dans les attitudes de l'ardent vieil homme, ait porté son choix sur le candidat dont la parfaite correction parlementaire semblait garantir le mieux l'application normale, sans heurts et sans secousses, d'un régime, dont Paul Deschanel paraissait incarner les traditions tant par ses origines de fils de proscrit de l'Empire que par la haute impartialité, toute pénétrée d'intelligence patriotique, avec laquelle il avait présidé pendant tant d'années aux débats passionnés des partis.

Les mois passèrent. Et il apparut qu'il n'était plus question de la revision constitutionnelle.

Aussi bien les événements ne semblaient pas militer en faveur des solutions préconisées par nos nouveaux Sieyès.

Déjà on pouvait, à juste titre, trouver paradoxal de proposer à la République victorieuse, comme conclusion du formidable conflit où venaient de s'effondrer devant ses armées l'autocratie du Kaiser, d'adopter dans quelques-unes de ses dispositions essentielles la constitution du vaincu. Des ministres nommés par le chef de l'État et ne dépendant que de lui, demeurant au pouvoir en dépit des votes hostiles du Parlement, n'était-ce pas le système même qu'avait pratiqué Guillaume II, conformément à la constitution de l'Empire, jusqu'au jour où, sentant venir la défaite, quelques semaines avant l'armistice, il s'était décidé à faire un pas dans la direction de ce régime parlementaire qu'il était d'usage de bafouer outre-Rhin et de dénoncer comme la source de toute faiblesse et de toute corruption ? Donc, avant de partir pour l'exil, l'orgueilleux seigneur de la guerre avait dû faire appel aux chefs des principales fractions du Reichstag pour remplacer les hauts fonctionnaires dont il avait fait jusqu'alors ses ministres et se résigner à donner aux élus du peuple quelque chose de cette influence directe sur le gouvernement, de cette action sur le pouvoir exécutif, qu'ils avaient progressivement conquise en Angleterre et en France. Et c'est le moment que choisissait Probus pour demander que, chez nous, les ministres soient « pris hors des Chambres » et rendus « responsables devant le Président de la République », devant lui seulement. On s'imaginait demeurer suffisamment républicain dès lors qu'on confiait le pouvoir exécutif à un président élu et non à un monarque héréditaire. Ne cherchons pas si ce n'était pas là confondre l'essence avec l'accident, et s'il n'y aurait pas plus de véritable esprit républicain dans une libre monarchie, comme l'Angleterre, que dans la

république d'autorité qu'on nous vante. Admettons que l'absence d'un monarque héréditaire suffise à rendre illusoire toute comparaison entre l'Allemagne d'hier et la France rêvée par nos néo-démocrates. Aussi bien n'est-ce pas vers l'Allemagne qu'on nous demandait de porter nos regards. Guillaume II était compromettant, Wilson rayonnait alors dans toute sa gloire. Ce sont les États-Unis qui devaient nous servir de modèle. N'était-ce pas une République, la plus grande République du monde, et celle peut-être où l'on a le plus profondément le sens et le souci de la liberté ? Et cependant le Président parlait là-bas au nom de tout le peuple et agissait avec une indépendance et une autorité qui dépassaient celles de bien des monarques. Qu'objectait-on insidieusement la débâcle de l'empire allemand ? Les morts sont morts. C'est l'Amérique de la victoire qu'on nous proposait en exemple. « A l'exemple des États-Unis [1], » écrivait Probus en toutes lettres, et l'argument semblait sans réplique.

Il paraît aujourd'hui moins bon.

Sans doute y avait-il déjà dans cet engouement d'hier à l'égard de la constitution américaine une singulière méconnaissance des différences capitales qui séparent l'organisation politique des deux pays. Eût-il été ce qu'on imaginait, le pouvoir personnel du Président n'eût pu avoir là-bas les dangers que des expériences douloureuses nous ont appris en France à prévoir et à redouter. Peut-on oublier que les États-Unis ne sont pas un État, mais, comme leur nom l'indique, une fédération d'États, que chaque État a son administration, ses tribunaux, sa police, sa législature, son exécutif, que presque tous les services de notre ministère de l'Intérieur appartiennent là-bas aux gouvernements locaux, que les gouverneurs sont élus directement par le peuple de chaque État, par le même suffrage à peu près universel que la législature, que le gouvernement central, président ou congrès, n'a sur eux aucune autorité, qu'il n'a sur la vie intérieure de chaque État que des droits d'intervention extrêmement limités et d'ailleurs étroitement définis par le pacte fédéral [2] ? Que nous voilà loin de nos dépar-

1. En tête de son programme minimum, nous trouvons en grosses lettres *séparation des pouvoirs*, puis, « organisation des pouvoirs : les ministres pris hors des Chambres et rendus responsables devant le Président de la République, à l'exemple des États-Unis ». Nous tenons de Probus lui-même ce que cette partie du programme est à ses yeux l'essentiel.

2. Voir sur tout ceci : BRYCE. *La République Américaine*, trad. franc., 2e édition, Paris, 1911, t. II.

tements si étroitement dirigés par l'autorité centrale sous la haute surveillance des préfets. Le pouvoir central, là-bas, n'a pas de préfets. Les gouverneurs ne dépendent pas de lui, mais du peuple qui les élit. Ajouterai-je qu'il n'a pas d'armée, que le militarisme est inconnu en Amérique, et qu'ainsi, comme le note quelque part Boutmy, dix généraux ont pu être élus présidents sans que la liberté courût le moindre péril, parce que « ce n'étaient plus alors des épées, ce n'étaient que des fourreaux[1] ». Dirai-je enfin, en pensant au passé plus qu'au présent, je l'espère, que les églises là-bas sont libres et se plaisent à la liberté. Qu'eût pu faire Louis-Napoléon, sans préfets, sans armée et sans prêtres ?

Ainsi le Président peut avoir en Amérique des pouvoirs quasi souverains : les libertés locales opposent à tout empiètement une infranchissable barrière. Mais il y a plus, le Président des États-Unis est bien loin d'avoir les pouvoirs absolus qu'on lui prête, ou qu'on lui prêtait l'an dernier. C'est ici que l'ignorance de notre opinion publique et peut-être celle de quelques-uns de nos gouvernants fut énorme. Les conséquences en pèsent encore assez lourdement sur notre vie nationale !...

N'est-il pas étrange, en effet, que ce président dont on nous vantait la toute-puissance soit le seul parmi les chefs de gouvernement qui n'ait pas réussi à faire ratifier par son Parlement ce traité de Versailles à la rédaction duquel il avait si activement collaboré[2] ? Cette Société des Nations qu'il avait présentée aux peuples meurtris en de magnifiques formules et qui semblait devoir être le sublime cadeau de l'Amérique à l'humanité nouvelle, il a fallu que la France, que M. Léon Bourgeois, qui fut au moins son parrain, la recueillît comme une enfant malingre, et c'est sans l'Amérique qu'il essaie aujourd'hui de la faire survivre vaille que vaille, frappée peut-être d'une impotence irrémédiable par cette grande désertion. Je sais bien que le président Wilson est tombé brusquement malade au milieu même de l'ardente campagne qu'il avait entreprise pour faire partager son opinion par les masses et forcer les résistances sénatoriales. C'est une tragique infortune dont l'humanité entière porte le poids. Mais il reste qu'en dépit de la séparation des pouvoirs, dont on veut aller chercher là-bas le modèle, le président des États-Unis d'Amérique n'a pas, — avec ou sans ses ministres, — ce

1. Boutmy, *Etudes de droit constitutionnel*, p. 166.
2. Ces lignes furent écrites avant l'élection de M. Harding.

droit de négocier les traités que notre Constitution de 1875 donne au Président de la République française. Notre Président peut engager le pays par quelque traité secret sans que nos députés soient ni consultés ni même avertis. Et dans les cas mêmes, limitativement énumérés, où le traité doit être ratifié par les Chambres, celles-ci n'ont que le droit de voter sur l'ensemble, elles n'en peuvent modifier les clauses, elles disent oui ou non, elles ne sont point partie dans les négociations. M. Clemenceau, on s'en souvient, l'a rappelé l'an dernier avec quelque hauteur à ceux de nos parlementaires qui l'oubliaient. Il en est autrement en Amérique. Le Président des États-Unis ne peut négocier un traité sans le Sénat ; celui-ci garde à toute époque son droit d'amendement, et il a suffisamment montré qu'il entendait en user. C'est qu'en dépit de la séparation des pouvoirs, plus complète sur ce point chez nous que là-bas, ô Probus, le sénat américain n'est pas seulement et ne fut pas surtout à l'origine un corps législatif, c'est un « comité exécutif » placé auprès du Président non seulement pour contrôler ses actes, mais pour collaborer avec lui dans la nomination des hauts fonctionnaires et plus spécialement dans la direction de la politique extérieure. Ici encore on oubliait que les États-Unis ne sont pas un État, mais une fédération d'États, que les sénateurs furent à l'origine les délégués, ou, si l'on veut, les plénipotentiaires de ces États, et qu'ils veulent être consultés explicitement dans toutes les questions qui engagent les intérêts vitaux de leur pays.

Ce sont choses qu'on sait aujourd'hui, que les événements de cette dernière année ne permettent plus d'ignorer. Mais, je le demande à nos réformateurs, que vaut encore pour eux, cela étant, « l'exemple des États-Unis » ?

On veut augmenter les pouvoirs de notre président. La *Ligue civique* sur ce point s'accorde avec l'*A. N. O. D.* et la *Démocratie nouvelle*. Et il y a pour cela plusieurs raisons que nous nous réservons d'examiner. Mais il semble bien que la principale, celle du moins qui paraît de nature à frapper le plus avantageusement l'opinion publique, c'est qu'on veut « assurer la continuité de notre politique extérieure ». Or nous pourrions faire à cette égard quelques réserves. La continuité d'une politique extérieure n'est pas, si je puis dire, une fin en soi. Il faut la continuer si elle est bonne ; en dépit de l'aphorisme cartésien, nous préférerions qu'on la changeât, si elle est mauvaise. Mais passons. Nous admettons que, toutes

choses égales, la continuité est préférable ici à l'incohérence. Et je crois bien qu'avant M. Millerand d'autres présidents de la République ont pensé que le meilleur de leur autorité devait s'exercer dans ce domaine, et nous trouvons M. Poincaré, par exemple, infiniment trop modeste quand il veut nous faire croire que cette action ne s'est pas exercée, pendant son septennat, de la façon la plus active et souvent la plus efficace[1]. Mais, si nos réformateurs prétendent malgré tout que les pouvoirs de notre Président ne sont pas en ce domaine assez grands, s'ils veulent lui en donner de nouveaux, qu'ils cessent d'invoquer l'exemple des États-Unis. La Constitution de 1787 conçue par des hommes qui rêvaient, sous l'inspiration de Washington, de maintenir la jeune république à l'écart des sanglantes querelles d'Europe, met en réalité la nation américaine dans l'impossibilité d'avoir une politique extérieure. Celle-ci s'en apercevra quelque jour. Elle peut aujourd'hui n'en pas souffrir, parce qu'elle peut se passer de tout le monde et que tout le monde a besoin d'elle. Mais nulle nation européenne, pas même l'Angleterre, ne pourrait se permettre cette haute fantaisie de liberté diplomatique qui lui fait désavouer le plus qualifié de ses négociateurs, et laisser pour compte à ses partenaires surpris un traité qu'ils n'auraient pas rédigé de cette sorte s'ils n'avaient pas espéré l'avoir à leurs côtés pour l'appliquer.

*
* *

Laissons donc l'exemple américain après l'exemple allemand. Ils sont inégalement sympathiques; il leur manque également de convenir à notre sujet. Ou plutôt tous deux nous fourniraient d'abondantes raisons pour défendre cette Constitution de 1875 qu'ils devaient nous aider à démolir. Et pourtant cette Constitution, nous dit-on, est mauvaise. Il faut la modifier. Sans doute il est des problèmes plus urgents. Il faut rétablir d'abord notre équilibre économique et financier. Cela nous promet des délais. Mais, ajoute-t-on, c'est « au cours de cette législature » qu'il faudra réaliser les modifications que l'expérience de cinquante années a conduit à considérer comme nécessaires. Quelles sont ces modifications ?

1. M. Poincaré, tout en laissant entendre qu'il dut parfois « sacrifier son amour-propre à l'intérêt public », relève lui-même le rôle capital joué par Grévy, en 1887, au moment de l'incident Schœblé et l'heureuse influence exercée par Carnot. (Lettre au *Temps* du 23 août 1920.)

Nous avons déjà parlé de la politique extérieure, et nous devons y revenir parce que la question s'est posée déjà au cours des cinquante années d'une façon tellement aiguë qu'elle paraît bien avoir été la cause de la démission de Casimir-Perier, et parce que, si l'on nous parle de la séparation des pouvoirs comme du grand principe de la politique nouvelle, il faut bien reconnaître que ce principe ici n'est pas en cause, ou plutôt qu'il ne s'agit pas ici des rapports de l'exécutif et du législatif, mais des rapports du président avec ses ministres, c'est-à-dire de l'organisation de l'exécutif lui-même. La Constitution de 1875, nous le rappelions tout à l'heure, accorde à l'exécutif en matière diplomatique des pouvoirs qu'on pourra plutôt trouver excessifs qu'insuffisants. Ne fût-ce pas une plainte générale, pendant et après les négociations du traité de paix, que la totale ignorance dans laquelle les négociateurs laissèrent le Parlement et l'opinion? Déjà avant la guerre, lors de l'affaire d'Agadir notamment, on avait émis l'idée que, dans les cas graves, engageant l'existence même du pays, il conviendrait que le ministre des Affaires étrangères ou le président du Conseil, eussent-ils l'assentiment du Président de la République, ne puissent pas prendre tout seuls les décisions irrémédiables ; on avait parlé de la consultation obligatoire, soit d'une commission parlementaire, soit d'un comité d'anciens présidents du Conseil ou d'anciens ministres des Affaires étrangères; le remède n'est pas facile à combiner ; nous n'évoquons ce passé récent que pour rappeler de quel côté l'opinion voyait le péril. Admettons donc que les droits de l'Exécutif sont ici suffisants. Mais où est l'exécutif? Est-ce le Président de la République, est-ce le Président du Conseil? Est-ce Poincaré, est-ce Clemenceau ? M. Poincaré l'a écrit quelque part, le problème est là [1]. Or, dans l'esprit de notre Constitution et dans la correction du régime parlementaire, cela n'est pas douteux, l'exécutif, c'est d'abord le Président du Conseil ou son ministre des Affaires étrangères, parce que ce sont eux qui sont responsables devant le Parlement, qui peuvent être contrôlés, critiqués ou renversés par lui. Est-ce à dire que le Président de la République ne garde aucun rôle à jouer ? Il n'a pas à se substituer aux ministres responsables, mais il peut les conseiller ; davantage, il les choisit; n'est-ce pas dans ce choix qu'il peut le mieux assurer

1. Voir notamment Lettre au *Temps* du 23 août 1920.

par-dessus les ministères qui passent « la continuité de notre politique extérieure » ? Et si ses conseils n'étaient pas acceptés avec la déférence qu'il est en droit d'exiger, ou s'il voyait son ministère engagé malgré lui dans une politique qu'il réprouve, comme il l'a choisi il a le droit de le renvoyer. N'en doutons pas. Nous avons été quelque peu surpris d'entendre certains publicistes demander que ce droit soit donné au Président de la République et se déclarer satisfaits d'une revision qui se bornerait à cela? Nous savons bien qu'après avoir réclamé à grands cris la revision il est moins aisé de la définir[1]. Mais ne demandons pas à l'Assemblée nationale de nous donner ce que nous avons déjà. Quel ministère résisterait à une lettre de blâme du Président? N'oublions donc pas l'histoire des cinquante années; n'est-ce pas de cette façon-là que le Maréchal se débarrassa, pour des raisons qui n'étaient pas de politique extérieure, du ministère Jules Simon, au temps héroïque où la Chambre comprenait 363 républicains?... Trouve-t-on ces droits insuffisants? Veut-on que le Président de la République dirige personnellement la politique étrangère? Veut-on qu'il soit, en fait, le véritable Président du Conseil? On supprime une dualité qui peut être source de frictions au sein de l'exécutif; c'est un avantage. Mais il faut peser les conséquences.

Ou bien le Président sera lui-même responsable devant le Parlement; il aura accès dans l'Assemblée pour y défendre sa politique; il se retirera quand il n'aura plus la majorité. Alors on substitue à l'instabilité ministérielle l'instabilité présidentielle. Est-ce là ce qu'on veut? Et l'expérience faite avec Thiers, malgré les mérites éminents de cet homme d'Etat, ne fait-elle pas apprécier les avantages d'un système qui soustrait le Président aux intrigues des assemblées et aux fluctuations de la politique des partis[2]?

Ou bien le Président de la République, tout en dirigeant en fait la politique, restera irresponsable vis-à-vis du Parlement. Il ne se retirera, quoi qu'il arrive, qu'à l'expiration de son mandat. Cette fois on applique le grand principe de la séparation des pouvoirs; on l'applique mieux qu'en Amérique, où nous avons vu déjà que ce principe reçoit, en matière de politique étrangère surtout, d'im-

1. M. Poincaré écrit dans *Le Temps* du 11 octobre 1920 qu'ayant eu la curiosité d'interroger un certain nombre de revisionnistes, « des journalistes, des membres du Parlement, de simples citoyens », il n'en a pas trouvé deux, « je dis deux, qui fussent d'accord sur le sens du mot ».

2. En ce sens LEYRET, *Le Président de la République*, Paris, 1914, p. 23.

portantes restrictions. Mais on supprime en réalité le régime parlementaire. Le régime parlementaire a pour base l'étroite et constante collaboration des pouvoirs. Il soumet l'exécutif au contrôle permanent du législatif et, d'autre part, il donne à l'exécutif, qui a l'initiative des lois, une action primordiale dans l'œuvre législative. Ce système n'est pas sans défauts, qui le nie? Et on doit chercher à l'améliorer. Mais, quand on croit y parvenir par la séparation des pouvoirs, à quel système pense-t-on ? Et en a-t-on mesuré les inconvénients ?

Portons encore une fois nos regards sur l'expérience américaine, qui, sauf nos réserves précédentes, nous offre un bel exemple d'application du grand principe. Et relisons, si l'on veut, ce qu'écrivait, dès 1883 ou 1884, dans son *Gouvernement congressionnel* celui qui devait être le Président Wilson[1]. On sortira de cette lecture moins enthousiaste d'une Constitution qui, reposant tout entière sur l'idée de séparer nettement l'exécutif du législatif, interdisant aux ministres de pénétrer dans les assemblées, leur refusant l'initiative des lois et refusant, d'autre part, aux parlementaires l'accès aux fonctions ministérielles, — c'est la grande idée de Probus et de Lysis, — et aussi, comme le veulent nos réformateurs, le pouvoir de renverser les ministères, ne réussit en fait à fonctionner vaille que vaille qu'en transférant aux comités, nommés par le seul speaker, le meilleur de l'autorité que la constitution accorde théoriquement au cabinet, en faisant de leurs présidents des personnages aussi puissants que les ministres et du président de la Chambre, nous dit Bryce, un personnage dont l'influence peut être supérieure à celle du Président de la République[2], et ne sauvegarde en définitive l'autorité de l'exécutif qu'en accordant au Président le droit de *veto*, c'est-à-dire un droit d'intervention directe dans le travail législatif[3]. Encore les conflits ne sont-ils pas évités; l'histoire de cette dernière année est suffisamment démonstrative pour qu'il soit utile d'insister. J'en demande respec-

1. Woodrow Wilson. *Le Gouvernement congressionnel*, trad. franc., Paris, 1900. Voir notamment p. 333 et suiv. : « Il est impossible de nier que cette division de l'autorité et cette dissimulation de la responsabilité sont calculées de manière à exposer le gouvernement à *une paralysie désastreuse dans les moments de crise.* » Le futur Président était prophète. Il se prononce nettement dans tout cet ouvrage pour la *responsabilité des ministres devant le Congrès* (Voir aussi p. 207-298).

2. Bryce, *loc. cit.* I, p. 213.

3. Voir en ce sens Bryce, *loc. cit.*, I, p. 324 et 315.

tueusement pardon à M. le Président Millerand [1], le principe de la séparation des pouvoirs, appliqué aux rapports du ministère et du parlement, est une impossibilité ; même en Amérique, on ne le respecte pas entièrement. Et dans la mesure où on le respecte les effets s'en révèlent fâcheux. Mais qu'est-il besoin d'interroger l'Amérique ? C'est en France même qu'il a suffisamment fait ses preuves. Il a inspiré successivement les auteurs de la Constitution de 1791 et de la Constitution de l'an III [2]. Les deux fois ce fut entre l'exécutif et le législatif l'organisation du conflit. L'Assemblée législative triompha du *veto* royal par l'émeute ; on eut le 10 août, après le 20 juin. Le Directoire ne fut qu'une série de coups d'Etat organisés par l'un des pouvoirs sur l'autre, coup d'Etat de l'exécutif contre le législatif au 18 ructidor et au 22 floréal, coup d'Etat du législatif contre l'exécutif au 30 prairial, avec chaque fois la collaboration d'une fraction de l'exécutif en bataille contre l'autre, jusqu'au jour où Bonaparte mit tout le monde d'accord. « La constitution, vous l'avez violée au 18 fructidor, au 22 floréal, au 30 prairial, » s'écriait-il le 18 brumaire, en invoquant le Dieu de la fortune et le Dieu de la guerre ; mais la constitution était elle applicable ?... Et si l'on allègue les incertitudes de ces temps orageux pour se refuser à y chercher des précédents, nous dirons qu'il ne faut pas préjuger de l'avenir et qu'on n'a pas lieu de souhaiter aujourd'hui une telle organisation des pouvoirs qu'elle ne laisse entre eux d'autre médiateur que la force, fût-ce la force souveraine du peuple. Au reste, cette évocation des constitutions révolutionnaires n'est pas notre fait, nous la trouvons chez le principal historien de la Constitution américaine, Bryce, insistant sur la similitude des principes qui inspirèrent celle-ci et celles-là. « La constitution élaborée par l'Assemblée nationale de 1791, écrit-il, limitait tellement les fonctions et l'autorité de chaque pouvoir dans l'Etat que nul individu, nul corps n'était capable de diriger soit la nation, soit la législature, ou de concevoir et de maintenir une politique stable. Les choses

1. « Gardien vigilant de cette suprême garantie de la liberté qu'est la séparation des pouvoirs ». Réponse de M. Millerand à Versailles au Président de l'Assemblée nationale après son élection à la présidence de la République.

2. Voir dans le même sens Esmein, *Cours de Droit constitutionnel*, p. 482. Aux expériences de 1891 et de l'an III, M. Esmein ajoute celles des constitutions de l'Amérique du Sud, où l'application directe du même principe eut pour résultat « une hécatombe de chefs d'Etat ».

étaient laissées à leur propre cours. Le navire allait à la dérive sur les rapides, et les rapides l'entraînèrent aux précipices [1]. » Il conclut que le peuple américain a une « telle aptitude pratique pour la politique » qu'il peut « faire fonctionner n'importe quelle constitution ». Est-il indispensable de mettre le peuple français à pareille épreuve ?

Ainsi, nous dira-t-on, vous niez « le principe de la séparation des pouvoirs », et je sais des publicistes que pareille audace scandalise. Nous le nions, ou plutôt nous demandons qu'on nous l'explique. En dépit de l'Union sacrée, nous prétendons garder le droit de critiquer tous les dogmes, même celui-là ; quel sens lui donnez-vous, où sont vos textes, quels sont vos auteurs ? L'entendez-vous comme Polybe, comme Locke, ou comme Montesquieu, ou comme le maître Aristote ? Car enfin ces auteurs ne s'accordent pas toujours entre eux, et certains parmi les plus illustres ne s'accordent pas toujours avec eux-mêmes. J'ai relu *l'Esprit des Lois*. C'est la grande source où puisèrent les Constituants de 1787 comme ceux de 1791 ; je n'y ai point trouvé qu'il fallût, en 1920, augmenter les pouvoirs de notre Président. Quel était le grand souci de Montesquieu ? Combattre les abus de l'absolutisme. Son ennemi était Louis XIV, même quand il parle du grand Turc ; nous ne défendrons contre lui ni Louis XIV ni le grand Turc ; son admiration va vers l'Angleterre, la nation qui a pris « pour objet direct de sa constitution la liberté politique ». Nous aimons assez la constitution anglaise, mais, si ce qu'en dit Montesquieu correspondait assez exactement à la réalité des choses quand il l'écrivait [2], il est très certain qu'aujourd'hui cette constitution nous offre le plus magnifique exemple de « confusion des pouvoirs » qu'on puisse souhaiter, et que, si l'on peut hésiter en France à dire que le chef du gouvernement est M. Leygues, chacun sait bien là-bas que c'est M. Lloyd George, délégué tout-puissant de la majorité parlementaire. Et puis je trouve chez Montesquieu bien des choses, qu'il n'a pas toujours suffisamment distinguées et que nous n'avons plus le droit de confondre. J'y trouve, avec bien des obscurités [3],

1. Bryce, *loc. cit.*, I. 431.

2. C'est seulement à la fin du XVIIIe siècle qu'apparaît la mise en pratique effective de la responsabilité solidaire et politique du ministère, comme le montre M. Duguit, *Manuel de Droit Constitutionnel*, Paris, 1907, p. 105.

3. Voir sur ces obscurités Barckhausen, *Montesquieu, ses idées, ses œuvres*, notamment p. 91 à 96.

la séparation du législatif, de l'exécutif et du judiciaire, et, à condition qu'on l'entende bien, elle peut être maintenue ; mais j'y trouve aussi la combinaison de ces trois formes de gouvernement ou l'équilibre de ces trois puissances, que sont pour notre auteur le pouvoir royal, assimilé à l'exécutif, l'aristocratie, se chargeant du judiciaire et, avec la chambre haute, d'une partie du législatif, et la démocratie exerçant dans la première chambre le reste du pouvoir législatif [1]. Et, quelle que soit la subtile ingéniosité que mette Montesquieu à combiner ce « chef-d'œuvre de législation » qu'il conçoit, comme nous ne sommes pas disposés à faire revenir le roi et que nous ne voulons rétablir ni noblesse de robe, ni chambre des pairs, nous hésiterons fort à chercher chez lui nos enseignements. Nous préférerions à la vérité les formules infiniment plus nettes et plus proches de nous d'Aristote, distinguant d'une part « l'Assemblée générale délibérant sur les affaires publiques », d'autre part « le corps entier des magistrats », ou, comme nous dirions, des « fonctionnaires », et en troisième lieu « le corps judiciaire » [2]. Ou, si l'on veut s'en tenir aux docteurs de la liberté moderne, à Montesquieu nous préférerions Rousseau, dont on nous fait quelquefois, — par un singulier contresens, — le théoricien de l'absolutisme des assemblées, et qui a défini avec une précision parfaite les raisons pour lesquelles celui qui fait la loi ne doit pas être en même temps celui qui la fait exécuter. « Si celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices ; jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage [3]. » Ou encore : « Toute fonction qui se rapporte à un objet individuel n'appartient point à la puissance législative [4]. » Qu'est-ce à dire ? Le législateur, dont les décisions doivent s'appliquer également à tout le monde, ne doit pas connaître des cas particuliers, dans lesquels pourraient s'exercer ses préférences personnelles. Il doit laisser toute leur indépendance aux juges. Il ne doit pas

1. Voir Dedieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Paris, 1909, p. 170 et sqq.
2. Aristote, *Politique*, VI, 11, 1.
3. *Contrat social*, liv. II, ch. VII.
4. *Ibid.*, liv. II, ch. VI.

moins laisser s'acquitter librement de leurs devoirs les diverses catégories de fonctionnaires, « le corps entier des magistrats », comme disait Aristote. Et nous voyons bien là l'occasion de quelques critiques contre nos parlementaires. M. Millerand lui-même, après tant d'autres, s'élevait dans son discours de Ba-ta-Clan contre la tendance d'un trop grand nombre d'entre eux à considérer leur circonscription comme un fief dont ils soumettaient les fonctionnaires à leur autorité tracassière ; c'était le plus grave reproche qu'on faisait au scrutin d'arrondissement ; plus généralement on a souvent blâmé députés ou sénateurs d'intervenir d'une manière abusive dans le fonctionnement des administrations publiques. Nous n'examinerons pas ce qui subsiste de ce grief. Admettons le pire. Nous ne voyons là nulle raison d'augmenter les pouvoirs de notre Président.

Législatif, exécutif, judiciaire, cette sainte trinité reste respectable, mais tout dépend du sens qu'on lui donne. Ne parlons pas du judiciaire, dont l'indépendance est unanimement reconnue comme la principale garantie de la liberté, encore que Montesquieu, en dépit des formules scolastiques, fasse du choix des juges [1] la principale fonction du prince. Mais c'est par un abus du langage qu'on veut borner l'exécutif au pouvoir présidentiel. Tous ceux qui sont chargés de l'exécution des lois, la plupart des fonctionnaires en un mot, font partie de l'exécutif. Nous demandons avec eux depuis bien longtemps qu'on sauvegarde pleinement leur indépendance vis-à-vis du législatif. Mais nul ne prétendra qu'il faille pour cela reviser la Constitution. Qu'on laisse faire les fonctionnaires eux-mêmes, ils s'en chargeront. Que le « pouvoir » cesse de les traiter en mineurs ou en suspects, qu'il accorde le droit commun à leurs associations ou à leurs syndicats sans faire peser sur ceux qui les dirigent la menace de ses amendes et de ses prisons, les fonctionnaires assureront d'eux-mêmes, sur ce point, on peut y compter, la juste limitation du pouvoir législatif. Ils ont déjà commencé. Mais, si l'on ne donne pas à la séparation des pouvoirs ce sens large, que nous nous bornons à indiquer, si l'on est uniquement préoccupé, comme il apparaît, des rapports du Président et du Parlement, qu'on se garde d'invoquer abusivement un principe qui serait, ainsi compris, la négation même du régime parlemen-

1. *Esprit des Lois*, XI, 11.

taire. On est préoccupé de garantir la liberté ; le régime parlementaire, dont nous ne sommes certes pas un admirateur sans réserve, nous paraît cependant la garantir mieux que les obscurs retours d'autorité qu'on nous prépare sans avoir jusqu'à présent réussi ni à les justifier ni même à les définir.

* * *

Est-ce à dire qu'il n'y a rien à faire et que tout soit pour le mieux dans la meilleure des républiques ? Rien n'est plus loin de notre pensée ; mais nous différons d'avis sur le remède.

De quoi se plaint-on ? Le travail parlementaire n'est pas aussi ordonné ni aussi fécond qu'il le faudrait. Qu'on se demande d'abord si l'on n'obtiendrait pas, en modifiant tout simplement le règlement des assemblées, quelques-uns des résultats qu'on attend d'une inquiétante réforme constitutionnelle. On a déjà fait un effort, par exemple, pour limiter l'initiative des députés en matière de dépenses ; convient-il de faire plus encore ? La question peut être étudiée [1] ; on aurait avantage aussi à limiter en toutes matières le droit d'amendement, qui est pour une si grande part responsable de la confusion des discussions et de l'incohérence des textes législatifs. Enfin, si l'on envisage moins spécialement la discipline intérieure des assemblées que leurs rapports avec le pouvoir exécutif, on peut restreindre, plus encore qu'on ne l'a fait, la pratique des interpellations, sans oublier pourtant que le droit d'interpellation est pour le Parlement le seul moyen d'exercer ce « contrôle », que les plus hostiles considèrent comme sa fonction essentielle. Que veut-on encore ? Les ministres sont trop instables et pas toujours assez compétents. Quant à ce dernier grief, il appartient au président de les choisir mieux ; il a le droit de les prendre hors du Parlement, s'il le juge utile ; et on sait qu'il use de ce droit. Encore des expériences récentes, et l'expérience même de l'empire d'Allemagne, auquel nous avons fait allusion déjà, pourraient nous faire douter de la supériorité que, dans certains milieux, comme à la *Démocratie nouvelle*, on attribue si libéralement aux « techniciens » sur les « avocats ». Je ne sache pas que Jules Ferry ait été très inférieur à M. Hanotaux, Freycinet à MM. Claveille et Loucheur, et M. Millerand lui-même à MM. Ogier ou Alapetite. La vie parle-

1. Elle a fait l'objet, au début de la présente législature, d'un rapport de M. Joseph Barthélemy.

mentaire n'est peut-être pas un si mauvais apprentissage qu'on prétend à la gestion des affaires publiques [1]. Sans doute faudrait-il distinguer avec soin, comme M. Henri Fayol ou M. Wilbois [2], le « technique » de « l'administratif » et se souvenir que « la direction des hommes » et « la conduite des affaires » demandent d'autres qualités que la fabrication et même l'invention de quelque ingénieuse machine-outil. Au surplus, on pourrait définir avec plus de netteté le rôle du ministre vis-à-vis de sa propre administration et préciser, avec M. Henri Chardon, qu'il est avant tout le délégué du Parlement auprès des directeurs de son ministère, et que, s'il doit déterminer le plan général de leurs travaux et en contrôler l'exécution, il ne doit pas se substituer à eux dans les infinis détails de la besogne quotidienne. Il peut y avoir là matière à d'utiles réformes administratives [3], non à revision constitutionnelle. — Reste l'instabilité. Le mal existe, encore qu'on l'exagère quelquefois. Une histoire de nos ministères depuis cinquante ans montrerait qu'un certain nombre ont duré plus de trois années, ce qui est peut-être satisfaisant; que des ministres comme MM. Delcassé ou Pichon ont gardé leur portefeuille cinq ou sept ans de suite, sans parler de leurs retours ultérieurs au pouvoir ; et qu'en définitive un très petit nombre d'hommes d'Etat, à travers les changements apparents des ministères, se sont partagé la direction des affaires publiques. On abuse, nous dit-on, de la solidarité ministérielle, c'est possible, mais la constitution ne l'exige pas, et M. Clemenceau par exemple a montré, lors de la démission de M. Boret, qu'on pouvait, si l'on voulait, l'interpréter autrement. Ajoutons qu'une réforme administrative comme celle que préconise M. Chardon atténuerait encore les inconvénients des crises, déjà fort diminués par la permanence du personnel administratif, tandis qu'en Amérique, par exemple, avec la constitution qu'on nous vante, la crise ministérielle, obligatoire tous les quatre ans à chaque changement de président, entraîne le renouvellement général des hauts fonctionnaires. Enfin on peut espérer encore

1. Voir dans ce sens JOSEPH BARTHÉLEMY, *La Compétence dans la Démocratie*, Paris, 1918.

2. Voir J. WILBOIS et P. VANUXEM, *Essai sur la conduite des affaires et la Direction des hommes*, Paris, 1919.

3. M. Bernard Lavergne a réuni, pour l'étude d'une réforme de ce genre, un groupe de juristes, d'économistes et de philosophes, parmi lesquels nous relevons le nom de M. Chardon, et qui publiera bientôt, nous l'espérons, le résultat de ses travaux.

qu'une meilleure discipline des partis donnerait aux ministères plus de longévité, et, si l'on veut nous proposer des modèles au dehors, on peut regarder vers l'Angleterre, où la stabilité ministérielle n'implique nulle diminution des droits souverains de la Chambre des Communes. Faut-il par surcroît demander que le Président soutienne plus énergiquement ses ministres, qu'il use, comme la Constitution lui en donne le droit, de la dissolution pour résister, s'il est nécessaire, aux caprices d'une majorité indisciplinée? Il le peut. Et pour cela encore il n'est pas nécessaire de modifier la Constitution, il suffirait de l'appliquer.

Mais c'est ici précisément que se récrient nos réformateurs. La Constitution, on le reconnaît, accorde au Président des droits considérables, beaucoup plus considérables que ceux du roi d'Angleterre, par exemple. Et un président qui voudrait les exercer, qui demanderait par exemple une deuxième délibération sur une loi qu'il jugerait mauvaise ou qui dissoudrait une Chambre dont la politique s'opposerait à ses vues ne serait certes pas le président soliveau qu'on nous décrit un peu trop complaisamment. Mais le Président n'use pas de ses pouvoirs. Ce n'est pas tant la Constitution qui est mauvaise que les usages qui se sont greffés sur elle. « Le mauvais pli » est pris, écrivait récemment M. Joseph Reinach [1], et si bien pris qu'on ne réussira pas à l'effacer autrement que par une revision constitutionnelle. Nous avons, nous le déclarons, plus de respect pour les usages. Nous croyons qu'en matière constitutionnelle les coutumes valent mieux que les textes; et si nous admirons la Constitution anglaise, c'est précisément parce qu'elle est toute dans les coutumes, qu'elle s'est modelée, au cours des siècles, sur le tempérament de la nation qu'elle régit, et qu'elle en exprime les aspirations sans les contraindre, dans l'évolution prudente de ses traditions vénérées. L'un des grands mérites à nos yeux de la Constitution de 1875, c'est que, extrêmement limitée dans son texte, elle est éminemment propre à s'adapter au cours des ans aux tendances profondes de la nation. Elle est, écrit quelque part Sorel, « la plus sommaire dans son texte, la plus coutumière en ses applications, la plus naturellement issue des mœurs et de la force des choses que la France ait encore possédée [2] ». C'est le secret de sa durée, c'est sa force. Singulière superstition de juristes qui

1. *Le Temps* du 13 août 1920.
2. Sorel. *Montesquieu*, Paris, 1889, p. 167.

s'imaginent enfermer la vie des peuples dans quelques formules abstraites, superstition héritée, elle aussi, de Montesquieu, encore que celui-ci ait tenu compte, parmi bien d'autres facteurs, « de l'esprit général, des mœurs et des manières des nations ». Nous nous réjouissions quant à nous de voir la Constitution de 1875 devenir, comme dit Sorel, de plus en plus « coutumière » ; à nos yeux, elle s'améliorait d'autant. Nous nous rappelions les préventions qu'elle avait d'abord soulevées dans les rangs des républicains. « Nous avons consenti, s'écriait Gambetta le 12 février 1875, à vous donner le pouvoir exécutif le plus fort qu'on ait jamais constitué dans un pays d'élection et de démocratie. Nous vous avons donné le droit de dissolution, et sur qui ? sur la nation elle-même... Nous vous avons donné le droit de revision. Nous vous avons tout donné, tout abandonné. » Et, plus au centre, Dufaure déclarait que donner au Président « le droit de convoquer, proroger, ajourner les Chambres », c'était « adopter les usages de la monarchie constitutionnelle », c'était un droit nouveau dans une république, un abandon de la tradition républicaine [1]. Mais les usages de la monarchie constitutionnelle, après un essai malheureux au 16 mai, étaient peu à peu tombés en désuétude. La Constitution, qui n'était pas républicaine à ses débuts, peu à peu l'était devenue. Les présidents, même quand leur tempérament les y poussait, n'osaient plus user de leur droits. Ou plutôt ils n'osaient user que de ceux qu'ils sentaient compatibles avec les aspirations profondes de la nation, à laquelle il faudrait bien dans tous les cas laisser le dernier mot. Je trouve nos réformateurs en chambre bien osés de vouloir nous démontrer aujourd'hui qu'ils ont eu tort.

Et maintenant que va-t-il advenir des projets de M. le Président Millerand ? Sa profonde connaissance des questions économiques et sociales, son énorme puissance de travail, peut-être même l'énergie têtue avec laquelle il se meut au travers des contingences, sont des qualités grâce auxquelles il peut nous aider à franchir la passe dangereuse. Comme en 1849, comme en 1872, « les intérêts » demandent à être rassurés ; des clameurs montent du marais pour réclamer un roi. Sa robuste autorité peut lui permettre de satisfaire, sans

1. Voir R. Bompard, *Le Veto du Président de la République et la Sanction royale*, p. 255. Cet ouvrage comporte une préface de Casimir-Perier, où celui-ci rappelle que « la France n'est pas le seul pays où les mœurs, plus puissantes que les théories, où l'évolution des idées, malgré des textes immuables, ont tantôt fortifié tantôt supprimé l'exercice du droit ».

péril pour le régime, ces tendances obscures, faites de peur et d'égoïsme, qui, à d'autres époques, ouvrirent la voie à de criminelles ambitions ; il peut canaliser, il canalise déjà les flots inquiétants du « bloc national » ; il peut maintenir, en attendant l'inévitable réveil de l'esprit républicain, ce qui ne doit pas disparaître des dernières conquêtes de la République. Mais lui faut-il pour cela de nouveaux pouvoirs ? *Il a* des pouvoirs ; avant d'en demander d'autres, qu'il voie dans quelle mesure il doit user de ceux-ci [1]. Nous hasarderons-nous à lui souhaiter d'être prudent ? Notre pays a rarement pardonné, qu'on s'en souvienne, à ceux qui trop longtemps ou trop brutalement ont prétendu lui imposer leur direction. Ce serait faire injure à notre Président, dont le loyalisme républicain n'est pas en cause, d'évoquer les souvenirs de Mac-Mahon ou de Bonaparte. Peut-être l'exemple de Guizot paraîtra-t-il moins injurieux ; il est aussi plus instructif. Si l'on veut mesurer les sentiments de notre pays à l'égard du pouvoir personnel, ses méfiances toujours renaissantes à l'égard de la politique des « Tuileries » ou de « l'Elysée », par delà l'histoire des cinquante années de république parlementaire il faut se souvenir aussi des trente-trois années de monarchie constitutionnelle. La formule était en ce temps-là : « Le roi règne et ne gouverne pas. »

Quant à nous qui pensons que la France, ayant « fait la guerre » sans « faire un roi », si elle fut jadis la « fille aînée de l'Eglise », doit rester demain comme hier « la fille aînée de la Révolution », ce n'est pas dans une revision constitutionnelle destinée à grandir l'autorité du pouvoir que nous chercherons le renouvellement de notre vie publique. Le pouvoir personnel est pour nous du passé, et le bloc national n'est pas, à nos yeux, l'avenir. La Constitution de l'avenir, lentement, obscurément, nous la voyons s'élaborer peu à peu sous l'action des forces nouvelles qui déjà limitent et progressivement remplaceront ou tout au moins compléteront le parlementarisme. Le syndicalisme est une de ces forces. M. Millerand le sait bien qui dans ses projets

1. « Sans changer un seul mot dans les textes, écrit M. Ribot, on peut concevoir des façons très différentes de comprendre le rôle du Président de la République. C'est pourquoi les propositions qui tendent à augmenter les pouvoirs du Président de la République n'ont guère de sens. » Préface au livre de Dicey, *Introduction à l'étude du droit constitutionnel*, traduction française, p. XIII et XIV.

de réformes fait une large place à « la représentation des intérêts ». Seulement nous ne pensons pas que, même sur ce point, sa solution soit la bonne. Un sénat professionnel ne nous paraît pas devoir présenter les avantages qu'on en attend. Et, moins syndicaliste ici que le Président, c'est à la Chambre du suffrage universel, élue en dehors et, puis-je dire, au-dessus des catégories professionnelles, que nous voudrions laisser le dernier mot. Elle devrait continuer à représenter, suivant l'expression de Rousseau, la « volonté générale », et il subsistera toujours des cas où la volonté générale devra dominer, ou, si l'on préfère, arbitrer les intérêts particuliers. Mais c'est dans les organisations professionnelles que ces intérêts particuliers, — intérêts corporatifs, non intérêts individuels, — devront commencer par s'exprimer et se définir. En d'autres termes, c'est un pré-parlement, non un sénat, qu'il appartient, nous semble-t-il, aux syndicats de constituer. En ce sens, nous suivons avec beaucoup d'attention les efforts du *Conseil économique du travail*, et nous ne saurions trop regretter que le précédent gouvernement, repoussant les avances de M. Jouhaux et de ses amis, ait condamné ce conseil à n'être qu'une représentation de « classe », alors que ses fondateurs avaient l'ambition d'en faire une représentation générale de toutes les catégories économiques. La Constitution de la nouvelle Allemagne nous offre une expérience du même genre et du plus haut intérêt avec ce *Conseil provisoire de l'économie nationale*, qui groupe les représentants des professions, ouvriers et patrons, industriels, commerçants, agriculteurs, pour l'étude des projets de loi qui appartiennent au domaine économique et social, soit que ces projets lui soient soumis par le gouvernement, soit qu'il prenne lui-même l'initiative, comme la constitution le lui permet, de les proposer au Reichstag. Très sagement, à nos yeux, la même Constitution précise que « le Parlement politique restera souverain soit pour accepter, soit pour repousser les projets de loi que lui apportera le Conseil économique ». Si c'était dans cette direction qu'on se proposait de reviser la Constitution de 1875, nous serions moins ardent à la défendre. C'est à nos yeux la direction dans laquelle nous porte l'évolution profonde des choses, et, en matière constitutionnelle, notre opinion est qu'on ne fait utilement que ce qui déjà, en dehors du législateur et quelquefois malgré lui, se fait. Le syndicalisme est la grande

force organique de l'avenir. Ce n'est pas préparer l'avenir que de le traduire à la barre du Tribunal correctionnel, s'il est ouvrier, quitte à lui ouvrir, s'il est patronal, les coffres des consortiums. Qu'on lui fasse plutôt sa place dans l'ordre des lois, comme il l'a conquise déjà dans l'ordre des faits. Qu'on lui donne, au regard de la Constitution, ses droits de cité. Du même coup on aura remédié à l'un des travers qu'on reproche le plus volontiers à nos parlements, à cette incompétence en matière économique et sociale, dont il est injuste de le blâmer, parce que, dans le système actuel, elle est fatale. Et qu'à cette « organisation des intérêts » on ajoute si l'on veut, — et sur ce point nous nous réjouissons d'être pleinement d'accord avec Probus et avec M. Millerand lui-même [1], — l'organisation des régions. Le fédéralisme régionaliste, complétant le fédéralisme professionnel, débarrassera le Parlement de l'étude de tant de questions locales qu'il ne devrait pas avoir à trancher, parce qu'il lui est humainement impossible de les connaître. Le Parlement et l'administration centrale avec lui seront ainsi ramenés à leur véritable rôle. On aura défini et circonscrit leurs pouvoirs. Si c'est ainsi qu'on veut reviser la Constitution, revisons ; non pas en tournant le dos à l'évolution démocratique, aux tendances profondes des choses, mais en interprétant ces tendances et en aidant à cette évolution, non pas en s'essayant à d'inutiles et dangereux retours d'autorité, mais en faisant confiance à la liberté.

AIMÉ BERTHOD.

1. Voir discours de Ba-ta-Clan. — M. Millerand se prononce pour une décentralisation économique, laquelle « déchargera d'autant le Parlement, qui à l'heure actuelle se perd dans l'amas des lois de tout ordre... On ne verra plus toutes les affaires sans exception, depuis les plus minuscules jusqu'aux plus importantes, venir à Paris, passer dans les bureaux des ministères et fatalement y séjourner ».

VARIÉTÉS

LE MEETING D'OXFORD

Les *Sociétés françaises de Philosophie et de Psychologie* auxquelles fut adjointe ultérieurement l'*Association américaine de Philosophie*, répondant à l'invitation des *Sociétés anglaises*, ont pris part au meeting organisé par le professeur WILDON CARR et tenu à Oxford du 24 au 27 septembre dernier. La bienvenue ayant été souhaitée par lord HALDANE, les travaux ont compris :

Une adresse de M. BERGSON sur la *Prévision* et la *Nouveauté* ;

Un symposium : *l'Aspect philosophique de la Théorie générale de la Relativité*, présidé par le professeur A. N. WHITEHEAD ;

Un symposium : *l'Acte de penser est-il simplement l'action du mécanisme du langage ?* présidé par le professeur T. P. NUNN ;

Une discussion : *les Désordres de la pensée symbolique dus aux lésions locales du cerveau*, présidée par le Dr W. H. R. RIVERS ;

Une discussion des délégués de l'*Association américaine de Philosophie* sur *les Tendances présentes de la Philosophie Américaine*, présidée par lord HALDANE ;

Un symposium : *la Religion et les Morales*, présidé par M. BALFOUR ;

Un symposium : *l'Esprit et les Moyens dans l'Art*, présidé par le professeur WILDON CARR ;

Une communication de M. XAVIER LÉON sur *Fichte contre l'Impérialisme* ;

Un symposium : *le Problème de la Nationalité*, présidé par M. BALFOUR ;

Un symposium : *la Signification de le « Signification »*, présidé par le professeur J. A. Smith ;

Un symposium : *l'Existence de l'idée platonicienne est-elle présupposée dans l'analyse de la réalité*, présidé par le Rev. C. R. Inge.

Etant donnée l'ampleur de ces travaux, une relation complète, respectueuse de l'ordre suivi et du détail de l'argumentation, ne saurait être présentée. Aussi bien la majeure partie des communications ont été imprimées par les soins des *Sociétés anglaises de Philosophie*. Il est peut-être d'un intérêt plus immédiat, à l'occasion des problèmes posés, des méthodes suivies, des conclusions apportées, de discerner des tendances affectives et des attitudes mentales singulières portant chacune la marque d'un esprit national, de rechercher simultanément si la confrontation d'idées se produisant entre l'Angleterre, l'Amérique et la France peut donner naissance à des échanges et susciter des courants internationaux.

C'est dans cet esprit qu'il convient d'examiner les communications : les travaux où s'expriment la pensée américaine et la pensée anglaise ; les contributions où la pensée devient internationale[1].

I. — La Prévision et la Nouveauté.

M. Bergson commence par saluer la ville et l'Université d'Oxford, où les congressistes trouvent un si gracieux accueil, les Sociétés britanniques de philosophie et de psychologie, qui ont adressé aux Associations de France et d'Amérique une invitation si cordiale, enfin le philosophe qui, pendant de longs mois, avec tant de zèle et de dévoûment, a préparé le travail du Congrès, M. le professeur Wildon Carr. Il parle de l'étroite amitié qui unit les trois peuples. Cette amitié, qui les a amenés à combattre côte à côte, a sa source dans une communauté d'idées et de sentiments, en particulier dans un égal besoin de liberté.

1. Qu'il nous soit permis de remercier ici M. Arthur Balfour, MM. les professeurs Alexander et Wildon Carr, M. Thomas Greenwood, lord Haldane, le professeur Nunn, le Dr Rivers, le professeur Schiller ; MM. les professeurs Hoernlé et Montague, MM. Belot, Bergson, Chevalier, Gilson, Xavier Léon, le Dr Mourgue, MM. Nicod, Rougier, Vermeil. Les notes qu'ils ont bien voulu nous remettre soit sur leur communication, lorsqu'elle n'était pas imprimée, soit sur leur intervention au cours des discussions, nous ont permis de restituer à ce compte rendu, dans une certaine mesure, un caractère impersonnel. Et nous nous excusons de n'avoir pu souvent, à cause de la place limitée qui nous était assignée, reproduire ces notes dans leur intégralité.

Précisément en France, en Angleterre et en Amérique se sont développées — peut-être en raison d'un sentiment plus vif et plus profond de la liberté — les doctrines moins systématiques qui parlent de l'indétermination du vouloir, de l'imprévisibilité des manifestations de la conscience et de la vie. C'est de l'*imprévisibilité* que M. Bergson va faire le thème de son allocution, en insistant sur une certaine illusion, naturelle à notre entendement, qui nous empêche d'apercevoir la nouveauté radicale de chaque moment de l'univers. L'illusion consiste à croire qu'il y a *moins* dans le possible que dans le réel, et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais la vérité est tout autre. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a *plus*, et non pas *moins*, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible implique le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. A un écrivain qui lui demandait, il y a trois ou quatre ans, ce que pourrait être la littérature d'après-guerre, en particulier le théâtre, M. Bergson répondit : « Si je savais ce que sera la grande œuvre dramatique de demain, je la ferais. » — « Mais, répliqua l'interlocuteur, cette œuvre ne se réalisera plus tard que parce qu'elle avait été possible. Si elle était possible, c'est qu'elle était, par avance, plus ou moins vaguement représentable. » — « Je conteste précisément cette affirmation. Je ne vois pas pourquoi l'œuvre future serait dès à présent possible. » — « Il faut bien qu'elle le soit, puisqu'elle se réalisera. » — « Nullement : elle *l'aura été*, mais elle ne l'est pas. Que l'homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée l'œuvre : la voilà réelle, et par là même elle devient rétrospectivement et rétroactivement possible. Mais elle ne le serait pas, elle ne l'aurait jamais été si cet homme n'avait pas surgi. C'est pourquoi je dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas pour le moment. » — « Vous n'allez pourtant pas soutenir que l'avenir influera sur le présent, que le présent travaille dans le passé, que l'action remonte le cours du temps et se fait sentir en arrière. » —

« Cela dépend. Qu'on puisse insérer du réel dans le passé en travaillant à reculons dans le temps, je ne l'ai jamais prétendu. Mais qu'on y puisse loger du possible, ou plutôt que le possible vienne s'y loger lui-même sans cesse, cela n'est pas douteux. Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été de tout temps possible : mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je dis que sa possibilité, qui ne précède jamais sa réalité, l'*aura précédée* une fois la réalité apparue. Le possible est donc le mirage du présent dans le passé ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue, quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion. Elle engendre l'idée, naturelle à l'esprit humain et immanente à la plupart des philosophies, que le possible est antérieur à sa réalisation et l'obtient par un renforcement de lui-même, par l'*acquisition* de l'existence, enfin par l'addition de quelque chose. Autant vaudrait croire que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra en outre le miroir. »

« C'est ce qu'on oubliait, continue M. Bergson, quand on me demandait ce que serait le théâtre de demain. Peut-être d'ailleurs jouait-on inconsciemment sur le sens du mot « possible ». Hamlet était sans doute possible avant que Shakespeare écrivît ce drame, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Dans ce sens particulier, on appelle possible ce qui n'est pas impossible ; et il est clair que la non-impossibilité d'une chose, étant la condition de sa réalisation, la précède logiquement. Mais de ce sens tout négatif, qui n'implique nullement la détermination anticipée de la nature de la chose, on passe subrepticement, inconsciemment, au sens positif de « préexistence virtuelle ou idéale », qui est tout différent. Et tandis que c'est un simple truisme

de dire, au premier sens du mot, que la possibilité d'une chose précède sa réalité, cela devient faux dans le second. Mais ce qui est vrai d'une œuvre dramatique et de l'art en général, ne l'est-il pas aussi bien de la nature, génératrice d'espèces nouvelles et d'individualités dont chacune est unique, originale? Ne l'est-il pas davantage encore de l'action humaine? Ne l'est-il pas de l'univers tout entier, en tant qu'il contient, insérés dans le cadre de la nécessité physique, des êtres vivants et conscients? Résignons-nous donc à parler d'imprévisibilité radicale et de réalités qui ne seraient pas du tout des réalisations de possibles. »

L'illusion, qui consiste à prendre pour du *plus* ce qui est du *moins*, pour du *moins* ce qui est du *plus*, M. Bergson la retrouve d'ailleurs au fond de bien des problèmes métaphysiques. Ce sont, dit-il, des *pseudo-problèmes*, des questions posées en termes d'illusions, et qui s'évanouissent dès qu'on serre de près les termes dans lesquels ils se posent. Il rappelle, à ce propos, ce qu'il a écrit au sujet des idées de désordre et de néant, et les problèmes auxquels elles donnent naissance.

Revenant, pour conclure, au fait de l'originalité de chaque moment de l'histoire, M. Bergson dit un mot des conséquences morales que peut avoir la conscience, méthodiquement prise, de cette originalité.

II. — Fichte contre l'Impérialisme.

Les Pangermanistes qui ont préparé la guerre, les nationalistes qui ont préparé le coup d'Etat Kapp-Luttwitz se réclament de Fichte, fondateur, théoricien et champion de l'Impérialisme allemand. Or Fichte, pendant toute la première partie de sa vie, a passé pour être en Allemagne le missionnaire de la Révolution française. Aussi paraît-il intéressant à M. Xavier Léon de rechercher, en philosophe et en historien, les raisons de cette inconséquence et d'en demander la solution à l'examen de la vie et de la doctrine de Fichte.

Né dans le peuple, dénonçant dès 1788 les iniquités sociales, Fichte est d'abord enthousiasmé par la Révolution française et s'en fait le théoricien et le propagandiste en Allemagne. Ses *Revendications de la liberté de Penser auprès des Princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici*, ses *Contributions destinées à rectifier les jugements du Public sur la Révolution Française* attes-

tent également sa foi dans l'idéal révolutionnaire, dont il développe les conséquences économiques, politiques et sociales avec une hardiesse qui explique les attaques des défenseurs « du trône et de l'autel » dès son arrivée à Iéna et jusqu'au jour où ils trouvent dans l'accusation d'athéisme le prétexte d'une poursuite et d'une condamnation qui l'oblige à l'exil. Considéré comme un hôte dangereux, repoussé par la plupart des princes d'Allemagne, il trouve enfin un refuge en Prusse, grâce au libéralisme du Roi. A peine installé à Berlin, toujours impénitent, il écrit son *Etat commercial fermé*, la première esquisse systématique du socialisme, tout imbu de l'esprit révolutionnaire et de la doctrine de Babeuf.

Ses pourparlers avec PERRET, secrétaire diplomatique de BONAPARTE : la facilité avec laquelle il envisage, pour assurer la liberté de penser, l'occupation possible d'une partie de l'Allemagne par la France ; certains passages des *Traits caractéristiques du Temps présent* (1804-1805) ; un dialogue sur *le Patriotisme et son contraire* de juillet 1806 attestent d'autre part sa foi dans la mission civilisatrice de la France, dépositaire d'un idéal humain qui ne connaît pas de frontières.

Mais, dès que la guerre, survenue en septembre 1806, entraîne l'écrasement de la Prusse et le traité de Tilsitt, un FICHTE nouveau apparaît. Philosophe errant, fuyant Berlin devant les troupes d'occupation, il traverse Stuttgart, Dantzig, Koenigsberg et se réfugie à Copenhague, en terre étrangère. Là, sous la pression des circonstances, il élabore le plan qui assurera la régénération de l'Allemagne, la reconstitution de l'unité nationale. Il commente le *Prince* de MACHIAVEL et cherche un enseignement dans sa politique réaliste ; il décrète la Doctrine de salut public ; bientôt il prononcera les fameux *Discours à la Nation allemande.*

Ainsi, à quiconque considère du dehors la vie et l'œuvre de FICHTE, il semble que les événements de 1806 en rompent la continuité et imposent au philosophe une brusque volte-face. Mais, à y regarder de plus près, il n'y a pas changement dans les idées ; il y a application de ces idées à de nouveaux objets. Voyant l'Etat prussien ruiné par le traité de Tilsitt, reprochant à la France l'abandon de l'idéal révolutionnaire, à Napoléon son rêve de domination mondiale, il revendique l'idée des frontières naturelles, — dussent-elles être obtenues au prix d'une guerre, — l'idée de l'unité allemande, l'idée du messianisme du peuple allemand, l'esprit de la

théorie de la science. Ce faisant, FICHTE paraît se ranger du côté des Romantiques. Il n'emprunte pourtant leurs thèmes et leurs termes que pour aller au devant de la réaction romantique, catholique, monarchique et combattre la Contre-Révolution sur son propre terrain, avec ses propres armes. En disciple de Danton, il attend les frontières naturelles d'une guerre nationale sans commune mesure avec une guerre dynastique. Il entend fonder l'unité allemande sur une éducation nationale et populaire, qui s'inspire des principes de PESTALOZZI, qui est donnée par l'Etat. Il croit le peuple allemand capable de régénération moins parce qu'il est l'*Urvolk*, le peuple élu, éducateur de l'humanité, à la manière dont l'entendent SCHELLING et les frères SCHLEGEL, que parce qu'il porte en lui le principe de vie et de création, la liberté qui s'est manifestée dans la religion par la Réforme de Luther, dans la philosophie par la révolution opérée, grâce à KANT et à FICHTE, par l'affirmation de la liberté morale comme fondement de l'esprit, dans la politique, à l'exemple des villes libres du Moyen Age, par l'établissement d'une constitution républicaine animée du sens communiste. Ainsi il prétend restituer, contre la philosophie de la nature, le catholicisme, l'autoritarisme nationaliste exprimant toute la réaction, le moralisme de la philosophie critique, la doctrine des Droits de l'Homme, en un mot le protestantisme politique de la Révolution.

Une semblable interprétation est confirmée par les *Fragments politiques* que nous révèlent ses œuvres posthumes, qui furent élaborés au moment où il préparait ses *Discours*, et qui éclairent ceux-ci d'un jour singulier. Le *Second Fragment* notamment, *la République des Allemands au Commencement du XXIIe siècle sous son cinquième Président* montre que le salut de l'Allemagne est dans la reconstitution du *Reich*, mais que la reconstitution du *Reich* s'obtiendra seulement au prix d'un régime de liberté, au prix d'une République fondée sur la reconnaissance de l'égalité de tous les citoyens, sur la formation d'un esprit national grâce à une éducation égale pour tous, à une religion étrangère aux dogmes, pour ainsi dire laïque, et se confondant avec le *Culte de la Raison* et le Moralisme de la *Théorie de la science*. Alors se révèle le sens caché des *Discours*. La Nation allemande s'effectuera bien non par un retour à la Vieille Allemagne et au catholicisme, mais par un appel à l'esprit révolutionnaire.

C'est dans ce même esprit que FICHTE étudie, dans sa deuxième leçon de 1813, le *Concept de la Guerre vraie* et oppose la guerre nationale à la guerre dynastique. C'est dans ce même esprit qu'après la retraite de Russie, en février 1813, au moment où le roi de Prusse publie un *Appel à mon Peuple*, et où les universitaires s'enrôlent avec les étudiants, FICHTE s'isole. Au nom de la dignité de la science gardienne de la civilisation, il proteste contre le délire belliqueux de ses collègues. Hanté par l'idée d'une guerre dynastique que semble justifier l'*Appel à mon Peuple*, il hésite. Et c'est seulement lorsqu'il croit voir dans la guerre déclenchée par la Prusse contre le despotisme napoléonien la promesse d'un affranchissement commun qu'il se donne à elle sans réticences.

Républicain, jacobin, sans libéralisme, croyant à l'idéal révolutionnaire, confiant dans la puissance de l'Etat, tel il fut dès sa jeunesse, tel il demeura à travers les vicissitudes historiques, sous les formes d'emprunt dont il se plut à revêtir sa pensée. La formation du *Reich* autour d'une monarchie militaire, la préparation d'une guerre dynastique destinée à réaliser ce rêve de conquête mondiale où FICHTE voyait un outrage à l'humanité, auquel il se refusait à croire et dont il voulait à jamais préserver son pays, ont annihilé les espérances qu'il plaçait dans l'Allemagne. Par contre, c'est encore le peuple français qui, comme au temps héroïque de la Révolution, s'est trouvé le porteur du flambeau sacré. Sans s'attribuer de mission historique, dressé tout entier, dans un seul élan, pour défendre son sol envahi et son indépendance menacée, il a, dans une guerre, nationale celle-là, et une fois de plus, symbolisé devant l'Univers angoissé, comme FICHTE l'avait écrit en 1799, la liberté succombant, la liberté triomphante.

III. — PENSÉE AMÉRICAINE, PENSÉE ANGLAISE ET PENSÉE FRANÇAISE.

Les excellents exposés du professeur MONTAGUE de Columbia sur le Néo-Réalisme, du professeur BOODIN de Carleton College sur le Pragmatisme, du professeur R. F. ALFRED HOERNLÉ, de Harvard, sur l'Idéalisme, permettent de dégager les tendances présentes de la philosophie américaine, de préciser leurs points de contact et d'interférence avec les tendances anglaises et françaises, de discerner leur action dans l'énoncé et la solution de problèmes aussi distincts en apparence que les problèmes de l'existence de l'idée platonicienne, de la Signification, du *Behaviourism*.

En rompant avec l'influence hégélienne, en recevant d'Angleterre la tradition empirique de LOCKE et de STUART MILL, de France la direction nouvelle imprimée à la psychologie par RENOUVIER, en prenant conscience de toutes les inquiétudes américaines, WILLIAM JAMES semble bien avoir été le fondateur de la philosophie américaine. Non qu'on trouve chez lui une doctrine ou un système. Empiriste, acceptant au même titre les données du monde extérieur et les données intimes, il s'est efforcé de suivre la réalité ambiguë dans la pluralité et la singularité de ses aspects, de la décrire avant que de la comprendre. De l'activité, de la conscience, de la vie religieuse il a donné successivement des expressions métaphoriques, créant une *atmosphère* au sein de laquelle se formait un mouvement d'idées assez complexe pour être à la fois le point de départ de doctrines comme le *Pragmatisme*, l'*Idéalisme*, le *Néo-Réalisme*, et d'une théorie psychologique comme le *Behaviourism*, assez intense pour faire sentir aujourd'hui encore son action dans la jurisprudence et l'éducation américaines.

Grâce à WILLIAM JAMES, à JOHN DEWEY, s'est constitué le *Pragmatisme*. Cette doctrine a rendu plus aiguë la conscience que nous avons du sens des propositions : elle a contribué à la constitution d'une psychologie adéquate des processus mentaux, en insistant sur le caractère actif, sélectif, téléologique de ces processus. Elle a permis de mieux comprendre le sens de la méthode scientifique en révélant les tâtonnements, les erreurs, les hypothèses de travail qui sont partie intégrante de la recherche de la vérité, en exposant quelles raisons nous avons de considérer la *vérité* comme la limite idéale de nos processus humains attachés à des *vérités*. Elle a cherché à placer dans le succès des desseins que nous proposons à notre activité le critère du vrai ; elle a révélé que la vérité n'est pas une copie, mais une création humaine s'ajoutant au monde donné. Et l'école de Chicago, qu'elle inspire, s'attache à déterminer la signification de la méthode scientifique et à élucider le problème de la vérité dans son essence et dans ses rapports avec le problème des valeurs.

Cependant le développement des disciplines et des doctrines positives modernes provoquait un conflit entre la science et les croyances traditionnelles des églises chrétiennes et incitait JOSIAH ROYCE (1855-1916) à opérer une réconciliation de la science et de la religion, qui permette de justifier simultanément la science et

la suprématie de l'esprit dans l'univers. Dans ce but, JOSIAH ROYCE a abandonné la mythologie de la croyance, la majeure partie des institutions et des rites ecclésiastiques, et il a « sauvé » la religion par une interprétation philosophique qui en fait la source même de l'intuition métaphysique, le mode d'expérience grâce auquel notre nature répond à la nature du monde, et notre introduction s'effectue dans la communauté des âmes. Sa conception du monde éthique, métaphysique et religieuse, exposée dans *l'Aspect religieux de la Philosophie* (1882), *le Monde et l'Individu* (1900-1902), *la Philosophie de la Loyauté* (1908), *l'Interprétation du Christianisme* (1913), n'a rencontré ni disciples zélés, ni vulgarisateurs. Elle n'en inspire pas moins un certain nombre de penseurs contemporains : C. I. LEWIS, de Californie, dans la logique mathématique (*Survey of Symbolic Logic*); HENDERSON de Harvard, dans son étude des aspects téléologiques de l'univers *physico-chimique* considéré comme une préparation à la vie (*Order of Nature*); le professeur MARY WHITON CALKINS, du Wellesley College, dans son essai de monadologie moderne (*A Personnalistic Conception of Nature*, in *Philos. Review*, janv. 1918) ; W. H. SHELDON, de l'Université de Yale, dans son essai pour montrer que le principe du monde est une dualité dans l'unité (*The Strife of Systems and the Principle of Duality*) ; G. P. ADAMS, de Californie, dans sa confrontation du positivisme et du naturalisme avec le Platonisme et le Christianisme (*Idealism and the Modern Age*) ; W. E. HOCKING, de Harvard, auquel des études sur la philosophie religieuse (*The Meaning of God in Human Experience*, *Human Nature and its Remaking*), sur l'Etat, la philosophie de l'histoire et l'art assurent, parmi les idéalistes, une maîtrise incontestée.

Le désir de réagir contre les tendances subjectives et les confusions des pragmatistes et des idéalistes a engagé, il y a quinze ans, six professeurs de Princeton, Columbia et Harvard, à associer leurs efforts pour fonder une doctrine nouvelle. Soucieux de tenir compte simultanément du sens commun, de la tradition antique et médiévale, des exigences de la science moderne, des aspirations religieuses et spiritualistes ; désireux de dissiper les sophismes de l'idéalisme critique de BERKELEY et de KANT, et d'opérer une réconciliation intelligente de l'idéalisme ontologique et de la science, ils publièrent conjointement, dans le *Journal of Philosophy*, *The Programm and First Platform of six Realists* et, deux ans

après, le *New Realisme*. Le Néo-Réalisme combine ainsi le réalisme de REID et celui de PLATON, et se rapproche des travaux de MEINONG, de BERTRAND RUSSELL, d'ALEXANDRE MOORE, du professeur NUNN. Admettre, avec les pragmatistes et les idéalistes, que la connaissance est une *relation interne* entraîne, suivant lui, des difficultés logiques et provoque le démenti de l'expérience. Pour peu que l'on tienne compte de la manière d'être des objets, il devient évident que nos perceptions et nos conceptions ont des objets indépendants des processus de conscience, par le moyen de qui ils sont découverts et appréhendés. Ces objets sont tantôt des essences particulières, tantôt des universaux. Mais, du fait de leur existence, la conscience devient une *relation externe*, réponse spécifique du système nerveux, manière d'être sélective (pour la majeure partie des néo-réalistes du moins). Ainsi les recherches épistémologiques sont rendues plus claires par le Néo-Réalisme. Dans la métaphysique, il renouvelle la question des rapports de l'âme et du corps ; dans l'éthique, il demeure en harmonie avec l'esprit de l'hellénisme et de l'idéalisme français, en proposant à l'activité des idéaux ayant une valeur intrinsèque, indépendamment de toute sanction naturelle ou surnaturelle, de tout dogme, de toute hypothèse religieuse.

La variété de ces courants atteste sans doute, comme le dit lord HALDANE, une fraîcheur et une originalité qui les rendent différents de tous les courants familiers à l'Europe. Mais la pensée américaine a su s'inspirer librement de la doctrine de HEGEL, des travaux de certains logiciens anglais, de la philosophie de M. BERGSON ; elle communie avec l'Angleterre dans un certain nombre d'aspirations et de croyances qui lui donnent accès et audience auprès de la sensibilité européenne. Pour peu qu'on s'en souvienne, on sera tenté de chercher, dans la disparité et le conflit des attitudes mentales révélées par l'étude de la philosophie américaine et l'étude de la philosophie anglaise, la raison d'être et la justification de certains problèmes dont la pensée française, en vertu même de ses traditions humanistes et positives, est malhabile à pénétrer le sens.

Admettre que l'analyse de la réalité présuppose l'existence séparée, non mentale, d'entités subsistant par elles-mêmes, analogues aux idées de PLATON ou aux universaux, est, de la part de Miss STEBBING et de M. JOAD, un acte de foi dans le réalisme ontologique, propre à susciter les critiques logiques de M. LINDSAY et l'oppo-

sition du professeur ALFRED HOERNLE au nom de l'idéalisme post-kantien[1].

Semblablement, la discussion instituée par le professeur F. C. S. SCHILLER autour d'un article de l'honorable BERTRAND RUSSELL sur les propositions, — en se demandant si la signification est une propriété intrinsèque inhérente aux choses, une relation ou une contribution du sujet à la réalité, — ne tend qu'à déposséder les logiciens épris de méthode intellectualiste, esclaves d'une tradition contemplative d'une question qui requiert, à son sens, un appel à l'expérience intime saisie dans son fond, un abandon au flot tourbillonnant de vie et aux mouvements ardents de l'activité, du vouloir. L'étude ingénieuse du professeur SCHILLER, qui fait dépendre la signification que nous attribuons aux choses de notre activité, de notre attitude devant les objets, qui souligne le caractère universel et personnel de la signification comme expression de la personne, et qui rend évidentes les difficultés d'une semblable doctrine lorsqu'elle aborde le problème de la communication ; la réponse de l'honorable BERTRAND RUSSELL qui suscite les critiques du professeur HAROLD H. JOACHIM, et une intervention de M. NICOD ne font qu'accuser l'antagonisme existant entre le réalisme ontologique et la conception volontariste de l'activité commune, semble-t-il, aux pragmatistes et aux humanistes[2].

Plus curieuse fut la discussion instituée autour de la théorie psychologique du professeur WATSON, le *Behaviourism*[3]. Partant de l'activité telle que nous l'offre la simple observation, le *Behaviourism* estime que notre attention doit porter exclusivement sur nos manières d'être et notre attitude, sur la façon dont s'opère l'adaptation du corps au milieu ambiant, dont une corrélation s'effectue entre un stimulus donné et une réponse donnée, que ce stimulus soit ou non dans le champ de la conscience. La psychologie a donc pour objet l'étude de l'adaptation du corps au milieu extérieur ; elle élimine l'introspection, elle a recours à l'expérimentation faite à l'aide d'instruments ; elle se rapproche de la physiologie. Les découvertes psychologiques deviennent, en effet, des corrélations fonctionnelles et se prêtent d'elles-mêmes à une

1. Cf. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XX.
2. Cf. *Mind*, vol. XXIX, N. S., n° 116.
3. *Journal of Psychology*, XI, 1. — Cf. WATSON, *Behavior, an Introduction to Comparative Psychology*, New-York, 1914. — *Psychology from the Standpoint of the Behaviorist*, London, 1919.

explication conçue en termes physico-chimiques. Dès lors, l'existence des images devient problématique ; les processus affectifs se ramènent à des processus physiologiques dus à des modifications de la sécrétion ou de la circulation ; les concepts et les idées générales s'évanouissent, comme des abstractions et des non-sens devant les attitudes particulières, seule réalité. Et la pensée elle-même n'est rien de plus que l'adaptation sous sa forme implicite, que l'activité corporelle identifiée, grâce à une substitution fonctionnelle, à l'action des mécanismes du langage et aux mouvements du larynx.

La critique de la conception particulière de la pensée comme produit de substitution de processus dus à des connexions fonctionnelles a été, pour tous les psychologues ayant participé à la discussion, qu'ils admettent le point de vue *behaviouriste* sous certaines réserves, comme Miss E. M. Smith et M. F. C. Bartlett, ou qu'ils entendent maintenir la distinction entre un système de sensations, d'images, d'émotions, et un système purement physique, user de l'introspection et considérer ce qui est présent dans le champ de la conscience quand l'organisme répond à un stimulus, comme les professeurs G. H. Thomson, T. H. Pear, A. Robinson, une occasion de prendre position vis-à-vis de la thèse générale. S'ils s'accordent à reconnaître que la pensée ne saurait se confondre avec son expression ; à restituer leur rôle aux images (en invoquant les travaux de Freud et les recherches récentes sur les obsessions, les rêves, les hallucinations, les névroses de guerre, les états d'angoisse), leur rôle aux processus affectifs, à souligner l'ambiguïté de la notion de substitution, c'est qu'ils se placent tantôt au point de vue de la psychologie de William James, tantôt au point de vue de la psychologie structurale. Par suite, ils n'ont peut-être pas su éviter des mésinterprétations que le professeur Watson révèle dans sa réponse ; ils n'ont pas senti pleinement l'originalité de travaux qui rappellent l'attitude d'un Buffon et d'un Lamarck, qui s'apparentent aux travaux de Piéron et de Georges Bohn, et qui tendent à éliminer du domaine psychologique toutes les fins non scientifiques auxquelles trop de penseurs demeurent encore asservis.

Le professeur Nunn a fait très justement remarquer que, loin d'exclure le psychologique, le *Behaviourism* entend réduire tout le psychologique à des attitudes corporelles se prêtant à une ana-

lyse exhaustive ; qu'il demeure capable de rendre compte de la différence existant entre une attitude expérimentée et une attitude observée, puisque l'une et l'autre consistent en séries de réactions corporelles ayant des caractères entièrement distincts ; et que la question cruciale du *Behaviourism* est de savoir si la réduction du facteur psychologique peut être réellement observée. Il reste, comme le remarquent le professeur SCHILLER et M. BELOT[1], qu'une semblable attitude vaut surtout à titre de *méthode*. Comme telle, la psychologie fonctionnelle se limite à la seule biologie ; elle ne saurait rendre compte de tous les aspects de la vie consciente ; elle demanderait sans doute à être complétée par l'étude des facteurs sociaux permettant la constitution de l'intelligence.

* * *

Certaines tendances de la pensée anglaise s'expriment plus particulièrement dans les travaux sur la morale et l'esthétique.

Dans le symposium sur *la Religion et les Morales*, M. LE BARON VON HÜGEL montre que la religion comme émotion suscitée par la croyance à un être surhumain exerce sur la formation des dispositions morales une influence telle que rien ne la saurait remplacer. L'humilité, l'héroïsme, l'entr'aide humaine, la véracité, la plénitude, la félicité requièrent une croyance à un esprit personnel donné comme réalité ultime. Sans doute les esprits qui se classent parmi les agnostiques et les athées sont susceptibles de moralité. C'est que l'impulsion morale donnée aux individus, aux générations entières par les convictions religieuses persiste plus ou moins après que les raisons religieuses d'agir ont disparu. D'où il résulte, comme KANT l'a reconnu, que l'idée d'un inconditionnel est la condition fondamentale de toute expérience humaine.

M. le Principal JACKS, ayant pour objet de rechercher ce qui accroît en nous le pouvoir moral de l'établissement ou de la suppression d'une connexion entre la morale et la religion, exprime la conviction que la morale étrangère à tout sentiment religieux s'adresse au seul intellect, est incapable de mettre en mouvement la volonté et demeure dépourvue de toute efficacité. Seule la religion crée les motifs capables de rendre la vie bonne. Être moral, c'est entrer en contact avec une force dominatrice, difficile à carac-

1. Dans une communication à la *Société de Psychologie* sur la Psychologie au meeting d'Oxford.

tériser, que le terme *amour* suggère à peine. Car la moralité doit avoir un motif cosmique. L'agent moral a besoin de savoir que la réalité le regarde avec sympathie, l'approuve, répond à sa loyauté. L'assurance d'une coopération entre l'homme et le monde, d'une réciprocité spirituelle est nécessaire à l'exercice de la moralité. Pour autant qu'une religion peut donner cette assurance, elle est en connexion intime avec l'éthique. Et la moralité se confond avec la volonté d'un Être personnel s'exprimant lui-même dans notre nature.

Fort de la réalité et de la validité absolue de l'expérience morale, le professeur Smith en trouve la justification dans le caractère manifeste de l'Univers. Nous croyons, nous savons que l'Univers est bien une communauté morale où, loin d'être diffusé, l'esprit de la morale se concentre dans les personnes. De l'amour personnel et créateur d'un être personnel, de la réciprocité spirituelle entre les âmes aimantes surgit l'ordre moral. Le caractère immanent ou transcendant de l'expérience religieuse sur qui s'appuie l'expérience morale peut varier avec les personnes. Au demeurant, ses variations importent peu. Il suffit que nous puissions étayer notre confiance dans le rationalisme de l'Univers.

Contre les attitudes antérieures, M. le Professeur Wildon Carr défend l'attitude immanentiste. L'intuition que nous donne la philosophie quand nous réfléchissons sur la nature de notre raison théorique et pratique nous met d'elle-même au cœur de l'expérience religieuse. Dieu est un absolu affirmé dans l'acte de la pensée lui-même, car il suffit de réfléchir à la réalité de mon esprit pour trouver que son principe est un esprit ayant continuité et universalité. Il est donc une force vivante immanente à notre nature qui transforme peu à peu notre activité pratique. Expression de besoins individuels et particuliers à l'origine, l'activité devient, par sa communion avec l'Esprit, expression de besoins éthiques et universels. Il n'est donc pas nécessaire de sortir de la philosophie comme négation de la matière et comme affirmation de l'esprit, principe ultime, pour donner à la morale son fondement.

Quelles que soient les convictions religieuses, les raisons pragmatiques ou les motifs d'ordre philosophique qui dictent leur attitude, le baron F. von Hugel, le professeur J. A. Smith, le principal L. P. Jacks, le professeur Wildon Carr s'accordent à reconnaître que la vie morale ne saurait être possible sans la religion. En

manière de démonstration, ils font appel à une expérience morale personnelle, subjective, dont ils cherchent la garantie objective dans une expérience métaphysique révélant la communauté des âmes vivantes, et dans une expérience religieuse révélant une force transcendante ou immanente à l'humanité, un principe d'amour.

M. Balfour restitue pourtant ses nuances psychologiques à la vie morale lorsqu'il intègre la morale dans un sujet plus vaste : la fin ultime de l'action. A son sens, la morale entre en jeu lorsqu'un conflit se produit chez l'individu entre plusieurs fins ultimes. La solution, la moralité qui s'ensuit peuvent provenir de motifs différents et de valeurs inégales : les punitions et les récompenses, l'amour, l'amour de Dieu. La morale peut donc exister sans la Religion. Mais il reste que la religion donne un prix supérieur à la simple moralité, et il sera difficile aux hommes de préserver demain leur moralité s'ils demeurent persuadés que le monde où ils vivent est œuvre mécanique et irrationnelle.

M. Chevalier constate, de son côté, que les notions connexes d'*idéal* et d'*impératif*, principes constitutifs de l'espèce humaine, en tant qu'espèce morale, sont immanentes aux actions humaines. Il en faut donc rendre compte rationnellement, ce que ne saurait faire un positivisme moral qui réduit le fait moral à n'être qu'une fabrication humaine et est une négation de la morale. Expression humaine, donc relative d'une *réalité suprasensible*, la morale, comme adhésion de la volonté à un idéal obligatoire présuppose l'adhésion de l'esprit à la réalité de cet idéal, c'est-à-dire la métaphysique. Affirmer le bien à faire, c'est affirmer le bien existant, c'est-à-dire Dieu. *La métaphysique fonde la morale.* Cette loi est la loi même de notre nature raisonnable. La métaphysique seule assure à la morale sa réalité, donc son autonomie : il n'y a de morale indépendante qu'une morale métaphysique. Il faut dire de la morale ce que Leibniz, après Descartes, écrit de la géométrie : « Toute réalité doit être fondée dans quelque chose d'existant. Il est vrai qu'un athée peut être géomètre. Mais, s'il n'y avait point de Dieu, il n'y aurait point d'objet de la géométrie. » La métaphysique seule enseigne aux hommes le vrai usage de la raison. Seule elle fonde le juste et le droit. Et sa méconnaissance serait, pour notre civilisation, le prélude d'un cataclysme irrémédiable.

Si l'on excepte M. Chevalier, les Français qui devaient partici-

per à ce symposium ont senti vivement, encore qu'ils n'aient pu l'exprimer que très imparfaitement, la singularité de méthode caractéristique de l'attitude anglaise.

M. Gilson avait l'intention de se demander s'il n'y a pas lieu de poser le problème avant de le résoudre et de se livrer à une étude approfondie de la moralité en elle-même. Moralité implique bien moral ; or le bien moral n'est qu'un mot s'il n'est pas une réalité observable et susceptible de description ; on doit pouvoir arriver à décrire psychologiquement, de manière à mettre en évidence le degré de perfection propre qu'elle implique, la transformation que fait subir à tout individu l'adoption de tel ou tel type de moralité. Or nous ne sommes pas en mesure de le faire actuellement ; il nous manque donc la base indispensable sur laquelle nous pourrions asseoir la solution du problème : une psychologie de la vie morale. D'ailleurs, cette psychologie devrait se compléter par une autre, déjà un peu moins embryonnaire peut-être et qui serait celle de la vie religieuse. Une fois en possession de ce double instrument, nous pourrions étudier deux problèmes, l'un psychologique et l'autre métaphysique. Le premier consisterait à chercher si le progrès moral est indépendant ou non de la vie religieuse. Il y a des individus qui sont aussi différents les uns des autres au point de vue moral qu'un mollusque peut l'être d'un vertébré ; la religion est-elle en fait une source de progrès moral pour l'individu ? Le second problème consisterait, au cas où la réponse précédente serait affirmative, à se demander si l'on doit admettre l'existence d'une source commune de la vie morale et de la vie religieuse. S'il y a une hiérarchie des individus, et même des peuples, au point de vue moral, faut-il admettre une force soit immanente, soit transcendante, qui les pousse et les attire vers une perfection morale plus haute ? En aucun cas, d'ailleurs, la philosophie ne saurait dépasser ce point et entrer en discussion pour choisir entre les religions positives. Le philosophe se meut à l'intérieur de la raison ; les théologies supposent toujours un élément irréductible à la simple raison.

M. Vermeil avait l'intention de montrer que les solutions proposées pèchent par un défaut de méthode qui leur est commun : elles ne partent pas d'une distinction nettement établie entre morale, religion et métaphysique, distinction qui doit précéder l'étude, très délicate, mais infiniment suggestive, de leurs

rapports. Cette méthode, SCHLEIERMACHER l'a appliquée, avec la maîtrise que l'on sait, dans les *Discours sur la Religion*. Il faudrait la reprendre en la modernisant. Il conviendrait : 1° d'étudier la vie psychologique et intérieure et d'y établir, par une analyse solide, la coexistence de l'idéal moral, de l'instinct métaphysique et du sentiment religieux ; — 2° de montrer que ces trois activités s'explicitent dans la vie collective sous forme de lois morales, de systèmes philosophiques et de religions positives, en insistant sur ce fait que, depuis la Réforme, ces trois domaines se sont toujours plus différenciés ; — 3° de dire enfin que leur pénétration mutuelle se fait dans le Moi créateur, chez l'homme complet, à la fois religieux, moral et métaphysicien. En un mot, il faut, comme le dit SCHLEIERMACHER, être moral *avec* religion (et métaphysique), non *par* religion (ou métaphysique).

M. BELOT commence par écarter, comme trop peu rigoureuses, la méthode dialectique, qui ne saurait révéler que des habitudes d'esprit personnelles et découvrir les postulats métaphysiques de la morale, et la méthode historique, qui ne saurait dégager des rapports extrêmement variables entre la Morale et la Religion une loi constante possédant une efficacité pratique. Il lui paraît que la seule méthode positive permettant de traiter le problème est d'analyser quel est, là où la foi religieuse est *donnée en fait*, le mode d'action de la religion dans le domaine moral. C'est d'ailleurs à ce point de vue que plus ou moins inconsciemment se placent ceux qui affirment le nécessité morale de la Religion. Même les dogmes qui semblent destinés à fournir un fondement théorique à la morale n'ont guère en réalité d'autre fonction que de donner aux impératifs moraux une meilleure prise sur la volonté : en particulier ils actualisent l'idéal ou même personnifient l'idéal comme présent à chaque individu. Toute la Religion, dans sa fonction morale du moins, apparaît comme un vaste *mécanisme de transfert*, comme un système de signes, comme un *langage* : projection dans un *autre monde* des relations qui, empiriquement devraient s'interpréter en fonction d'un temps ou d'une extension indéterminés ; Dieu substitué à la société humaine ; transfert de motifs, le motif religieux fabriqué par l'éducation substitué au motif expérimental des règles inaccessible à nombre d'hommes et surtout insensible à l'enfant ; transfert d'habitudes, les disciplines cérémonielles ou ascétiques

étant symboliques des disciplines normales de la vie et y préparant la volonté.

Ainsi considérée, la religion a tous les avantages, mais aussi tous les inconvénients d'un langage. Sans les examiner en détail et sans se demander même si le langage est « bien fait », on voit que ce système de substitutions est un procédé pédagogique commode et que cela explique l'attachement dont il est l'objet.

Mais c'est tout ce qu'on croit devoir accorder. Or, au delà, deux questions se posent nécessairement :

1° La *commodité* est loin de coïncider en pédagogie avec la vraie *valeur* des procédés, qui peuvent n'être pas conformes aux véritables fins de l'éducation ;

2° La *commodité* n'a rien à voir avec la *vérité*. On a commencé ici par supposer la foi donnée. Mais elle aura besoin de se justifier, le doute détruisant toute son efficacité. Or une telle justification est une opération intellectuelle absolument distincte de toute question d'utilité.

M. Lenoir estime que les travaux de la sociologie contemporaine sont suffisamment avancés et suffisamment féconds pour permettre de confronter les expériences humaines faites par les sociétés historiques et de dégager certaines considérations sur les rapports de la Morale et de la Religion.

Il semble que les sociétés humaines soient naturellement portées à prendre conscience d'elles-mêmes et du milieu qui les environne du dedans en quelque sorte, par sentiment, et à exprimer la connaissance confuse, fragmentaire, qu'elles acquièrent ainsi en termes de symbolisme religieux. La Religion, comme ensemble d'institutions et de croyances, concentre donc tous les aspects de la vie, unit pensée et pratique, et il est normal que la vie morale soit comprise dans la vie religieuse. Pourtant, à deux reprises, en Grèce entre le xe et le ve siècle av. J.-Ch., en Europe entre le xve et le xixe siècle, le développement de l'intelligence humaine à partir de l'astronomie et de la physique suscite un mode de connaissance nouveau où la nature et l'humanité même devenue extérieure à l'homme sont appréhendées du dehors, en termes de symbolisme scientifique. La science, comme ensemble d'institutions et de convictions, se substitue alors à la religion dans la conduite de la vie. L'ordre humain devient un prolongement de l'ordre cosmique. Une sorte de stoïcisme latent se constitue, qui

a trouvé chez nos moralistes et chez ALFRED DE VIGNY son expression la plus pure. A deux reprises, cette libération suscite une régression marquée par le spiritualisme platonicien et le moralisme kantien, trop faible pour ruiner la science et restituer aux institutions religieuses leur efficacité, assez tenace pour détourner l'activité intellectuelle de ses buts normaux et lui donner comme objet la spéculation morale ou métaphysique.

Si telle est bien la place de la métaphysique dans l'évolution mentale des groupements humains, — place différente de celle que lui assigne AUGUSTE COMTE par *la Loi des Trois Etats*, — on comprend que la question des rapports de la morale et de la religion ne puisse se poser qu'aux époques où la moindre intensité de la vie religieuse et l'affaiblisement de l'esprit scientifique révèlent une désocialisation, une déshumanisation. Elle suppose d'ailleurs la solution préalable du problème des rapports de la vérité scientifique et de la vérité religieuse. Sa propre solution implique donc soit une hiérarchie, soit un choix entre ces deux ordres de vérités humaines[1].

Ainsi, que les écrivains français cherchent un point de jonction entre la Morale et la Religion, en dégageant le prix que les convictions religieuses conservent pour un croyant, fût-il catholique ou protestant, ou qu'ils estiment trouver dans la valeur éminente de la vérité scientifique pour la civilisation occidentale moderne une raison suffisante de demeurer fidèles à l'attitude positive qui caractérisa de tout temps la rationalisme français, ils ont tous compris, semble-t-il, qu'un ensemble de convictions, si respectable soit-il, ne saurait donner prise à la réflexion critique, et ils ont tenté de substituer à une sorte d'impressionnisme psychologique l'indication d'une discipline plus rigoureuse.

D'ailleurs, au lendemain d'une guerre où les peuples ont fait bon marché du « prix de la vie », où les convictions religieuses ont épousé la forme des convictions nationales, il est difficile de se complaire au spectacle de l'harmonie morale du monde. Le sacrifice de générations entières oppose aux méditations demeurées étrangères à la souffrance du monde un démenti ensanglanté. Et le

(1) N'ayant pu être imprimées avant le symposium sur la *Religion et les Morales*, les communications adressées par MM. G. BELOT, GILSON, R. LENOIR et VERMEIL au meeting d'Oxford paraîtront ultérieurement dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*.

spectacle de l'univers nous inciterait plutôt à vouloir des inflexions plus humaines, à accroître en nous le sentiment auquel Renouvier mourant se reprochait de n'avoir pas fait une part assez large dans son système, la pitié.

* * *

La thèse de M. Charles Marriott, qui consiste à placer la nature de l'art et la source de l'appréciation artistique non dans la représentation de la nature ou l'action directe de la forme abstraite, mais dans l'emploi approprié de matériaux déterminés; à restituer leur rôle au métier et aux moyens techniques; à rattacher l'art aux autres modes de l'activité humaine, a provoqué une discussion qui met en lumière ici encore le rôle que joue l'expérience personnelle sous forme d'expérience esthétique chez M. A. B. Walkley et le professeur C. W. Valentine. L'un et l'autre se soucient, en effet, de combattre ce que peut renfermer d'extrême une théorie esclave de la pratique et de ménager une intervention de l'esprit, de l'activité spirituelle. Pour M. Walkley, la relation entre l'art et les moyens demeure secondaire, extérieure au fait esthétique constitué par l'expression pure et intime de l'intuition de l'artiste à l'intérieur de l'esprit, que cette expression se trouve ou non explicitée dans des œuvres d'art. L'activité esthétique dépend de certaines circonstances données au cours de l'histoire individuelle, et elle est à la portée de tous les hommes. Les souvenirs fournis par l'introspection permettent, suivant le professeur Valentine, d'approfondir la nature et les conditions psychologiques de cette expérience esthétique qui se ramènerait à un mouvement particulier de l'attention suscitant un état de réceptivité, de contemplation et d'extase. C'est que l'un et l'autre esthéticien admettent plus ou moins complètement la théorie de Benedetto Croce, qui tient une place considérable dans la spéculation actuelle, y compris la spéculation métaphysique, comme le remarque le professeur Wildon Carr, qui se propage en Angleterre malgré l'opposition clairvoyante de Bosanquet; qui se propage dans l'Allemagne contemporaine pour s'unir au mouvement expressionniste qui s'empare de la peinture, de la sculpture, de la musique et de la poésie[1]. Sous une forme lyrique,

1. Cf. R. Lenoir, L'Expressionnisme dans l'Allemagne contemporaine (*L'Esprit nouveau*, 15 nov. 1920). Il est d'ailleurs à remarquer que le courant dit « lyrique » dans l'Italie contemporaine est opposé à la lyrique qui anime l'œuvre du dépositaire authentique des traditions italiennes et latines, G. d'Annunzio.

elle traduit l'inquiétude sentimentale du XIXe siècle entretenue par l'idéologie confuse d'artistes et de critiques qui préfèrent à l'exercice de l'art et à l'examen des moyens mis en œuvre dans la création une spéculation ayant pour point de départ l'émotion vague commune aux sensibilités dépourvues d'éducation artistique. Dans l'ordre esthétique comme dans l'ordre moral, une semblable attitude demeure sujette à caution. La considération de l'expérience artistique, de l'histoire de l'art, des techniques, permet, en effet, au Dr B. J. Watt et à M. E. Bullough de remplacer la description d'une expérience intime par des faits objectifs, de dégager du faisceau des faits un système d'idées qui embrasse dans sa complexité et sa richesse l'activité artistique. Le Dr Watt montre que l'appréciation esthétique, mode de connaissance toujours attaché comme tel à un objet, demeure distincte de l'appréciation pratique et comporte à la fois l'appréhension de données sensorielles ou *esthèse* et l'appréhension conceptuelle d'objets, prédicats ou relations donnant lieu à des jugements. Cette thèse est rendue concrète et illustrée dans le détail par des aperçus ingénieux sur la musique, par une intelligence profonde de l'évolution de l'art moderne qui permet de suivre le double mouvement de la peinture affranchie de la représentation vers le rythme, de la musique affranchie du rythme vers la description caractéristique des choses symbolisée par l'art des timbres. Enfin, après avoir indiqué que l'art déborde l'œuvre d'art et se peut trouver partout où se manifeste l'activité humaine, M. Bullough opère entre l'*art statique* et l'*art dynamique* une distinction féconde qui permet d'équilibrer l'action impersonnelle des collections d'œuvres d'art, des valeurs des moyens préexistant dans un milieu social déterminé et l'action personnelle de sensibilités originales en œuvre soit dans la création soit dans l'appréciation esthétique. Entre ces deux pôles de la vie artistique, il discerne des échanges continuels, réciproques assez complexes pour ne permettre ni de considérer l'artiste comme un « solipsiste imaginatif », à la manière du mouvement romantique européen, ni de chercher uniquement dans l'art l'expression d'un état de société à la manière de Taine. Les règles du goût et les techniques socialement conditionnées deviennent alors des éléments auxquels l'artiste devra s'adapter pour acquérir la dextérité manuelle et la mémoire technique, c'est-à-dire la mémoire musculaire et motrice qui sous-tend la création. Néanmoins l'importance de la matière et des techniques a suffisamment décru

pour qu'une différenciation, plus nettement marquée de jour en jour, s'opère depuis la Renaissance entre l'artiste et l'artisan, entre l'art et les beaux-arts. Il faut en chercher les causes dans la disparition des corps de métier, la décadence de l'apprentissage, les nouvelles manières d'enseigner les arts, la fondation des académies. En cessant ainsi de dépendre de conditions sociales et économiques qui soient stables, l'art est devenu une vocation nouvelle économiquement indéterminée, idéalement dégagée de toute entrave.

Les travaux du Dr WATT et de BULLOUGH complètent de la sorte, de la manière la plus heureuse et la plus féconde, le travail où Ch. MARRIOTT indique que l'art est l'objet de spéculation métaphysique pour ceux-là seulement qui se refusent à suivre, dans chacun de ses modes, dans chacune de ses étapes, l'effort créateur de l'homme mettant sa dextérité manuelle et son ingéniosité technique aux prises avec la matière [1].

IV. — COURANTS INTERNATIONAUX.

L'intérêt des exposés sur l'aphasie, la théorie générale de la relativité, le principe des nationalités a été de révéler comment l'accord des esprits tend à se réaliser, indépendamment des singularités nationales, dans le domaine de la recherche scientifique et dans celui de la réflexion morale.

Les idées nouvelles auxquelles le Dr HEAD est arrivé sur le problème classique de l'aphasie [2] sont fondées principalement sur l'étude de sujets jeunes atteints de plaies par balle dans les différentes régions de la tête (blessés de guerre). La technique d'examen utilisée a consisté en une série de tests, permettant d'utiliser les réponses variables, caractéristiques des lésions corticales. On peut résumer dans un certain nombre de rubriques les résultats auxquels est parvenu l'éminent neurologiste anglais.

1. Les troubles du langage dus à une lésion *unilatérale* du cerveau ne peuvent être classés dans des catégories isolées telles que troubles du langage, de la lecture, de l'écriture.

2. Ces troubles ne peuvent être expliqués comme étant dus à la destruction « d'images visuelles », « auditives » ou « motrices ».

1. Cf. *Journal of Psychology*, XI, 1.

2. Dr H. HEAD, Aphasia and kindred Disorders of Speech (*Brain*, part. 2, vol. XLIII, July 1920).

Dr R. MOURGUE, Disorders of symbolic Thinking due to local Lesions of the Brain [*British Journal of Psychology* (Medical section), vol. I, part. 2, January 1921.]

3. Le côté moteur de ces troubles du langage n'est pas seulement une *anarthrie* (P. Marie), c'est-à-dire un grave défaut de l'articulation. Un examen approfondi montre que, dans les cas dits d'*aphasie motrice*, certains aspects du *langage intérieur* sont affectés. Ainsi le patient peut avoir beaucoup de mal à imiter les mouvements faits par l'observateur assis en face de lui ou à les exécuter si les ordres sont donnés à l'aide d'un dessin ; et cependant ils sont parfaitement exécutés après réflexion sur un miroir. En effet, dans le premier cas, l'acte doit d'abord être formulé à l'aide de mots, tandis que, dans le second cas, l'épreuve est un acte d'imitation simple. De plus, l'écriture a tendance à montrer des troubles de même ordre que ceux du langage articulé.

4. L'auteur groupe les fonctions atteintes dans l'aphasie sous le nom de *Pensée symbolique et Expression*, parce que les troubles les plus graves et les mieux définis ont été constatés dans l'emploi des mots, des nombres et autres symboles.

5. Mais on peut supposer, et l'auteur s'en défend, que ce terme définisse exactement les limites et l'étendue de la perte actuelle de la fonction qui peut être découverte par l'examen. En effet, non seulement le pouvoir d'employer les mots et les nombres en parlant, en lisant, ou en écrivant peut être atteint, mais il est d'autres tâches que le malade ne peut exécuter avec correction. Ainsi il peut être incapable de dessiner un plan donnant la position relative des objets qui lui sont familiers, quoiqu'il puisse indiquer la place de chacun d'eux séparément. D'autre part, tout acte qui requiert pour son exécution la nécessité de formuler au préalable l'*intention ultime* ou but vers lequel il est dirigé, est susceptible d'être atteint.

6. Plus une action symbolique affecte la forme d'une *proposition*, plus elle présentera de difficultés, et le patient ne pourra probablement pas l'exécuter correctement.

7. Sous l'influence de lésions diversement localisées, les différentes fonctions comprises sous le terme de *Pensée symbolique et Expression* peuvent se dissocier ; c'est un phénomène analogue aux effets produits sur la sensation par les blessures du cortex cérébral étudiées par le même auteur.

Le Dr Mourgue, en faisant appel à l'auto-observation de malades guéris et aptes à l'introspection, soutient que ce qui caractérise le psychisme de l'aphasique, c'est une atteinte fondamentale de ce qu'il appelle la *fonction de découpage et d'opposition de l'intelli-*

gence. Le trouble de la *pensée symbolique*, dans le sens que le Dr HEAD donne à cette expression, n'en serait qu'un cas particulier. L'auteur apporte à l'appui de cette thèse l'observation détaillée d'un malade atteint d'aphasie motrice. Ce que le Dr HEAD appelle l'*ultime intention du symbole*, la perte des processus de l'arithmétique, paraît être un cas particulier de l'atteinte de la *fonction de découpage et d'opposition de l'intelligence*.

Cette conception est d'accord avec l'interprétation qu'on peut donner du complexe appelé autrefois *surdité verbale* en prenant comme base l'analyse que M. BERGSON a donnée de l'audition du langage articulé. Le *schème dynamique* de M. BERGSON comme la *forme propositionnelle* de HUGHLINGS JACKSON sont des fonctions essentiellement intellectuelles.

Le Dr MOURGUE insiste ensuite sur la concordance qu'il y a entre ce point de vue et la théorie de la *valeur* linguistique telle qu'elle a été développée par FERDINAND DE SAUSSURE et son école. Ce qui paraît caractériser le psychisme de l'aphasique, c'est son absence de discrimination. A ce point de vue, le cas des aphasiques paraît d'accord avec ce que M. BERGSON, d'un tout autre point de vue, a présenté comme caractéristique de l'*intelligence*. La linguistique vient encore à l'appui de cette thèse (travaux de GRANET sur la langue chinoise).

Si l'on veut, cependant, considérer le problème d'*un point de vue biologique*, il ne faut pas oublier que l'observation montre que c'est par l'esquisse d'un phénomène moteur d'articulation que débute l'apparition du mot ; d'autre part, la manière dont s'expriment les malades guéris montre que tout se passe comme si le phénomène élémentaire était un trouble de la circulation de l'énergie nerveuse. A ce point de vue, il n'y a pas d'*anarthrie*, comme l'a dit le Dr HEAD, mais le *découpage* et l'*opposition* ne peuvent s'effectuer, parce que l'*attitude psycho-motrice* complexe, substratum objectif du processus, n'est plus en mesure d'apparaître. Cette hypothèse est d'accord avec les travaux les plus récents sur la caractéristique fonctionnelle du cortex. Ce qui montre bien, d'ailleurs, que le point de vue psycho-moteur est essentiel, c'est l'exemple de l'*aphasie de la main droite* chez les sourds-muets. Tout se passe comme si l'intelligence était un mouvement discontinu qui se fractionne à divers degrés et suivant diverses modalités. Elle ne paraît pas pouvoir entrer en

action sans être, pour ainsi dire, sous-tendue, non par le langage (ce qui est un cas particulier), mais par un mouvement de même forme générale, sinon réalisé, du moins esquissé.

En résumé, il semble que, *dans ses éléments différenciés*, intelligence et langage sont en union intime, parce que tous deux coulés dans le même moule, mais qu'au delà la vaste région de l'intuition, de l'instinct et de la volonté, non seulement reste intacte dans l'aphasie à lésions circonscrites, mais acquiert, pour ainsi dire, un renouveau de vie (auto-observations du Dr Saloz et du professor Forel).

En l'absence du Dr Mourgue, M. Bergson répond au Dr Head. Il rappelle comment il avait été conduit lui-même, il y a quelque vingt-cinq ans, à critiquer la théorie qui, proposée par Broca, élargie par Wernicke d'abord, puis par Kussmaul, Lichtheim et beaucoup d'autres, avait passé à l'état de dogme universellement admis. Cette théorie consistait à traduire en langage anatomique de plus en plus compliqué, généralement hypothétique, les données d'une psychologie grossière, rudimentaire, celle même qu'on trouve emmagasinée dans le langage.

Pour ce qui est de l'explication proprement psychologique de l'aphasie, M. Bergson incline à faire une large place aux *schèmes moteurs*, aux attitudes et tendances motrices. Une lésion de ces mécanismes nous empêcherait de scander comme il le faut l'ensemble de notre perception auditive ou visuelle, d'en esquisser activement la reconstitution, par là même de la reconnaître et de l'interpréter. Il n'y a rien là, d'ailleurs, qui ne puisse se concilier avec ce qui a été dit par le Dr Head.

Au cours de la discussion, le Dr W. H. R. Rivers semble bien avoir donné les raisons véritables et de l'originalité du Dr Head et de la parenté de ses conclusions avec celles de neurologistes et de philosophes français : le Dr Head a introduit dans la médecine clinique la méthode de la psychologie expérimentale. Une étude plus complète de cette méthode, *la méthode d'auto-observation*, faisant la part d'une auto-suggestion toujours possible, permettrait peut-être de comprendre comment des travaux entrepris dans le domaine de la neurologie peuvent concorder avec la solution que la métaphysique moderne présente du problème des rapports de l'âme et du corps et du problème de l'intelligence.

* * *

Le symposium sur l'aspect philosophique de la théorie générale de la relativité n'a peut-être pas très exactement correspondu à son titre [1].

Les savants mathématiciens, physiciens, astronomes qui ont pris part à l'exposition ont paru surtout soucieux de dissiper les préventions que les hommes de science ont éprouvées à l'égard de la théorie d'Einstein dès son apparition, en l'interprétant comme un mélange ambigu de spéculations philosophiques et de considérations proprement physiques. Ainsi le professeur Eddington, avec une clarté d'exposition parfaite, s'est attaché à montrer que, si la théorie d'Einstein a pu être suggérée en partie par des considérations philosophiques, elle n'est pourtant pas essentiellement différente des autres théories physiques. C'est très naturellement que les physiciens ont été amenés à étudier expérimentalement les propriétés physiques de l'espace et du temps qui n'avaient pas été dégagées jusqu'ici et à présenter de l'espace et du temps une théorie qui soit physique au même titre que la théorie atomique de la matière et la théorie électro-magnétique de la lumière. L'examen des conditions dans lesquelles nous observons les phénomènes naturels nous révèle que nous ne saisissons jamais des caractères objectifs inhérents à la réalité extérieure, mais des *relations* entre des phénomènes naturels et des observateurs placés dans des circonstances particulières et modifiés par leur mouvement. Il en est ainsi pour la lumière, la durée, la masse, la force, l'énergie. Cette constatation nous permet de nous affranchir de la physique courante, qui n'atteint que des relations, et d'obtenir une description des phénomènes physiques indépendante des mouvements de l'observateur, assignant aux événements l'ordre indissoluble d'un monde à quatre dimensions dont l'observateur lui-même est partie intégrante, rendant plus clair le sens de nos mesures d'espace et de temps. Les travaux de Minkowski, de Maurice Schlich et d'Einstein laissent entrevoir la possibilité d'une physique absolue déterminant des lois physiques qui ne soient plus imposées comme les lois de gravitation, de mécanique et d'électro-magnétique par la géométrie que nous avons choisie, mais qui, indépendantes de tout système de références, gouvernent véritablement le monde extérieur.

Semblablement tout l'effort du professeur Broad tend à réfuter

1. Cf. *Mind*, vol. XXIX, n° 116.

les critiques de M. Ross. Pour celui-ci, en effet, la théorie spéciale de la relativité repose sur une interprétation des expériences de MICHELSON-MORLEY et sur un certain nombre d'hypothèses relatives au mouvement de la terre par rapport à l'éther, à la vitesse de propagation de la lumière au sein de l'éther, à la notion de simultanéité [1] qui présentent de sérieuses difficultés. On ne saurait passer à la théorie générale sans les avoir examinées. D'ailleurs, l'argumentation d'EINSTEIN repose sur l'admission première du mouvement absolu : sa théorie n'est qu'une forme rajeunie de la vieille doctrine de la relativité de nos jugements, et sa nouveauté consiste dans le fait d'avoir subordonné la relativité de nos jugements à la relativité des corps comme situation actuelle ou possible des esprits ou des organes sensoriels utilisés par les esprits. Pour rendre compte des expériences de MICHELSON-MORLEY, il suffit de faire appel à la théorie de la matière et de l'éther et aux équations de transformations qui nous sont offertes par LORENTZ, sans s'embarrasser par surcroît d'une théorie sur l'espace et le temps.

Et le professeur BROAD, au cours de l'examen de ces objections, qui reposent sur une des interprétations possibles de l'attitude relativiste, rejoint le professeur LINDEMANN, qui, après avoir analysé le mécanisme et le conflit de nos habitudes d'esprit logiques et de nos habitudes d'esprit physiques, essaie de fournir une base à la discussion en énumérant les faits expérimentaux qui nous incitent à reviser nos conceptions physiques. Tous deux sont d'accord pour dégager de leur étude quelques aspects essentiels :

1. Le caractère expérimental de la théorie spéciale de la relativité.

2. L'utilité pratique de la théorie générale de la relativité qui introduit dans la physique une unité extraordinaire, en assurant la fusion des lois du mouvement et des lois de la gravitation ; une simplification, en abandonnant la supposition d'un espace euclidien qui nécessitait de la part de NEWTON l'admission de cinq postulats pour rendre compte des faits de gravitation, pour l'admission d'un espace non-euclidien qui permet de rendre compte des mêmes faits à l'aide de trois postulats seulement.

3. Le peu d'intérêt que cette théorie présente actuellement

1. Cf. EINSTEIN, *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, 6e édit., 1910, Braunschweig, § 8 et 9.

pour le philosophe. Nous pouvons être partagés entre deux conceptions de l'espace et du temps, dont l'une répond à nos habitudes mentales, dont l'autre exige une certaine souplesse d'esprit, nous permettant de faire violence à ces habitudes. Aux yeux du savant, elles ne sont pas plus vraies l'une que l'autre. Elles expriment toutes deux les faits d'une manière adéquate. La différence est celle d'un *choix de coordonnées* dicté au savant par des raisons de commodité et surtout de simplicité.

De leur côté, les philosophes n'ont guère paru désireux d'annexer immédiatement la théorie de la relativité à la métaphysique. Ni les vues du professeur WILDON CARR, ni celles de lord HALDANE, qui insiste surtout sur la méthode du professeur WHITEHEAD, ni celles de M. GREENWOOD, qui reconnaît le caractère purement physique, par suite extrinsèque à la philosophie, de la théorie de la relativité, ne contiennent de précisions. Et le professeur ALEXANDER montre que la coopération des philosophes et des savants se réalisera seulement à la condition que leurs problèmes respectifs demeurent bien distincts et qu'il importe surtout aux philosophes de retenir de la théorie nouvelle l'affirmation d'un monde physique composé d'événements, ayant quatre dimensions, et la négation du mouvement absolu au sens newtonien.

Sans prétendre énumérer la série des répercussions philosophiques de la théorie de la relativité, M. LOUIS ROUGIER attire l'attention sur le fait que la théorie de la relativité nous délivre des problèmes métaphysiques relatifs aux rapports de l'espace et du temps, en nous montrant que ce sont de pseudo-problèmes nés de notre tendance à réaliser nos concepts. Si l'on admet l'espace absolu de NEWTON, c'est-à-dire le vide infini qui est un réceptacle tout préparé à recevoir les corps et qui subsiste indépendamment d'eux, on rencontre inévitablement le problème des rapports entre cet espace vide infini et l'ensemble des corps qui composent le cosmos. Or deux alternatives sont de mise : ou le cosmos est coextensif à l'espace et infini, ou le cosmos est fini et perdu comme un îlot d'étoiles dans le vide infini. Dans l'un et l'autre cas, on se heurte à des impossibilités physiques.

1. L'infinitude du cosmos entraîne toutes les difficultés inhérentes à l'existence physique d'un infini actuel ; elle entraverait aussi l'infinitude du champ de gravitation, ce qui est impossible.

2. Si le cosmos est fini, on ne peut comprendre comment,

depuis des millénaires, il ne s'est pas dispersé dans le vide qui l'entoure. Il perd sans cesse de son énergie sous forme de rayonnement et, en vertu des lois de la mécanique statique, toute la matière cosmique se dispersera dans le vide, ce qui est manifestement contraire à l'observation.

La théorie de la relativité générale d'Einstein nous délivre de ces antinomies. Einstein rejette comme une abstraction indûment réalisée le concept d'un espace vide, doué de propriétés métriques indépendamment des corps qui s'y trouvent localisés. Pour lui, l'espace est le champ de gravitation pur, qui prend naissance partout où le tenseur matériel est différent de zéro, c'est-à-dire partout où il y a de l'énergie, soit sous forme de corps doués de structure, soit sous forme de rayonnement. L'espace, le temps et l'énergie ne sont pas trois réalités distinctes : ce sont trois aspects de la même réalité, que le physicien rencontre toujours réunies et que le philosophe a tort de concevoir séparées. Là où il n'y a plus d'énergie (de corps ou de champ de force), il n'y a pas de vide, mais le néant.

L'espace, selon Einstein, se ramène donc au champ de gravitation pur. Mais, en vertu du principe de l'équivalence entre les effets de la gravitation et de l'accélération, le champ de gravitation pur agit comme une accélération : il retarde le cours du temps ; il modifie la forme des corps ; il impose une courbure à la propagation des mobiles et du rayonnement. C'est en vertu de cette courbure que les planètes gravitent elliptiquement autour du soleil, et c'est elle qui a été vérifiée au sujet de la propagation des rayons lumineux lors de l'éclipse du 29 mai 1919. La courbure de l'espace varie en fonction du potentiel de gravitation, et, comme le potentiel de gravitation varie d'une région à l'autre du monde, suivant la répartition des masses sidérales, l'espace physique apparaît comme un espace non euclidien à courbure variable.

La répartition des masses sidérales est, certes, très inégale ; néanmoins, si l'on envisage une région du monde suffisamment grande, on peut parler de la densité moyenne de la matière cosmique. Il en résulte que l'on peut parler d'une courbure moyenne de l'espace. Une relation simple relie la courbure moyenne de l'espace à la densité moyenne de la matière cosmique et permet de calculer l'ordre de grandeur du rayon du monde, qui se trouve être de deux trillions d'années-lumière. On aboutit ainsi à ce

résultat remarquable : l'espace physique (ou le cosmos) est un espace fermé, dont le contour est approximativement sphérique au même titre que l'on dit de la terre qu'elle est ellipsoïdale, malgré les accidents de relief de sa surface. Le cas où l'espace, au lieu d'être riemannien, serait euclidien, et, par suite infini, correspond au cas limite où le potentiel de gravitation serait nul, c'est-à-dire où il n'y aurait plus aucune espèce d'énergie, ni matière, ni rayonnement. L'espace newtonien est l'affirmation du néant.

Les problèmes relatifs au rapport du monde et de l'espace cessent alors de se poser, puisqu'il n'y a plus deux réalités en présence, l'espace et le monde, mais une seule réalité, l'Univers, composé de l'ensemble de tous les événements. L'Univers est fini ; et ni l'énergie radiante, ni les corps sidéraux ne courent le risque de se disperser, puisqu'ils se propagent suivant des lignes courbes qui restent à l'intérieur du contour quasi sphérique du monde. On peut dire de ce dernier ce que Damascius disait de l'être : « Il est entouré de toute part de non-être [1] ».

Ainsi, dans un moment aussi important peut-être que celui qui vit la conception héliocentrique du monde se substituer à une conception géocentrique, les savants se rendent parfaitement compte que, seuls, les apports de l'expérience prononcent la mort des concepts, dont la valeur heuristique est mise en défaut et suscitent l'apparition de nouveaux concepts qui sont autant d'hypothèses de travail permettant une approximation plus rigoureuse, introduisant peut-être des modifications profondes dans la théorie de la connaissance. Le mirage de la *Critique de la Raison pure* nous l'a fait peut-être oublier et nous rend malhabiles à concevoir qu'un déplacement constant de point de vue, une transformation incessante d'habitudes mentales se concilient avec la permanence de l'esprit scientifique qui demeure un.

*
* *

Dans la tension imposée par la guerre, les nations ont pris une conscience plus haute et donné à l'esprit national un essor nouveau ; dans leur désir de fonder une paix durable, elles ont éprouvé un sentiment nouveau d'où sont sortis les éléments d'une morale internationale, les éléments d'une institution nouvelle,

1. Cf. EINSTEIN. *op. cit. Betrachtungen über die Welt als Ganzes*, p. 71 à 78.

la *Société des Nations*. La rencontre des deux courants n'a pu manquer de faire surgir le problème des nationalités[1].

Les contributions à ce symposium ont présenté une grande variété. M. Élie Halevy a insisté sur l'insuffisance du seul principe des nationalités pour fonder une paix internationale durable, sur la validité du principe des frontières naturelles et du principe de l'équilibre européen. Les limites imposées par la géographie physique à une nation constituent, au point de vue militaire et économique, des frontières durables. Et M. Wilson lui-même a placé parmi les quatorze points le principe suivant lequel chaque nation à droit à des débouchés maritimes. D'autre part, la simple considération de l'état actuel de l'Europe, où nous assistons au démembrement d'une grande Russie et d'une grande Autriche en face du Reich, révèle la fiction de l'égalité des nations : le principe de l'équilibre européen qui se justifie par un siècle de paix joue donc encore. Il en faut conclure que la *Société des Nations* repose non sur un principe simple, mais sur une pluralité de principes se complétant l'un l'autre. Admettre le seul principe de libre détermination serait donner à l'idée pacifiste un caractère utopique risquant de déchaîner les passions nationales.

Suivant une méthode concrète et pragmatique, M. Marcel Mauss a tenté de définir les nations confondues jusqu'ici avec les sociétés comme des « sociétés où le pouvoir central est stable et permanent ; où il y a un système de législation et d'administration ; où les notions des droits et des devoirs des citoyens et des droits et des devoirs de la patrie s'opposent et se complètent ». Rares et fragiles, inégales en force, en richesse, en civilisation, en âge, en maturité politique, ces formes dernières et parfaites de la vie en société dans l'ordre économique, moral et juridique, poursuivent encore actuellement leur évolution. La considération de leur nature provoque un certain nombre de conclusions pratiques portant sur l'aide due aux sociétés aspirant à être des nations sur quelques points de droit public et privé. Car les nations ont devant elles un lointain et grand idéal économique, esthétique et surtout moral. Elles sont aujourd'hui, elles demeureront longtemps source et fin du droit, origine des lois, but des sacrifices les plus nombreux et les plus héroïques. Les courants d'idées et de sentiments qui tendent

1. Cf. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XX.

à substituer aux nations l'humanité sont, en effet, en désaccord avec les faits qui montrent les classes ouvrières de plus en plus conscientes des intérêts économiques nationaux en matière de travail et d'industrie et ne sauraient être des motifs d'action pour la majorité des hommes, pour aucune des sociétés existantes. Le nom de cosmopolitisme seul leur convient, car le nom d'internationalisme doit être réservé à l'ensemble des idées, sentiments, règles et groupements collectifs qui ont pour but de concevoir et diriger les rapports entre les nations et les sociétés en général : à un grand mouvement qui se manifeste dans le monde moderne, analogue aux aspirations de la Grèce lors des Amphictyonies. Des forces sociales apparaissent qui tendent à régler pratiquement et moralement la vie des nations conscientes de leur interdépendance économique entière et de leur interdépendance morale considérablement accrue. Les peuples ont la volonté de ne plus faire la guerre, la volonté de jouir d'une paix qui ne soit plus la paix armée. Le pacte de la *Société des Nations* confère au principe d'arbitrage qui assure la limitation des souverainetés nationales un caractère permanent, absolu, inconditionnel. Ces tendances des peuples doivent trouver chez les philosophes le plus entier concours.

M. Théodore Ruyssen examine les théories extrêmes mises aux prises dans la controverse sur les nationalités : la théorie *libérale* ou *élective* soutenue principalement en France et en Angleterre, surbordonnant le fait de la nationalité à la conscience des individus ; la théorie *autoritaire* ou *érudite*, soutenue principalement en Allemagne, dans les pays slaves et, dans une certaine mesure, en Italie, subordonnant la définition de la nationalité à l'affirmation d'une autorité politique, appuyée elle-même sur la compétence plus ou moins sincère de certains érudits. Ni l'une ni l'autre de ces théories n'est entièrement vraie ni entièrement fausse ; aucune des deux ne peut suffire à déterminer la fonction politique de la nationalité. Au point de vue théorique, il convient donc d'opérer une synthèse de ces deux aspects de la nationalité ; au point de vue politique, il convient d'opérer une conciliation entre les aspirations nationales des peuples dépourvus d'autonomie et la nécessité où sont les nations de maintenir leur autonomie politique.

M. Gilbert Murray suit la formation et le développement du

sentiment national qui fait naître l'esprit de corps et une fierté profondément irrationnelle agissant comme un stimulus nécessaire. Dès qu'un groupe se trouve oppressé ou s'enivre d'un succès commun, les membres du groupe se laissent emporter par leur ressentiment ou par leur ivresse. La passion nationale éclate et s'accroît jusqu'à la démence. Ce dangereux accroissement peut être prévenu et réprimé dans une très large mesure par les méthodes de la *Ligue des Nations*. Les Nations, dans l'absence actuel de statut international, se détestent, intriguent secrètement les unes contre les autres, entrent en compétition au sujet de territoire et de commerce, font la guerre quand l'occasion est favorable. Le pacte la *Ligue des Nations* tente de prévenir les causes de désordre en imposant à ses membres le devoir de ne pas intriguer secrètement ; le respect des conditions auxquelles elle reconnaît à un état gouvernant le droit d'administrer un territoire reçu du fait de guerre ; l'engagement de ne pas s'attaquer l'un l'autre par surprise. Pour peu que ces conventions apparaissent comme souhaitables aux hommes, la passion nationale perdra son acuité et redeviendra un sentiment moral et sacré. Le danger ne vient que de l'oppression et de la crainte de l'oppression.

Désireux de faire œuvre concrète, sir Frédéric Pollock s'efforce de déterminer les facteurs constitutifs du caractère national. Aucun des facteurs admis par la plupart des hommes, la race, la langue, la religion, les usages sociaux, les traditions politiques, ne suffit à lui seul à constituer une nation. Et, tout compte fait, ce sont les institutions et les mœurs, les frontières naturelles, les relations géographiques et physiographiques et leurs conséquences économiques qui comptent le plus et, dans bien des cas, exercent une action décisive.

Ces philosophes sont d'accord dans la définition qu'ils donnent de la nation comme organisation politique autonome, dans le vœu qu'ils forment de voir un statut international discipliner les rapports entre les nations. Il est peut-être permis de conclure de cet accord, avec M. Marcel Mauss, que la sociologie est dès aujourd'hui effectivement constituée. Il est peut-être permis aussi de croire que cet accord est l'expression d'un courant de sentiments et d'idées qui émeut les peuples, mais échappe encore au philosophe. Si l'on retient les critiques très pénétrantes de M. René Johan-

NET[1] qui tendent à établir une corrélation historique entre le réveil des nationalités et le réveil de rivalités impérialistes, si l'on retient les propos d'homme d'Etat tenus par M. BALFOUR, on sera tenté de réagir contre la tendance qui porte les hommes, même dans l'ordre social, à donner une justification rationnelle parfois spécieuse, toujours tardive, de désirs et d'aspirations dont la véritable signification échappe tant qu'ils ne sont pas replacés dans le devenir historique.

* *

Pour dégager l'intérêt de cette manifestation philosophique, il convient peut-être de ne pas oublier que, seul, le langage technique du philosophe crée l'illusion d'une pensée intemporelle et inactuelle. Les termes abstraits, les procédés dialectiques d'exposition et de discussion sont la transposition parfois consciente et concentrée, parfois inconsciente et diffuse de tendances nationales qui expriment des civilisations douées chacune d'un génie propre, suivant chacune une direction particulière, atteignant chacune un degré d'évolution et de maturité différent. Saisies dans leur esprit, non dans leur lettre, les discussions d'Oxford consacrent l'action profonde exercée par la philosophie de M. BERGSON sur la pensée contemporaine ; elles révèlent les tendances de la philosophie américaine, la nuance indécise de la métaphysique et de la morale anglaises partagées encore entre les courants anglo-saxons d'avant-guerre et les courants anglo-américains en voie de formation : elles montrent l'influence croissante exercée en Angleterre par la théorie d'art italo-germaine, l'expressionnisme ; la persistance en France d'une discipline intellectuelle seule capable de fonder la réflexion philosophique en raison. Elles enseignent peut-être qu'entre des spéculations devenues partie intégrante de civilisations divergentes un choix s'impose. Et elles incitent la pensée française, si ouverte à toutes les tentatives, à ne pas renier ses traditions intellectuelles, son humanisme, son esprit positif, qui firent d'elle la tutrice de la civilisation occidentale et assurèrent, jusqu'au XIXe siècle, son univer-

1. M. JOHANNET s'est attaché à montrer que la position du philosophe, dès qu'il n'est plus confondu avec le théoricien ou le politicien, devient singulièrement délicate vis-à-vis des problèmes soulevés par la crise nationalitaire. Il ne peut avoir recours qu'à la philosophie de l'histoire, dans la mesure où cette philosophie n'est pas de l'histoire tout court. Il doit retenir que de la nation à l'empire la différence de fait est seulement *chronologique* ; que, depuis le XVIe siècle, l'idée nationalitaire se développe intellectuellement en fonction de la rivalité politique des grands empires modernes, et que la vogue de l'idée nationalitaire en 1920 est le signe d'une recrudescence de rivalités impérialistes.

salité. L'expérience collective d'une guerre mondiale, la brutalité de secousses sociales qui accusent la pauvreté et le mensonge de l'attitude romantique, mettront peut-être en relief l'inanité du cosmopolitisme d'avant-guerre et la maturité de la France, maturité qui est un garant de rectitude et de sagesse. Aussi bien les observations cliniques des neurologistes et médecins, les recherches astronomiques et physiques provoquées par le génie d'Einstein, le sursaut humain des peuples en face de la guerre sont autant de maillons qui renouent la chaîne rompue des courants internationaux. Il est encore, pour les pensées nationales qui ne s'abandonnent pas à rêver, une action commune. Puisse cette action commune être marquée au coin de l'esprit français, qui sut, au XVIIIe siècle, dégager de la vérité physique une grande leçon intellectuelle et morale, de la vérité morale des motifs d'action et de ferveur qui gagnèrent le monde et ennoblirent les hommes.

* *

A l'issue du meeting, un dîner, présidé par le Rev. Dr Spooner, directeur du *New College*, réunit au *New College* organisateurs et invités. M. Balfour exprima les remercîments des hôtes d'Oxford. Lord Haldane proposa un toast aux philosophes français et américains. M. Bergson remercia au nom des Français, le professeur Montague au nom des Américains. M. Xavier Léon présenta aux organisateurs du meeting les remercîments de la *Société française de Philosophie*. Il sut rappeler que nous avons eu la douleur de perdre, au cours de ces dernières années, un Couturat, un Delbos, un Durkheim, un Ribot, un Lachelier, une grande partie de la jeunesse studieuse, mais que nous trouvons dans notre passé et notre présent des motifs de fierté suffisants pour conserver notre optimisme intellectuel. Et, devant l'accueil que vient de nous faire l'Angleterre, il exprima le désir que les relations intellectuelles existant entre les deux pays deviennent chaque jour plus étroites, et que les Sociétés de Philosophie anglaises, nos hôtes, acceptent de venir, quelque jour, à Paris, et de participer alors aux séances et aux travaux de la *Société française de Philosophie*.

Raymond Lenoir.

L'Editeur-Gérant : Max Leclerc.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

PRÉFACE

Les expériences de la grande guerre sont à l'origine des études contenues dans le présent numéro de la Revue.

Dès son début, les esprits se sont orientés avec une frappante unanimité vers les préoccupations économiques. La formidable destruction de richesses dont le monde était témoin après une période d'essor productif sans précédent, — le rôle vite entrevu (et oublié depuis les guerres napoléoniennes) de l'industrie comme facteur de la victoire, — la prévision des immenses reconstructions à entreprendre après la paix, — le souci légitime de la vie matérielle à assurer pour ceux qui reviendraient du front, — tout cela suscitait dans une partie de l'opinion une sorte de fièvre anticipée des affaires et comme une résurrection du Saint-Simonisme dans sa phase pratique. La génération même qui, pour sauver les biens suprêmes de l'esprit, sacrifiait allègrement les biens matériels accumulés depuis un siècle, n'allait-elle pas, une fois le danger écarté, se vouer à leur poursuite avec une âpreté nouvelle? N'oublierait-elle pas, dans une recherche naturelle mais absorbante du profit, la recherche intellectuelle désintéressée ?

Et pourtant, dans le domaine des intérêts matériels, comme dans celui de la technique productive, l'utilité de la pensée théorique peut moins que jamais s'ignorer.

La culture intellectuelle la plus haute a pour condition, dans nos sociétés industrielles, un certain niveau de développement économique. Faute d'y atteindre, c'est non seulement le bien-être

matériel, mais la vie de l'esprit qui s'étiole. L'activité purement intéressée des individus peut-elle suffire à le réaliser? Il ne semble pas.

La vie économique de chacun est de plus en plus dominée par celle de tous, la vie nationale par la vie internationale. Notre époque, à la suite d'une catastrophe gigantesque, est appelée à réorganiser, à la fois, dans le monde entier et dans chaque nation, le système de production et d'échange. Elle tend, d'autre part, à grouper les individus selon leurs intérêts communs de profession ou de classe, et à opposer ces groupes les uns aux autres, tant à l'intérieur de chaque pays que d'un pays à l'autre. Ainsi les vues d'ensemble n'ont jamais été plus nécessaires. Dans l'ordre théorique, il nous faut un instrument d'interprétation forgé par la réflexion, la comparaison et l'analyse, et permettant d'atteindre au delà des apparences les origines véritables des phénomènes. Dans l'ordre pratique, nous avons besoin de l'imagination constructive capable d'assigner des fins harmoniques à une activité collective, dont la direction reste livrée sans cela aux formules désuètes que les gouvernements empruntent à l'empirisme d'un passé disparu.

Une Revue comme celle-ci se devait d'essayer, à l'heure précise où nous sommes, une synthèse, si incomplète fût-elle, de ce que la réflexion économique des dernières années a pu apporter à la solution de ce double problème. Elle restait fidèle à son rôle en montrant dans le domaine économique, comme elle l'a fait dans celui de sciences mieux constituées, la fécondité pratique de la recherche théorique, le lien étroit de la vie concrète et de la pensée abstraite. Elle y restait fidèle encore en conviant à collaborer à cette tâche des économistes étrangers comme des économistes français.

L'objet des études qui suivent a donc été de stimuler l'esprit plus encore que de l'instruire, de lui ouvrir des perspectives plutôt que de lui tracer des routes. En déblayant le terrain de controverses vieillies, elles ont voulu faciliter la besogne aux travailleurs, avides de savoir, mais que la longue attente des tranchées a rendus désireux d'apprendre vite. Il ne s'agissait pas de rédiger un traité. Il importait surtout d'examiner quelques grands problèmes sous l'angle où ils se présentent aujourd'hui à ceux qui en cherchent la solution par la seule voie où l'on peut espérer la

rencontrer : par la méthode scientifique. Et, si possible, d'inciter quelques personnes à tenter par la même voie la solution des problèmes que l'avenir tient en réserve.

Science d'observation en même temps que science analytique, l'économie politique rencontre deux grands ordres de difficultés. D'une part la masse écrasante des faits à élucider l'accable. D'autre part, le langage ordinaire se prête mal à traduire les actions et réactions mutuelles qui caractérisent des phénomènes se déroulant à l'intérieur d'un groupe social. Elle n'a jamais pu se libérer non plus entièrement de la gêne créée par le flottement de concepts (tels que capital, revenu, etc.) qui doivent s'appliquer aussi bien à l'économie individuelle qu'à l'économie collective. Les études de M. March sur la méthode statistique, de M. Aftalion sur les crises, de MM. Moret et Barone sur la formation des prix ont pour objet de montrer par quelles voies ces difficultés peuvent être surmontées.

Ces études n'empruntent à peu près rien à ce qu'il est convenu d'appeler l'économie politique classique. Celles de MM. Max Lazard, Augé-Laribé et Rist se rattachent au contraire à l'une des théories les plus anciennes de l'économie, celle des « facteurs de la production ». Elles visent à décrire le mécanisme par lequel se répartissent entre les entreprises du monde les grands agents productifs : les forces naturelles, le travail, l'épargne. Description qui forme comme le noyau central de tout système économique, mais que l'évolution incessante des faits oblige à reprendre constamment pour l'adapter aux aspects nouveaux de la réalité. C'est une adaptation de ce genre qui a été tentée ici. L'expérience bolcheviste, en essayant dans une société fermée une redistribution des forces productives suivant une méthode entièrement nouvelle, et en substituant aux anciens procédés de rémunération des mobiles d'action non économiques, a fait apparaître plus nettement l'importance d'une théorie dont les premiers linéaments remontent aux Physiocrates, et qui depuis lors s'est singulièrement élargie.

Deux autres théories fondamentales, celle de la consommation et celle de la monnaie, se sont, elles aussi, renouvelées depuis trente ans au contact des faits nouveaux. M. Gide montre dans l'organisation des consommateurs le contrepoids nécessaire aux tendances souvent étroitement corporatives des producteurs.

M. Hawtrey, renonçant à tout exposé abstrait des problèmes monétaires, a préféré donner l'exemple de ce qu'une théorie longuement mûrie[1] *peut apporter de lumière à l'interprétation du drame financier, unique dans l'histoire, dont l'Europe est aujourd'hui la victime et le témoin.*

Récemment, la méthode scientifique a tenté d'aborder par une voie originale un problème essentiel de l'économie sociale : celui de l'aménagement du travail. Dans le monde dépeuplé que la guerre nous a fait, cette question acquiert un intérêt capital sous son double aspect psychologique et physiologique, l'un qui concerne l'orientation professionnelle, l'autre l'adaptation de l'ouvrier à la machine. En demandant à M. Dugé de Bernonville de la traiter, nous voulions marquer le contact nécessaire entre les problèmes de pure économie et les sciences voisines. L'économie politique, comme la médecine, se nourrit d'apports venus de disciplines diverses. L'ergographe et les « tests » psychologiques maniés par Imbert ou par Amar lui ont apporté et lui apporteront encore de précieux enseignements.

Ce même étroit contact avec des disciplines voisines, nous aurions voulu le faire sentir dans la théorie de la distribution des revenus.

La distribution des revenus, avec sa courbe caractéristique en chaque pays est au point de jonction de la sociologie et de l'économie politique. Elle repose sur une double base, sociale et économique. Déterminée en première ligne par la distribution à chaque moment, entre les membres d'une société, des sources de revenu (propriété, forces de travail, talents naturels), elle plonge par là ses racines dans l'histoire sociale, physiologique et psychologique de cette société. Conditionnée, d'autre part, par les prix qu'obtiennent sur le marché à chaque instant les services fournis par ces sources de revenu, elle dépend de tout le mouvement de la production et des échanges. Phénomène synthétique, prétexte des jugements les plus contradictoires et des conflits sociaux les plus graves, son interprétation pose à l'économiste les plus difficiles et les plus mystérieux problèmes. C'est toute la question de l'inégalité des hommes, des races et des peuples qui se dresse ici devant lui ; c'est tout le problème de l'hé-

1. M. R. G. Hawtrey est l'auteur d'une théorie de la monnaie parue en 1919, sous le titre *Currency and Credit.*

ritage et de la propriété. Ce grand sujet devait avoir sa place dans ce recueil. S'il n'y figure pas, le lecteur voudra bien admettre que cette lacune n'a rien d'intentionnel[1].

Ce n'est pas la seule que nous ayons à regretter de n'avoir pu combler. Deux grands problèmes en particulier auraient mérité d'être discutés ici et ne figurent cependant pas dans la liste de ces études.

Le premier, le plus important au lendemain de la guerre, est celui des relations économiques internationales.

Il n'y a probablement pas d'œuvre plus urgente aujourd'hui que celle de substituer un principe d'entente et de coopération au principe de rivalité suraiguë qui a dominé la politique commerciale pendant la fin du XIXe siècle. Œuvre morale et politique autant qu'économique. L'économique cependant y a son rôle propre à jouer, en montrant la futilité des préjugés sur lesquels ces rivalités reposent. Le principe nouveau dont nous parlons sera-t-il celui du libre échange absolu ? Sera-ce celui de grandes fédérations commerciales opposant entre elles les nations groupées économiquement comme elles le sont déjà politiquement ? Sera-ce celui, plus nouveau, de fédérations nationales d'industries, organisant spontanément leurs relations internationales sous le contrôle d'États représentant les intérêts vraiment généraux de chaque pays ? Qui pourrait le dire ? Et l'empirisme agressif ne menace-t-il pas ici encore de triompher de la raison réfléchie ?

La grande question de l'urbanisme et du régionalisme n'eût pas été déplacée dans le programme que nous nous étions tracé. L'entreprise féconde et à visées largement réformatrices des urbanistes trouvera peut-être des moyens d'accord encore inaperçus entre les intérêts industriels et agricoles, nationaux et internationaux. Elle tend aussi à rendre au facteur « habitation » son rôle de premier plan dans l'aménagement social, et met ainsi en relief un des points où le génie de coordination et d'harmonisation sociale, qui n'a rien de commun avec un étatisme oppresseur, pourrait se manifester le plus opportunément dans l'ère nouvelle ouverte par la guerre[2].

1. M. A. Niceforo, qui l'a traité partiellement dans son beau livre *La Misura della Vita*, avait bien voulu se charger de l'étudier pour nous. Une interruption du travail, due à son état de santé, ne lui a pas permis de le rédiger en temps voulu.

2. Les écrits si suggestifs de M. Patrick Geddes, pour citer seulement le plus génial des urbanistes, fournissent dans cet ordre d'idées des principes constructifs de haute portée sociale.

Nous ne nous dissimulons pas ce qu'il y a d'incomplet dans le recueil que nous soumettons aujourd'hui aux lecteurs de la Revue. *Tel qu'il est cependant, il représente un effort d'adaptation et de rajeunissement qu'on ne jugera peut-être pas indigne d'être continué et développé.*

MÉTHODE

LA MÉTHODE STATISTIQUE EN ÉCONOMIE POLITIQUE

L'économie politique, comme toute science, a besoin de précision, de mesures, de rapports numériques. A ce titre, on a pu dire avec raison que la statistique est l'auxiliaire indispensable de la science économique. Les phénomènes que l'on observe et que l'on classe dans l'étude de la production, de la circulation, de la distribution et de la consommation des richesses ne sauraient être convenablement décrits, les manifestations consécutives à tout changement de leurs conditions fondamentales ne sauraient être appréciées correctement, sans l'intervention de données numériques empruntées à la statistique. Sans doute l'économie politique a ses racines dans l'analyse des désirs, des aspirations, des besoins inhérents à la nature humaine et au caractère sociable de l'humanité. Mais cette analyse ne se développe dans un cadre scientifique que si elle peut s'appuyer sur des observations capables d'être comparées suivant des formes universellement acceptées, c'est-à-dire sur des mesures.

La description des mobiles, — tendances ou résistances, — auxquels l'homme obéit acquiert une ossature solide et se complète utilement, quand on l'accompagne d'observations que des conventions universelles permettent de classer en catégories bien délimitées. Par exemple, l'analyse des rapports entre la demande d'une marchandise et sa rareté se précise et se fortifie quand on peut rapprocher les quantités produites des quantités consommées et des prix. Bien que la production et la consommation ne

soient que des éléments de la rareté, que la consommation ne soit qu'un indice de la demande, la théorie serait fragile sans quelques précisions de ce genre. D'autre part, des données numériques habilement mises en œuvre servent souvent à contrôler les théories.

Dans toutes les sciences, le contrôle de l'expérience est la pierre de touche de la valeur des théories. Celles-ci aident à classer les faits pour la facilité du travail constructif ultérieur. Or, même dans l'étude des phénomènes les plus simples, observés sur les corps inorganiques, des observations nouvelles, ou des observations plus précises, de phénomènes connus, conduisent à modifier, à transformer les théories, parfois bouleversent complètement les constructions les plus solides. Combien ce contrôle constant est-il indispensable dans les sciences de la vie et surtout dans celles qui traitent de l'homme vivant en société, agissant et réagissant par conséquent sous des influences innombrables et de l'ordre de ses propres actions !

La complexité des faits dont s'occupe l'économie politique ne permet guère d'atteindre, par la théorie, des prévisions analogues à celles qu'autorisent les lois du monde physique. Aussi convient-on souvent que l'économie politique se borne à signaler les tendances plus ou moins puissantes qui gouvernent les faits dont elle s'occupe. Par exemple, la production tend à s'accroître quand ceux qui s'y appliquent ont intérêt à produire davantage. Pourtant, à moins que par un verbalisme hors de propos on transorme le sens habituel du mot intérêt, les exemples sont nombreux d'individus ou de groupes d'individus que l'intérêt n'excite pas suffisamment. Les prix qui devraient monter ou descendre en fonction de la rareté ou de l'abondance résistent parfois à cette tendance. Et bien d'autres conséquences des principes se trouvent mis en défaut, de sorte que l'observation ne peut faire apparaître convenablement et universellement l'effet des tendances certaines, qui persistent à travers la variabilité des résultats, si une méthode éprouvée et indépendante des contingences n'en fournit le moyen.

Cette méthode repose essentiellement sur l'application des règles de la logique aux données numériques qui découlent de l'observation des phénomènes sociaux. Il s'agit d'abord de s'assurer que ces données correspondent bien aux faits qu'elles se proposent de décrire sous un certain aspect, l'aspect quantitatif, les qualités étant supposées complètement décrites au préalable.

Puis le traitement statistique de ces données les classera par séries suivant la qualité des faits et la grandeur des données ; exprimera sous forme simple ce qu'il y a de commun dans chaque série ; comparera entre elles les unités d'une même série, et enfin comparera les séries entre elles, soit d'après leur caractère commun, soit d'après leurs éléments variables.

I. — *L'observation des faits économiques.*

Les principes de l'économie politique, avons-nous dit, sont l'expression d'une longue expérience. Pour les justifier et les exposer, on fait donc appel à d'anciennes observations qui souvent n'ont pas besoin de revêtir une forme précise, par exemple quand il s'agit de mettre en relief le ressort de l'intérêt privé, mais qui, d'autres fois, doivent comporter une juste interprétation de témoignages à forme numérique, de documents où les chiffres prennent une importance d'autant plus grande qu'ils apparaissent comme une oasis de tout repos dans un désert de conceptions mouvantes et de mirages dangereux. Mais les penseurs de tous les temps ont dénoncé les illusions à éviter. Les documents et les sources d'information doivent être passés au crible d'une critique méthodique : nous reviendrons plus loin sur ce point, car la critique est aussi nécessaire pour les observations du temps présent que pour celles du passé. Seulement, de celles-ci on n'est point maître, tandis que les observations présentes peuvent être dirigées suivant des principes fermes dont il convient de ne point s'écarter. Ces principes sont ceux qui dominent toute recherche scientifique quelle qu'elle soit. L'observateur doit être sincère, impartial, diligent, compétent.

La sincérité de l'observateur est la qualité fondamentale sans laquelle il n'est pas d'observation sur laquelle on puisse compter. Décrire ce que l'on a vu ou entendu, exactement comme on l'a vu ou entendu, sans interprétation ni modification d'aucune sorte : à ce prix seulement, l'observation peut apporter un enseignement utile, car un fait paraissant à première vue sans grande importance peut acquérir un grand prix, s'il a été sincèrement rapporté, quand on lui a trouvé sa place. Au contraire, un témoignage peut être plus nuisible qu'utile s'il est susceptible d'être mal interprété. Par exemple, des prix inscrits dans un livre de raison par celui qui les a payés, — avec détails sur les circon-

stances de l'opération, — bien qu'ils se rapportent à la vie d'un individu isolé, peuvent avoir beaucoup d'intérêt si l'on retrouve un autre livre tenu de la même façon dans la même localité. Tandis que la déclaration d'un chroniqueur qui signale simplement des prix pratiqués dans une région mal déterminée, pour des objets dont la qualité est incertaine et sans indiquer comment ces prix ont été constatés, fournit un renseignement dont il est généralement difficile de tirer parti et qui, chose plus grave, risque de provoquer, de la part des lecteurs insuffisamment pourvus d'esprit critique, des jugements mal fondés.

L'obligation qu'a l'observateur de rapporter ce qu'il a observé, exactement, et avec l'indication des circonstances accessoires qui donnent de la valeur à son rapport, ne supprime pas le danger des tendances personnelles. Il importe, par conséquent, que l'observateur fasse effort sur lui-même pour assurer sa parfaite impartialité. Ceux qui le dirigent doivent éviter de réclamer des notations qui, dans les recherches dont il est chargé, risqueraient de mettre cette impartialité à trop rude épreuve. Si, par exemple, on opère un recensement des déclarations de récoltes, il faut prendre garde de ne point l'opérer à un moment où des préoccupations d'ordre fiscal peuvent éveiller des craintes chez les récoltants. Une excellente précaution, lorsqu'on procède à une enquête quelque peu complexe, est d'en fragmenter l'objet en confiant les différentes parties à des agents différents auxquels l'objet même des recherches n'apparaît pas entièrement. Chacun doit comprendre et apprécier le but qui lui est assigné ; il n'est point utile, et il peut être fâcheux, que la connaissance de l'objet final de la recherche soit susceptible d'influencer l'observateur. Néanmoins celui-ci doit être suffisamment éclairé pour apercevoir les caractères essentiels de la partie de l'enquête qui lui est confiée ; dans cette partie il doit être compétent. Cette nécessité doit être prise en considération surtout par ceux qui préparent et dirigent les enquêtes. Comme, pour une enquête quelque peu étendue, il est à peu près impossible de rassembler un nombre suffisant d'enquêteurs éclairés, aptes à entrer dans la pensée de l'auteur du questionnaire et à comprendre ses explications, c'est l'auteur lui-même qui doit s'efforcer de mettre le questionnaire à la portée des enquêteurs.

Son premier devoir, par conséquent, est de rédiger ce questionnaire d'après la compétence de ceux qui devront le remplir, et non d'attendre qu'un personnel d'élite saisisse avec précision des choses qui, malheureusement souvent, sont restées confuses dans son esprit. On pourrait paraphraser ici le vers du critique en disant que, si l'on sait exactement ce que l'on veut obtenir, il n'est pas difficile de poser les questions sous une forme telle que tout homme consciencieux puisse y répondre.

Plus l'enquête est vaste et exige de nombreux agents, plus il est nécessaire que les questions soient posées sous une forme élémentaire, comme par exemple lorsqu'une question bien précise ne comporte d'autre alternative que la réponse oui ou non, ou bien lorsqu'il s'agit de fournir une date, un nombre ou un nom répertorié, etc., en un mot une constatation qui ne prête à aucune ambiguïté parce qu'elle correspond à une convention universellement respectée et qui, pour le même motif, est accessible au premier venu.

En somme, dans la préparation d'une statistique, l'une des principales préoccupations doit être d'adapter les instruments d'enquête à la mentalité de ceux qui devront s'en servir. On peut résumer d'un mot les qualités nécessaires aux enquêteurs : ils doivent être d'honnêtes gens, au sens le plus large de ce mot. D'ailleurs, il convient de leur enlever tout souci étranger à leur mission : il faut les rétribuer selon l'effort qui leur est demandé et la qualité du résultat de cet effort.

Les remarques précédentes attestent la supériorité des enquêtes destinées à saisir des faits simples, des caractères individuels, sur celles qui réclament des observations par masses. Ainsi, lors des anciens recensements de population, on demandait à chaque autorité locale de faire connaître le nombre des habitants de sa circonscription, sans s'inquiéter de savoir comment ce nombre serait déterminé. Un grand progrès a été réalisé quand on a compris que l'unique moyen de connaître exactement le nombre des habitants d'une localité, c'était de les compter un à un, et surtout quand on a affecté à chacun d'eux un bulletin individuel.

On ne saurait, en effet, attacher trop de prix à la décomposition d'une enquête en éléments individuels.

D'abord le document individuel permet avec la plus grande

facilité le contrôle par épreuves du renseignement recueilli. Quand ce renseignement est d'ordre administratif, il fournit à l'autorité centrale un précieux instrument qui permet de déceler les erreurs. Un document comptable, une statistique d'ensemble peuvent laisser soupçonner des erreurs, mais souvent longtemps après que celles-ci ont été commises, et l'on a beaucoup de peine à les localiser. Un ensemble de fiches individuelles donne toute facilité pour des coups de sonde immédiats.

En second lieu, la fiche individuelle est à peu près le seul document qui permette un dépouillement véritablement analytique des observations. C'est ainsi que, si ces observations sont rapportées sur des documents collectifs, il y a presque toujours intérêt, pour les analyser, à les reporter d'abord sur des fiches ou cartes individuelles.

Enfin, comme nous le verrons plus loin, il y a souvent avantage à subdiviser le plus possible le champ de l'observation.

Les observations étant recueillies, il est nécessaire de les soumettre d'abord à un examen attentif et à une critique sérieuse.

L'examen de chaque observation individuelle transmise révélera souvent des erreurs d'interprétation. Par exemple, si, pour une durée déterminée, on a demandé le prix au kilo, il arrivera parfois que le prix indiqué sera compté à la livre, et l'erreur est manifeste. D'autres fois, la comparaison d'un chiffre avec les chiffres analogues fournis antérieurement fait apparaître une anomalie probable. Puis il y a des lacunes. Le contrôle des documents recueillis aboutit ainsi à des demandes d'informations complémentaires, de rectifications, d'explications, etc. Ces demandes entraînent, dans les services soigneux, une volumineuse correspondance.

Il importe, d'ailleurs, toutes les fois qu'on le peut, c'est-à-dire lorsque le service statistique dispose des agents observateurs, d'exiger que ces agents accompagnent les informations recueillies d'un rapport faisant connaître la manière dont les opérations ont été conduites et exécutées.

Toutes les fois qu'on le peut aussi, les observations faites sur place doivent être contrôlées au moins par épreuve.

Grâce à ces précautions, des observations faites par un personnel sans aptitudes spéciales, ni éducation générale, peuvent

fournir les éléments de statistiques d'une grande valeur. Au contraire, des statistiques locales dressées sous forme de tableaux, où les faits sont rassemblés par masses, sont souvent médiocres, même si elles sont établies sous le couvert d'autorités, compétentes dans leur spécialité, mais insuffisamment exercées aux travaux statistiques.

Quel que soit le système d'après lequel les observations de détail sont rassemblées, il y a lieu, après les vérifications et contrôles dont nous venons de parler, de les soumettre à une critique qui porte sur les procédés, puis sur les résultats de l'enquête.

Sur les procédés, parce qu'il faut s'assurer si les précautions qui viennent d'être signalées ont été prises effectivement ; sur les résultats, parce que ceux-ci peuvent laisser apparaître des anomalies.

Le commentaire dont les chiffres sont accompagnés devrait toujours fournir un exposé complet des procédés d'enquête, permettant de se rendre compte de la valeur de ces procédés, du soin avec lequel ils ont été appliqués. Trop souvent ce point est laissé dans l'ombre. C'est ainsi, par exemple, que l'on publie des statistiques de produits, ou d'existences, sous une forme telle que l'on peut supposer les nombres déterminés par un recensement, alors que ces statistiques sont parfois le résultat d'évaluations globales estimatives, soit d'après des observations fragmentaires, soit par comparaison avec une époque antérieure, soit même sans base précise.

Quant aux résultats de l'enquête, il est bon de les rapprocher de résultats applicables à d'autres lieux ou à des époques antérieures. D'ailleurs, on est rarement dans un état d'ignorance complète sur les conditions du phénomème étudié. Certaines irrégularités permettent de découvrir des anomalies. Par exemple des voyageurs ont rapporté que, dans certaines contrées, les naissances féminines surpassaient en nombre les naissances masculines. Le fait est en désaccord avec l'universalité des observations sérieuses effectuées dans les pays où l'on tient un compte exact des naissances et des décès ; on est donc conduit à suspecter l'observation. L'explorateur a peut-être constaté un fait accidentel qu'il a généralisé ; plus probablement il a constaté que le nombre des femmes surpassait celui des hommes, et il en a conclu à tort qu'il naissait

plus de filles que de garçons, par une déformation fâcheuse du fait observé.

L'étude critique des informations numériques a les mêmes exigences, qu'il s'agisse de documents anciens dont l'origine est douteuse ou de documents actuels recueillis d'après des instructions connues.

Quel que soit le soin apporté à l'observation des faits, des erreurs s'introduisent qu'il n'est pas possible d'éviter ; nous avons signalé plus haut des erreurs grossières dans l'observation des prix de denrées; des erreurs peu importantes échapperont toujours au contrôle même le plus soigneux. D'autre part, dans un grand nombre de circonstances, l'observation ne peut avoir la précision qui serait désirable. Par exemple, pour la statistique des récoltes, on pourrait, à la rigueur, procéder à un recensement rigoureux des superficies cultivées, mais il serait fort difficile de recenser exactement les produits. On évalue généralement ceux-ci en estimant le rendement de l'unité de surface pour chaque espèce ensemencée. L'estimation est faite souvent sans méthode satisfaisante, et ainsi les évaluations des récoltes sont entachées d'erreurs plus ou moins importantes.

Ces erreurs sont heureusement, dans un grand nombre de cas, susceptibles de compensation. Le principe de compensation, qui s'applique avec rigueur aux mesures physiques soigneusement faites, gouverne aussi les appréciations qui mettent en jeu une psychologie compliquée; c'est un fait dont on ne peut démontrer la réalité qu'en s'appuyant sur une longue expérience; mais les vérifications se multiplient. Ce principe ne s'applique cependant pas à toutes les erreurs : les erreurs systématiques, que l'on appelle aussi erreurs de tendance, y échappent complètement. C'est pourquoi nous avons réclamé plus haut l'impartialité absolue de l'observateur. Mais la tendance peut être involontaire : par exemple, dans l'estimation des prévisions de récoltes fondée sur la comparaison de l'état actuel des cultures avec l'état de l'année précédente à la même époque, on constate que certains observateurs tendent à surestimer, d'autres à sous-estimer, de sorte que, ces tendances connues, on peut corriger les évaluations. Quant aux erreurs susceptibles de compensation, le seul moyen d'obtenir cette compensation, c'est de subdiviser le plus possible le champ

de l'observation. On obtient ainsi un double résultat : d'une part, sur un espace restreint, l'observation est plus facile et plus sûre ; de l'autre, la compensation s'établit d'autant mieux que les parties entre lesquelles elle s'établit sont plus nombreuses.

Cette raison est, avons-nous dit, une de celles qui doivent faire préférer les dénombrements de cas individuels aux observations par masses. Ce qui conduit à préférer, lorsqu'il s'agit de choisir l'instrument d'une enquête. — et toutes les fois que ce n'est point impossible, — le bulletin individuel au questionnaire collectif. Par ce moyen, non seulement l'observation est plus sûre et peut être confiée à des agents dont le rôle est en quelque sorte mécanique, non seulement la collection des faits observés s'opère avec une certaine compensation des erreurs locales, mais encore on pénètre plus intimement le terrain de l'enquête, on construit, en un mot, la statistique à l'aide de monographies sommaires.

Or, si la statistique est la seule méthode qui donne sur les faits économiques ou sociaux des vues générales précises, si, en fait, son œuvre est limitée à cette collection systématique des faits, elle ne permet pas toujours d'analyser ceux-ci avec assez de finesse pour en faire apparaître le mécanisme. La monographie complète heureusement ses données en général ; elle permet de pénétrer les détails du phénomène étudié, de scruter l'enchaînement de ses manifestations, mais elle exige des enquêteurs particulièrement compétents et exercés. Elle constitue un complément précieux, indispensable même, de la méthode statistique, toutes les fois qu'elle revêt un caractère scientifique, c'est-à-dire qu'elle repose sur un classement préalable des faits à analyser et non sur des vues préconçues quant à la nature de ces faits.

II. — *Traitement des observations statistiques.*

Les observations contrôlées et rassemblées, il s'agit de les mettre en œuvre pour en extraire des enseignements. A cet effet, il faut les classer, les comparer, établir entre elles des rapports précis.

On est ainsi amené à rechercher leurs caractères communs, à distinguer les attributs qualitatifs des attributs quantitatifs généralement mesurables et, pour la commodité de l'esprit, à représenter les observations par des formes géométriques ou par des signes algébriques. C'est ainsi que le développement d'un phénomène économique peut être représenté par une ligne plus ou

moins régulière ou par une équation. La mode de représentation le plus commode pour la compréhension du phénomène est le mode géométrique ; il offre moins de précision que le mode de représentation algébrique, mais, dans la plupart des cas, cette précision serait illusoire, et l'on peut fort bien limiter l'usage des logarithmes algébriques à ce qui est nécessaire pour calculer les grandeurs représentées par des tracés graphiques simples.

Le principal intérêt de la représentation, en effet, est de permettre d'apprécier rapidement des rapports complexes dans une juste mesure. S'il s'agit d'un rapport très simple, par exemple si l'on veut suivre le développement des affaires d'une banque, une courbe représentant le mouvement du chiffre d'affaires n'apprend rien de plus et ne parle guère plus à l'esprit que la colonne de chiffres qu'elle représente, surtout si ces chiffres expriment de grosses unités. Mais, s'il s'agit de se rendre compte de la rapidité du mouvement, du rapport qui peut exister entre ce mouvement et celui d'autres entreprises, par exemple, alors la représentation graphique est d'un réel secours, parce qu'elle fournit une impression immédiate de rapports qu'il faudrait traduire en colonnes de chiffres spéciales par de longs calculs, pour atteindre le même résultat. De plus, le tracé graphique éveille souvent l'idée de formes simples déjà connues, ce qui permet de soupçonner des analogies fructueuses ; il donne aux raisonnements l'appui de formes visibles.

Par exemple, une courbe représentant le mouvement de la production du charbon en France rend sensible non seulement l'accroissement de cette production, mais encore la rapidité plus ou moins grande de cet accroissement à différentes époques ; comparée avec la courbe qui représente le nombre des ouvriers ou avec celle du prix de vente, elle permet d'instructives inductions ; ces courbes elles-mêmes peuvent être ajustées à des courbes connues : parabole, sinusoïde ou autres, à l'aide desquelles on peut estimer des valeurs intermédiaires que les relevés statistiques ne fournissent pas.

Si même on ne dispose d'aucune donnée statistique, on peut néanmoins utiliser des formes hypothétiques qui aideront à présenter les théories fondées sur les hypothèses. Par exemple, on tracera une courbe de demande de charbon, malgré l'absence de données sur la demande, afin de faire comprendre que l'accrois-

sement de la production peut être plus ou moins avantageux pour le producteur, qu'il peut exister un état optimum, etc. [1].

Dans tous les cas, il importe de ne point oublier que la forme d'une courbe dépend essentiellement du rapport qui existe entre l'unité de mesure des grandeurs représentées sur l'axe des abscisses et l'unité de mesure de celles qui sont représentées sur l'axe des ordonnées. Une convention est nécessaire pour le choix de ce rapport, sans laquelle la comparaison des courbes statistiques qui représentent des faits de nature différente serait dépourvue de signification véritable [2].

Ces représentations aident à décrire et à comprendre les procédés de traitement des observations, procédés qui sont le propre de la méthode statistique et sans lesquels il est difficile de bien interpréter les faits observés. On peut répartir ces procédés en trois catégories : 1° ceux qui tendent au classement par masses des observations et permettent la comparaison *in globo* des ensembles constitués par ce classement ; 2° ceux qui permettent d'analyser la variabilité des observations à l'intérieur d'un même ensemble; 3° ceux qui permettent de comparer des ensembles dans tous leurs éléments, en tenant compte de la variabilité de ces éléments.

1. — *Classement et synthèse des observations. Moyennes.*

Les observations sont de deux sortes : ou purement qualitatives, comme par exemple lorsque les produits se classent par nature, les travailleurs par profession, ou bien quantitatives lorsque l'on distingue un ou plusieurs caractères variables par degrés numériques : par exemple, le poids ou la valeur marchande des produits importés, le nombre des travailleurs, etc. Pour tirer des enseignements de ces observations, il est nécessaire de classer tout d'abord celles-ci dans un certain ordre conventionnel, de façon que les groupes formés puissent être comparés entre eux d'après les changements du caractère qui a permis le classement. Ensuite on détermine un terme ou indice qui représente convenablement l'ensemble des éléments de chaque groupe et permette de comparer les groupes entre eux.

1. Voir notamment les études de M. Simiand sur ce sujet dans l'*Année sociologique*, année 1905, et dans le *Journal de la Société de statistique de Paris*, janvier 1908, p. 13, puis mai 1908, p. 156.

2. Voir *Bulletin de l'Institut international de statistique*, t. XIX, 1re livraison, p. 50 et 118; *Journal de la Société de statistique*, décembre 1904, p. 407.

Que le classement soit fondé sur des qualités ou sur des grandeurs, l'observation *médiane* qui partage le groupe en deux parties contenant le même nombre d'observations constitue un bon élément de comparaison du groupe. Car toute autre valeur laisserait d'un côté de la graduation plus d'observations que de l'autre côté ; la valeur qui laisserait vers chaque extrémité de la graduation exactement les mêmes nombres que la précédente, mais disposés en sens inverse, constituerait un élément de comparaison offrant le même caractère que le premier. On n'aurait donc aucune raison de choisir l'un plutôt que l'autre, puisque, par hypothèse, les intervalles des observations n'ont aucune signification.

D'ailleurs, dans une classification numérique, la médiane peut être définie par une propriété numérique : la somme des distances prises en valeurs absolues, d'un point de l'échelle de classement aux points de cette échelle qui correspondent aux diverses observations du groupe, est un minimum, quand le point de départ correspond à la valeur médiane. Eu égard à cette particularité, la médiane peut aider avantageusement à comparer des ensembles de grandeurs, sa position étant définie numériquement par une convention tout à fait générale. Mais, lorsqu'il s'agit de comparer des grandeurs, bien d'autres conventions peuvent être adoptées.

En raison des liens de plus en plus étroits qui unissent les sciences de la nature, il y a un certain intérêt à ce que les éléments qui interviennent dans les raisonnements et les calculs puissent se combiner entre eux, quelle que soit la branche des connaissances auxquels ils se rapportent. L'un des instruments les plus féconds de ces combinaisons est le calcul algébrique ; il importe par conséquent, à défaut d'autre raison préopérante, que les caractéristiques de l'élément de comparaison choisi puissent entrer aisément et sans déformation dans les calculs algébriques, en particulier que ces caractéristiques respectent la convention des signes. Cette convention n'est d'ailleurs point tout à fait arbitraire ; elle répond à une sorte d'instinct qui nous fait attacher plus d'importance au résultat final d'une série d'opérations qu'aux parties composantes. Dans de certaines limites, les compensations qui se produisent au cours de ces opérations sont conformes à la nature : un animal vit au cours d'une suite de compensations entre la disette et l'abondance. Or, la règle des signes per-

met d'inscrire immédiatement, et sans changement d'ordre, le résultat d'une suite d'additions et de soustractions ; elle permet de représenter graphiquement ce résultat avec la plus grande simplicité. Il y a ainsi des raisons sérieuses de préférer à la valeur médiane, qui ne fait intervenir que les valeurs absolues des écarts, d'autres éléments de comparaison. Puis, quand il s'agit de grandeurs, l'élément de comparaison devrait, semble-t-il, tenir compte de l'importance de ces grandeurs. Tel n'est pas le cas pour la grandeur médiane.

Il est donc souvent préférable de choisir comme terme de comparaison d'un groupe de grandeurs avec d'autres groupes une quantité qui dépende de l'ensemble des grandeurs observées, de telle sorte qu'à toute valeur numérique de ces dernières corresponde une valeur numérique du terme de comparaison, autrement dit qui soit une fonction des grandeurs observées dans le groupe. La *moyenne arithmétique* est la plus simple des fonctions possibles et la plus communément acceptée. Elle est identique, à un facteur près, au total des observations. Elle a toujours été employée comme terme de repère dans les marchés équitables : ce qui a été en moins par rapport à cette moyenne doit se retrouver en plus. A cet égard, on peut dire qu'elle est adaptée à la nature humaine, autant que le sens de la ligne droite ou le sentiment de la justice.

De plus, les propriétés fondamentales de la moyenne arithmétique : somme des écarts, par rapport aux diverses grandeurs de l'ensemble réduite à zéro ; somme des carrés des mêmes écarts constituant un minimum, permettant de l'introduire dans les calculs algébriques.

D'autres fonctions ont été proposées comme éléments de comparaison de groupes statistiques ; le choix dépend dans une certaine mesure du but poursuivi. Aucun procédé de comparaison, en effet, ne saurait être universel. On ne porte un jugement éclairé sur les choses que si on les considère avec à-propos sous leurs divers aspects.

Ainsi des observations dont on cherche à représenter l'ensemble ne se rapportent pas toujours à des objets dont l'addition fournit une grandeur concrète. S'agit-il, par exemple, de la taille des conscrits dans une circonscription, le total des tailles représente une

grandeur dont on conçoit la réalisation, ce qui donne un sens concret à la taille moyenne. Mais si, après avoir déterminé les tailles moyennes dans vingt circonscriptions, on totalise ces tailles moyennes, alors le total ne correspond à aucune représentation et le quotient de ce total par le nombre des tailles moyennes constatées n'est qu'un chiffre sans signification concrète. On obtient cependant une véritable moyenne arithmétique générale en attribuant à chaque moyenne partielle un poids égal au nombre des individus qui ont servi à la former. Le chiffre moyen calculé en totalisant les moyennes partielles n'était qu'une valeur approchée de la taille moyenne générale véritable ou, à la rigueur un indice provisoire de cette moyenne, lorsque le calcul de celle-ci offre des difficultés.

Il est cependant des cas où l'indice comporte une signification propre, par exemple lorsque l'on observe le mouvement général des prix.

Supposons que l'on se propose de comparer, à deux époques différentes, un ensemble de valeurs dont le total a une signification précise, par exemple le prix des œufs d'une certaine qualité sur différents marchés. Le prix moyen obtenu, en prenant la moyenne arithmétique des prix des douzaines d'œufs vendus, a un sens précis ; c'est le quotient, par le nombre de douzaines, du produit de l'ensemble des ventes. La comparaison de ce prix moyen à deux époques donne une mesure exacte de la somme déboursée, dans les deux cas, pour obtenir le même nombre d'œufs ; il est impossible de mieux caractériser le changement du niveau général des prix de cette denrée.

Supposons maintenant que l'on veuille se rendre compte du mouvement général des prix de marchandises différentes. Ici l'expression quantitative de l'ensemble de ces marchandises, soit en nombre, soit en poids, soit en tout autre système de mesure physique, ne représente plus une notion utile à l'observation des prix. Elle peut être intéressante pour mesurer l'activité commerciale, par exemple à l'importation ou à l'exportation; elle n'en est pas moins dépouillée de toute qualité autre que celle d'objet de commerce. Or la notion de prix n'a d'intérêt que si on la rapporte à un objet d'une certaine qualité ; une comparaison de prix n'a de sens que si les prix comparés s'appliquent à des objets de qualités défi-

nies. Nous ne pourrions légitimement comparer la valeur totale des marchandises importées ou exportées d'une époque à l'autre, en vue de mesurer le mouvement des valeurs, que si nous étions assurés que la composition des objets importés ou exportés ne varie pas.

Pour obtenir une expression générale du mouvement de prix de diverses marchandises, il est donc nécessaire de les considérer séparément, de déterminer d'abord la variation de prix de chacune d'elles. Comme on établit un rapport entre deux milieux différents, il s'agit ici de la variation relative.

Cela fait, les variations relatives des prix de toutes les marchandises considérées étant déterminées, quelle expression choisir pour représenter l'ensemble de ces variations? Par analogie avec ce qui a été dit plus haut à propos des tailles, il est naturel d'attribuer à chaque variation partielle un poids proportionnel à la quantité de chaque marchandise présente ; mais on retombe sur l'inconvénient signalé à propos de la comparaison des valeurs importées ou de valeurs exportées : il faut qu'aux deux termes de la comparaison les quantités respectives des différentes marchandises n'aient point changé. Autrement nous ne saurions si l'écart des valeurs tient au changement de prix ou bien au changement des quantités.

La question se pose d'ordinaire quand on cherche à mesurer les variations du pouvoir d'achat de la monnaie. Et elle s'embrouille parce que l'expression vague « pouvoir d'achat de la monnaie » n'a aucun sens tant qu'on n'a pas précisé les choses que la monnaie doit payer.

Or il importe, en premier lieu, de distinguer les marchandises qui entrent dans la consommation définitive de celles qui changent simplement d'état.

Quant aux premières, le produit des quantités consommées par les prix correspondants correspond à la dépense du consommateur. Il est intéressant pour celui-ci de se rendre compte, — eu égard aux changements, en différents sens, des prix des denrées et des services dont il use, — du changement que doit subir son revenu pour lui permettre d'acquérir les mêmes choses avec la même somme de monnaie. Or on conçoit aisément qu'il n'y a pas de mesure applicable à l'ensemble des consommateurs dont les goûts, les habitudes, les revenus sont différents et qui souvent n'usent pas des mêmes choses. Il faut déterminer le pouvoir d'achat par catégories: la moyenne arithmétique rationnelle, dont nous avons indiqué plus

haut le mode de calcul, fournit alors dans chaque cas l'élément de comparaison cherché. Si les habitudes changent, c'est-à-dire si les choses consommées changent, il faut calculer une nouvelle moyenne : il n'y a pas de mètre uniforme pour des consommations disparates.

Les changements dans la nature des consommations sont d'ailleurs souvent une conséquence directe des changements des prix. Mais c'est surtout lorsqu'il s'agit des marchandises qui changent simplement d'état que les mouvements de quantités sont importants et fréquents, qu'ils soient dus aux influences climatériques, aux découvertes, aux inventions ou à d'autres causes, parmi lesquelles les mouvements des prix particuliers ne forment point la partie la moins importante.

Eu égard à cette circonstance et à la difficulté de comprendre dans une même moyenne tous les produits et tous les services, avec les *poids* que ces produits et services peuvent légitimement comporter, en évitant les multiples emplois qui tiennent aux changements d'état successif de la même matière première, on se borne à relever les prix de quelques marchandises, choisies de préférence parmi les matières premières, et l'on attribue chacune un poids proportionnel soit à la consommation supposée par unité de temps, soit à la quantité existante. La moyenne arithmétique ainsi obtenue ne vaut que pour les objets qu'elle englobe et pour les poids considérés. Il est difficile, par conséquent, de lui attribuer la portée générale d'une mesure du pouvoir d'achat de la monnaie en toute espèce de marchandises ou services, expression très vague mais qui répond, semble-t-il, à un sentiment général.

Cependant, la question peut être envisagée sous un autre angle. Il y a des cas où le mouvement général des prix est évidemment lié à un changement de l'unité monétaire. Sans parler de la découverte des mines de métaux précieux, point qui intéresse la théorie quantitative de la monnaie, on peut citer comme exemple significatif les altérations, fréquentes autrefois, du titre des monnaies métalliques, puis le cours forcé du papier-monnaie. Dans ces cas précis, il y a dépréciation évidente de l'unité monétaire ; comme celle-ci sert de mesure aux prix, les prix augmentent en raison de cette dépréciation. Mais alors tous les prix montent dans la même proportion : non seulement la quantité de chaque produit n'a aucune importance, mais encore le nombre des produits à considérer peut être très réduit. Ce nombre n'a d'intérêt que pour

éviter l'influence des causes perturbatrices (mais non nécessairement fortuites) qui peuvent modifier la moyenne arithmétique des prix. Celle-ci est alors un indice utile, capable de révéler l'influence de l'altération de l'étalon monétaire. Il est permis d'admettre, par analogie, qu'un mouvement général de tous les prix, quelles que soient les circonstances qui l'accompagnent, peut être regardé comme l'effet d'un changement de valeur de l'étalon monétaire. — C'est simplement le même phénomène exprimé de deux façons différentes.

Et ainsi se justifient les index calculés par Jevons, puis par d'autres auteurs dans un certain nombre de pays. Eu égard aux causes perturbatrices signalées plus haut, les indices les mieux comparables sont ceux qui portent sur les mêmes marchandises et sur le plus grand nombre possible de marchandises. De même que l'allongement proportionnel d'un grand nombre d'objets mesurés avec des mètres différents s'interpréterait en disant que le mètre nouveau est plus court, sans qu'il y ait lieu de faire intervenir le nombre des objets de chaque longueur, de même la moyenne arithmétique des accroissements relatifs des prix fournit une bonne mesure de la dépréciation monétaire et du mouvement général des prix, qui est l'autre face du même phénomène. On peut, sans inconvénient, donner des poids aux marchandises ; mais c'est inutile, et ce peut être une cause de trouble, à moins que ces poids, comme le proposait Edgeworth, soient en rapport avec la *précision* des prix observés [1].

La moyenne arithmétique se transforme d'ailleurs en une autre, dont la formule reprend les valeurs absolues des prix, quand les accroissements sont successivement calculés à des intervalles de temps très petits. Chaque accroissement relatif tend alors vers l'accroissement absolu du logarithme du prix correspondant, de sorte que la moyenne des accroissements relatifs peut être remplacée par la moyenne des logarithmes des prix, laquelle peut elle-même être remplacée par ce que l'on appelle la *moyenne géométrique*, les trois quantités dépendant étroitement les unes des autres. Ainsi, suivant que, dans l'étude des changements observés dans un groupe d'ob-

1. Voir sur ce sujet les rapports présentés à la *British Association for the advancement of science*, 1887, 1888, 1889, et les mémoires du professeur Edgeworth, qui a proposé aussi d'employer la médiane comme instrument de comparaison des prix.

servations, c'est-à-dire dans la comparaison des groupes successifs, on envisage les mouvements absolus ou les mouvements relatifs, la moyenne arithmétique, dans le premier cas, la moyenne géométrique dans le second satisfont plus particulièrement l'esprit. La *moyenne harmonique* correspond au cas où l'on remplace les quantités par leurs inverses, et trouve son application quand on compare successivement des grandeurs donnant avec d'autres un produit constant. On peut, d'ailleurs, imaginer des infinités de fonctions des grandeurs associées dans un même groupe, fonctions susceptibles de servir d'instrument de comparaison des groupes.

La moyenne arithmétique offre néanmoins de grands avantages, dont le principal est l'extrême simplicité de sa détermination. On vient de voir qu'elle peut fournir une valeur approchée de fonctions plus compliquées, par exemple quand on substitue la moyenne de variations relatives à la moyenne géométrique de grandeurs variables absolues. C'est vraiment l'instrument de comparaison de plusieurs ensembles qui satisfait le mieux l'esprit.

Dans les réflexions précédentes, nous avons simplement considéré la moyenne arithmétique comme l'élément de comparaison communément accepté d'un ensemble d'observations. Nous n'avons cherché aucune analogie entre les groupes d'observations statistiques et les groupes d'observations considérés dans les sciences expérimentales, où se trouvent associés des phénomènes identiques, ou bien à peu près identiques, dont la répétition constatée signale des causes et permet de formuler des lois. Nous ne discuterons d'ailleurs point ici la légitimité ou la valeur des lois statistiques. L'uniformité doit être découverte *a posteriori* ; en statistique il est dangereux de la supposer *a priori*.

La question de savoir si la moyenne, qui représente le *total* des observations d'un groupe, peut légitimement être regardée aussi comme représentant *individuellement* la plupart de ces observations conduit à se rendre compte des différences que présentent entre elles les grandeurs d'un même groupe, en un mot, à mesurer la variabilité de ces grandeurs.

2. — *Mesure de la variabilité.*

Les propriétés de la moyenne arithmétique ont une grande importance pour l'étude de la variabilité des observations à l'inté-

rieur d'un ensemble, lorsque ces observations se distribuent d'après une échelle numérique.

Quand il n'en est point ainsi, lorsque les observations portent sur des qualités, non sur des grandeurs, nous avons signalé la commodité de la médiane pour la comparaison de plusieurs ensembles. Pour analyser la répartition des observations autour de cette médiane, on peut déterminer la médiane de chacune des moitiés des observations que sépare la médiane de l'ensemble, puis les médianes des nouvelles moitiés, et ainsi de suite, ou bien utiliser d'autres coupures. Les observations étant ainsi réparties en classes égales, qui sont comprises dans des régions plus ou moins étendues de l'échelle, les changements d'étendue peuvent, dans certains cas, donner une idée de la variabilité.

La même méthode peut être appliquée avec plus de précision quand l'ensemble est composé de grandeurs réparties le long d'une échelle numérique. Les intervalles qui, le long de l'échelle, comprennent un même nombre d'observations donnent, par leur diversité, une mesure de la variabilité des observations. On attache un intérêt particulier à l'intervalle des quartiles, dans lequel sont compris la moitié des observations prises autour de la valeur médiane[1].

Dans certains ensembles où les observations se tassent en un point particulier de l'échelle, la détermination des quartiles ou d'intervalles analogues peut difficilement être assez précise. On a caractérisé alors la variabilité de l'ensemble en calculant la différence moyenne des grandeurs associées dans le même ensemble. Comme les différences prises avec leurs signes donneraient toujours une somme nulle, on considère seulement les valeurs absolues de ces différences[2].

Mais, de même que la médiane, l'emploi de la différence moyenne ne permet pas d'introduire les changements successifs des grandeurs dans les calculs algébriques ordinaires. On peut tourner la difficulté à l'aide de certaines hypothèses sur la forme générale de ces changements; nous signalerons plus loin des procédés de ce

1. Méthode appliquée par Galton dans ses études sur l'hérédité.

2. Voir les travaux de M. le professeur Corrado Gini, notamment : *Variabilità e mutabilità*, Bologne, 1912, etc.; *Sulla misura della concentrazione e della variabilità*, Venezia, 1914, L. Ferrari. On trouvera une application, en vue de mesurer la différence moyenne des importations et des exportations, dans l'ouvrage de M. Julin, *Principes de statistique*, p. 168.

genre dont la valeur démonstrative dépend naturellement avant toute chose de la foi accordée aux hypothèses initiales.

Quand l'observation porte sur des grandeurs, la méthode de mesure de la variabilité, qui semble la plus générale et la plus conforme aux opérations habituelles du calcul algébrique, consiste à prendre pour point de départ des mesures la moyenne arithmétique des observations. Le principe de cette méthode peut être mis en relief à l'aide de considérations telles que les suivantes.

La nature est diverse ; c'est en général par une conception de l'esprit, et pour la commodité des classifications, que nous y considérons des uniformités. La diversité est particulièrement accusée dans les phénomènes de l'ordre économique ; l'association de multiples facteurs l'accentue et, pourtant, en un certain sens, la rend moins sensible.

Considérons, par exemple, un groupe de m travailleurs. Avec l'habitude, ces travailleurs augmentent d'ordinaire, mais de façon inégale, leur rendement ; supposons, d'ailleurs, que le rendement de chacun soit indépendant de celui des autres. Décomposons la durée de leur travail en éléments de temps assez petits pour que les accroissements possibles de production puissent être regardés comme égaux durant les divers éléments de temps. Pendant un de ces éléments, chaque ouvrier peut ou bien ne rien changer à sa production unitaire, ou bien accroître celle-ci, jusqu'à une certaine limite que les forces humaines ne permettent pas de franchir. Désignons par n cette limite. L'accroissement de production réalisé durant l'élément de temps considéré est susceptible de prendre toutes les valeurs de o à n.

Dès lors, si nous considérons l'accroissement de production réalisé par les m ouvriers, nous sommes amenés à considérer que cette production peut avoir augmenté de quantités très diverses, variant depuis o, si aucun des ouvriers n'avait réalisé d'accroissement, jusqu'à mn si tous avaient atteint la limite n. L'augmentation totale peut prendre une valeur comprise entre ces limites, qui sera la somme des accroissements réalisés par les m ouvriers. Ainsi l'association de ces ouvriers a multiplié l'étendue des accrois-

sements de rendement que l'on peut attendre de leurs efforts parallèles.

Cependant le nombre des valeurs possibles de l'accroissement total est n^m, puisque chacun des n accroissements possible de la production du premier ouvrier peut s'ajouter à chacun des accroissements possibles de la production du second, donnant n^2 sommes possibles, et ainsi de suite.

Il en résulte que le nombre des valeurs possibles de l'accroissement de production des m ouvriers croît comme n^m, c'est-à-dire incomparablement plus vite que l'accroissement maximum possible, lequel n'est que $n \times m$.

Traduisons sous une forme plus générale cette constatation, faite dans un cas particulier, mais qui s'applique à un développement dont le mécanisme est évident. Chaque ouvrier peut être regardé comme la cause du fait observé : l'accroissement total de la production. La production particulière de l'un des ouvriers, susceptible de varier de o à n, est l'effet variable d'une des causes. On peut donc exprimer la constatation précédente en disant : quand un résultat est obtenu par la superposition de petits effets de causes indépendantes, le nombre des résultats possibles croît beaucoup plus vite que la limite de leur grandeur possible. Autrement dit, les résultats possibles se concentrent à mesure que leur amplitude augmente.

Mais leur variabilité diminue quand on rapporte l'amplitude de la variation au nombre des éléments variables. Si l'on marque sur un axe horizontal des points dont les distances à une certaine origine représentent les grandeurs des résultats possibles et que l'on élève des colonnes, perpendiculaires à cet axe, dont les longueurs représentent les nombres de ces résultats possibles, la courbe que signalent les extrémités de ces colonnes a une étendue limitée et présente un sommet entre ces limites.

Supposons un instant que, pour exécuter un travail parfaitement homogène, on ait employé, non des êtres vivants, mais des mécanismes rigides, sans frottements, dont chacun eût produit exactement le même effet élémentaire, l'effet total eût été, sans variation aucune, la somme des effets élémentaires égaux, la figure représentative eût été réduite à une seule colonne. Ce cas, purement théorique, ne se réalise jamais, même avec des mécanismes entièrement matériels. Dans la réalité, les résultats pos-

sibles se distribuent sur une certaine échelle. La notion de la médiane ou celle de la moyenne permettent de caractériser l'ensemble des résultats possibles. D'autre part, les *écarts* de chacun de ces résultats, par rapport à la moyenne par exemple, caractérisent la variabilité du résultat de l'association des causes considérées.

Ces écarts sont tantôt en plus, tantôt en moins. On peut résumer en un indice unique leurs grandeurs diverses en calculant la moyenne de leurs valeurs absolues. On peut aussi, pour obtenir un indice capable d'entrer dans les calculs algébriques, calculer la moyenne de leurs carrés, cette moyenne étant indépendante du sens des écarts. Par raison d'homogénéité, on adopte comme mesure de la variabilité la racine carrée de la moitié de ce moyen carré, laquelle est prise comme *écart type* ou comme étalon. Ainsi la variabilité d'une série de grandeurs observées est exprimée par un indice simple, grâce auquel on peut comparer plusieurs groupes de grandeurs sous le rapport de leur variabilité, par rapport à la moyenne des grandeurs de chaque groupe.

C'est ainsi que, si l'on compare différents groupes de personnes classées d'après leurs revenus ou leurs salaires, l'écart type est une bonne mesure de la variabilité des salaires ou de revenus dans ces groupes, malgré les énormes différences des revenus qui existent entre les personnes. Si les groupes se rapportent aux mêmes catégories de personnes observées dans le temps, on constate, par exemple, que l'écart type va en augmentant, que par suite la variabilité, ou l'inégalité, des revenus ou des salaires augmentent, à mesure que le revenu ou le salaire s'accroissent. Mais il s'agit ici des salaires exprimés en monnaie ; si la valeur de la monnaie change, aussitôt l'inégalité absolue augmente. L'écart type n'est donc point une très bonne mesure de la variabilité, aussi calcule-t-on également ce que l'on a appelé le *coefficient de variation*, quotient de l'écart type par la valeur moyenne. L'écart type mesurait la variabilité absolue ; le coefficient de variation mesure la variabilité relative. Or, souvent, le coefficient de variation reste à peu près constant. Bien que l'inégalité absolue augmente notablement, par rapport à la situation moyenne, les changements relatifs, considérés en masse, sont beaucoup moins sensibles [1].

1. Lucien March. Quelques exemples de distribution des salaires (*Journal de la Société de statistique de Paris*, 1898, juin-juillet).

A la même époque, mais d'un groupe à un autre de population, on observe des changements de distribution analogues à ceux qui se produisent dans le temps. Dans tous les cas, la forme générale de la distribution conserve ses caractères essentiels.

Pour pousser plus loin l'analyse de la variabilité, on est amené à substituer à la représentation par colonnes dont il a été question plus haut une courbe dont se rapproche la représentation à mesure que l'on réduit l'écartement des colonnes, c'est-à-dire que l'on classe les observations par degrés de plus en plus rapprochés. On s'aperçoit alors que, si l'écart type, de même que l'écart moyen absolu pris autour de la médiane, donne une bonne mesure de la grandeur des écarts, dans leur ensemble, il ne fournit aucune indication, quant au sens général de ces écarts. Pour obtenir une indication sur le sens de ces écarts, on *ajuste* d'abord à la courbe représentative des observations une courbe plus simple à un seul sommet, qui tombe à l'aplomb de la valeur *dominante*. Si cette courbe était symétrique autour de l'ordonnée moyenne, les écarts de ses points à droite de la moyenne seraient égaux à ceux des points à gauche, et aussi nombreux. Mais, en général, la courbe ajustée n'est pas symétrique ; elle est *déviée* ; la valeur dominante ne coïncide plus avec la valeur moyenne : leur écartement indique le sens dans lequel s'observent principalement les écarts.

Quand on construit une courbe qui représente la distribution, suivant le taux de masculinité des naïssances, de nombreux groupes de population, on obtient une courbe symétrique. Si l'on représente la distribution d'un groupe important d'individus d'après leurs salaires ou leurs revenus, on obtient une courbe fortement déviée.

D'après ces considérations, une nouvelle caractéristique de l'ensemble des observations, la valeur dominante, s'ajoute aux deux valeurs signalétiques, la médiane et la moyenne, dont nous avons indiqué plus haut l'utilité, quand il s'agit de comparer des observations collectives.

Chacune de ces grandeurs a d'ailleurs son intérêt propre et qui dépend du point de vue de l'étude. Ainsi, dans un rassemblement de troupes, la position moyenne convient comme centre d'approvisionnement, la médiane signale suffisamment la position géné-

rale des troupes déployées ; la dominante marque l'emplacement du gros des troupes.

Ces éléments, et l'écart type, qui donne une idée de l'importance des écarts à partir de la moyenne, caractérisent en gros la distribution des observations.

Pour analyser, avec plus de détails, cette distribution, il faut recourir à la courbe représentative ajustée dont nous avons parlé plus haut.

Celle-ci donne une représentation simplifiée de la distribution réelle. D'après les considérations hypothétiques exposées sur l'exemple des ouvriers à rendement croissant, la ligne joignant les extrémités des ordonnées qui représentent les nombres des ouvriers, rétribués aux différents taux échelonnés sur l'axe des abscisses, se modifie à mesure que le nombre des ouvriers augmente ; elle tend vers une ligne courbe. Supposons de plus que chaque ordonnée représente non pas un nombre absolu d'ouvriers, mais le nombre proportionnel des ouvriers occupés à un certain taux par rapport au nombre total des ouvriers considérés, alors la courbe, en se déformant, tend vers une courbe limite quand le nombre des ouvriers considérés augmente indéfiniment.

La forme de cette courbe limite dépend encore du mode d'accroissement des salaires, des possibilités dont dispose chaque ouvrier. On considère les courbes les plus simples dans l'hypothèse où tous les ouvriers disposent des mêmes possibilités, sous les conditions d'indépendance et d'échelonnement dont il a été question plus haut.

On obtient ainsi des types de courbes limites auxquelles on compare les courbes réelles tracées à l'aide des résultats de l'observation [1].

L'une des courbes limites, que l'on peut prendre comme instrument de comparaison, est symétrique par rapport à l'ordonnée moyenne. Dans ce cas, les trois grandeurs caractéristiques de la distribution : la médiane, la moyenne de la dominante, sont confondues.

On désigne cette courbe symétrique, — choisie entre beaucoup

1. Un certain nombre de courbes ont été proposées, après Laplace, Gauss, etc., par Karl Pearson, dans ses *Études sur la théorie de l'évolution*, 1895 et suiv., par Edgeworth, Thiele et d'autres auteurs.

d'autres que l'on pourrait tracer, — sous le nom de *courbe normale*, représentation d'une loi normale d'écarts, les autres courbes, non symétriques, étant des courbes déviées. Souvent, et dans de certaines limites autour de la moyenne, elle peut remplacer les courbes déviées ; celles-ci s'en écartent en effet assez peu quand on superpose les ordonnées dominantes.

On peut généraliser les considérations qui précèdent en disant que les courbes limites représentent de façon simple les distributions théoriques de résultats obtenus par la superposition d'effets variables d'un grand nombre de causes conjuguées, mais indépendantes.

Ces courbes donnent une image suffisante de la distribution de beaucoup d'observations naturelles : caractères morphologiques, tailles, sexualité, mortalité, revenus, etc. On peut en construire beaucoup d'autres plus précises, mais moins simples, moins maniables, et par suite moins utiles. La courbe symétrique dépasse dans deux directions les limites des observations ; seulement les parties de cette courbe au delà des limites sont tout à fait négligeables.

La courbe déviée la plus simple ne dépasse les limites que dans une seule direction, partie également négligeable ; de l'autre côté de son point de contact avec l'axe de base elle ne comporte pratiquement aucune partie réelle.

Quand les observations se groupent de façon à être convenablement représentées par la courbe normale pour laquelle la médiane, la moyenne et la dominante sont confondues, la moyenne ne représente plus seulement le total des observations. On peut la regarder comme représentant individuellement chacune des observations, à l'exception de celles qui s'en écartent accidentellement et sont relativement rares. Dans ce cas, les observations se distribuent effectivement comme elles le feraient si elles résultaient d'opérations conformes à un schéma de causes nombreuses et identiques, dont il a été question plus haut. On en *infère* que ces causes existent réellement et qu'ainsi la moyenne reste invariable, quel que soit le nombre des observations. La moyenne devient alors une grandeur fixe comparable aux grandeurs dont la méthode expérimentale permet d'attester la constance, à celles qui justifient des prévisions.

Mais la conclusion ne repose que sur une inférence, et surtout celle-ci se fonde sur une analogie qui n'est pas toujours suffisamment établie. On se borne souvent à comparer les sommes des écarts à partir de la moyenne, sans avoir égard à leur répartition non plus qu'à leur sens. Le procédé masque des irrégularités et, d'ailleurs, l'appréciation de la conformité ou de la non-conformité des observations à la distribution normale comporte un certain arbitraire. Ce n'est que par une convention, — d'ailleurs acceptable parce que justifiée par l'expérience, — que l'on ne regarde comme anormaux que les écarts supérieurs, par exemple, à trois fois l'écart type.

Quand la distribution s'écarte du type normal, comme si le schéma de causes, au lieu de ne comprendre que des causes identiques, était formé de causes variant de temps à autre, la moyenne ne peut plus être regardée comme représentant les individus de l'ensemble, mais elle intervient toujours légitimement dans les comparaisons comme représentant la collectivité. On comparera utilement le salaire moyen ou le revenu moyen de deux groupes de personnes, bien que le salaire, ou le revenu, de quelques-unes de ces personnes soit peut-être éloigné de la moyenne et ne puisse, à aucun titre, être regardé comme en fournissant une valeur approchée.

Dans tous les cas, un groupe d'observations pris dans l'ensemble ne représente cet ensemble et ne comporte à peu près la même moyenne que si la distribution du groupe est conforme à celle de l'ensemble, sauf ce qui tient au nombre différent des observations. Au surplus, quand des distributions de grandeurs s'écartent de la distribution normale, la distribution des moyennes de ces séries se rapproche davantage de la distribution normale ; il est par suite toujours possible de mesurer le degré de confiance à attribuer à chaque moyenne par le calcul de l'écart type.

La détermination de la position relative de la distribution étudiée, par rapport à la distribution normale, résulte *a posteriori* du calcul de l'écart type. Ce calcul peut être effectué de deux façons. D'abord directement, en formant la moyenne des carrés des écarts des observations par rapport à leur moyenne ; en second lieu, en imaginant le schéma de causes identiques auquel on peut se référer dans le second cas et en déterminant la moyenne ainsi que

l'écart type, que comporte le jeu des causes, à l'aide de la moyenne et de l'écart type des observations : les moyennes sont égales ; les écarts types sont liés par la loi de la racine carrée du nombre des causes. La comparaison de l'écart type calculé directement et de l'écart type théorique fixe le choix de l'hypothèse : celle de la cause permanente si l'écart type effectif est inférieur à l'écart type théorique ; celle des causes variables dans le cas contraire [1].

De nombreuses séries d'observations naturelles peuvent être représentées par les courbes théoriques décrites ci-dessus, avec une approximation plus ou moins grande. On a souvent intérêt à remplacer la série des observations par la distribution théorique simple qui s'y adapte le mieux, parce que l'étude de la série, dans sa représentation approchée, peut être poussée plus avant, bien qu'elle ne comporte pas une parfaite exactitude. C'est ainsi que l'on calcule l'écart type d'un ensemble composé de plusieurs groupes d'après la valeur des écarts types des groupes composants, en supposant que les distributions des groupes et celle de l'ensemble se conforment à la distribution théorique.

De même on calcule la valeur moyenne d'un ensemble, et l'on détermine le degré de confiance à attribuer à cette moyenne, c'est-à-dire sa variabilité dans l'ensemble des valeurs qu'elle pourrait avoir, d'après la valeur moyenne et l'écart type d'un échantillon puisé dans cet ensemble.

Quant à l'analyse de l'ensemble, on procède par décomposition en groupes que l'on s'efforce de constituer de façon à obtenir des distributions conformes au schéma théorique.

Par exemple, une population, dont on étudie la mortalité, sera décomposée en groupes où la variabilité de la mortalité est moindre que dans la population générale ; puis chacun de ces derniers en sous-groupes où la variabilité est moindre encore, jusqu'à ce qu'on atteigne une variabilité normale au sens indiqué précédemment. Alors, il n'y a généralement plus d'intérêt de décomposer le dernier groupement. On a séparé, aussi bien que possible, les influences qui déterminent d'une façon plausible les changements de la mortalité d'un groupe à l'autre : âge, sexe,

1. Voir l'ouvrage de DORMOY sur la *Théorie des Assurances* (1874) et les *Mémoires* de W. LEXIS, notamment : Die Stabilität der statistischen Reihen (*Jahrbücher für Nat. Oekonomie*, 1879).

profession, habitation, etc. Toutefois il faut prendre garde qu'en multipliant les divisions on réduit le nombre des individus de chaque groupe, or la variabilité, dans un groupe, augmentant à mesure que le nombre des individus diminue on accroît cette variabilité par la division, en même temps qu'on la diminue en rendant les groupes plus homogènes. D'ailleurs, l'opération ne comporte pas de limite fixe : en mesurant constamment la variabilité, on dispose d'un guide éprouvé ; le jugement de l'observateur s'appuie sur des repères indépendants de sa personnalité.

Cette décomposition d'un ensemble d'observations constitue en somme un procédé d'analyse par tâtonnements. On a cherché à l'opérer en quelque sorte mécaniquement, par exemple quand l'ensemble des décédés de tous âges, dont la variabilité est grande et irrégulière, a été décomposée en cinq groupes, dont chacun présente une variabilité à peu près normale [1].

On a dit plus haut que la variabilité se mesure d'une façon sommaire, synthétique par l'écart type : cette mesure est absolue ; on obtient une mesure relative en rapportant l'écart type à la valeur moyenne des observations : c'est ainsi que des distributions de salaires ou de revenus présentent, avec le temps, une variabilité croissante en valeur absolue, mais constante en valeur relative.

La mesure de la variabilité à l'intérieur d'un groupe d'observations et de ses changements d'un groupe à l'autre comporte une certaine précision quand les classements sont numériques ou quantitatifs. On a étendu la notion de la variabilité aux cas où les observations ne peuvent se classer que d'après un ordre qualitatif, moyennant l'hypothèse que la distribution se conforme à la loi normale. On peut alors apprécier les différences qui existent d'une observation à l'autre. Un exemple remarquable est celui de la répartition d'une somme entre les deux premiers d'une liste de concurrents classés par ordre de mérite. Cette répartition dépend du nombre des concurrents, mais elle varie peu avec ce nombre, et on a pu évaluer les fractions du prix total qu'il convenait d'attribuer soit au premier, soit au second de la liste [2].

3. — *La covariation.*

Les procédés qui viennent d'être signalés s'appliquent à l'étude

1. Karl Pearson. *Phil. trans. of the Royal Society*, 1897, et *The Chance of death*.
2. Le problème avait été posé par Galton : Karl Pearson l'a traité dans *Biometrika*.

de la variabilité des observations à l'intérieur d'un ensemble dont les parties sont liées par des caractères communs, sont soumises à des influences communes, nombreuses et difficiles à séparer. Ils sont fondés sur l'interpolation, ou plutôt sur l'*ajustement* d'une série d'observations, classées par ordre de grandeur, à une forme théorique. On admet que les caractères autres que celui de la grandeur ou de la qualité observée ne peuvent être dissociés de façon que l'un d'eux puisse varier indépendamment des autres. Quand on classe les observations d'après un caractère particulier, par exemple : population dont on étudie la mortalité, décomposée par groupes d'âges, ou bien mouvement d'un phénomène dans le temps, l'étude se présente sous un double aspect : 1° on peut classer les observations simplement d'après leur grandeur, c'est le cas qui vient d'être traité ; par exemple si l'on considère les taux de mortalité aux différents âges, en différentes années, etc., comme des éléments variables autour de leur moyenne grandeur ; 2° quand les grandeurs observées sont classées non pas par ordre de grandeur, mais d'après le caractère qui a été séparé des autres, par exemple d'après l'âge ou d'après l'année dans lequel s'est produit le phénomène étudié. Ce dernier mode d'opérer n'est pas spécial à la méthode statistique ; il est identique, d'après l'hypothèse même, à celui que l'on applique dans les sciences expérimentales toutes les fois que l'on détermine une loi par un certain ajustement des observations. Pour compléter l'examen des procédés du traitement statistique des observations, il reste à examiner les moyens de comparer les variabilités de divers ensembles.

En vertu de la règle la plus générale de la logique, celle des variations concomitantes, la concordance des variations concomitantes de deux grandeurs permet d'*inférer* que ces grandeurs sont soumises à des influences communes. Mais il s'agit, dans le cas général, d'une simple inférence, tandis que, dans les cas particuliers où les influences prépondérantes peuvent être à volonté maintenues ou supprimées, on atteint la certitude logique. Il est vrai que, pour régler notre conduite, nous ne pouvons toujours compter sur des cas particuliers de ce genre, qui sont purement théoriques, bien que parfois semblables de très près à ceux que présente la vie pratique. Dans de nombreuses circonstances, nous n'avons pour apprécier les liens qui unissent deux phénomènes, et

pour fonder nos prévisions, que la concordance universellement constatée des variations.

Toutefois, l'application de la méthode des variations concomitantes ne prouve pas que la concordance des variations répond à une liaison parfaite des choses comparées, ni que la non-concordance correspond à l'absence de liaison. Dans un vase plein d'eau dont on fait varier le niveau, une pierre et un bouchon se comportent très différemment à l'égard des changements de niveau : cependant les deux objets sont également sensibles aux effets du niveau de l'eau ; c'est en eux-mêmes que se trouve l'explication de la différence des mouvements. A la vérité, la méthode est souvent la seule dont on dispose pour guider le jugement ; rares sont les cas où elle comporte une sécurité analogue à celle que donne la faculté de dissocier les causes d'un phénomène. Son mécanisme est simple. Lorsque l'on compare deux séries d'observations, on peut représenter les variations des grandeurs des deux séries en portant dans un plan, sur un axe horizontal, les valeurs successives de l'une des grandeurs comparées et sur un axe vertical les valeurs successives de l'autre. Les points du plan définis par les coordonnées ainsi déterminées dessinent une courbe qui représente le mode de liaison des grandeurs comparées : telle est, par exemple, la courbe qui représente la variation de la pression d'un certain poids d'un gaz dont le volume varie. Dans cet exemple, la courbe offre une certaine régularité et une analogie satisfaisante avec un type de courbe connu, d'où la loi du phénomène ; il en est ainsi parce qu'on a dégagé les deux grandeurs variables des autres influences susceptibles de les modifier d'une façon appréciable.

S'il n'en est point ainsi, la disposition des points dans le plan est plus ou moins irrégulière : tel est le cas quand il s'agit, par exemple, de comparer les changements de la natalité et ceux de la mortalité infantile, alors qu'il est impossible de faire varier ces éléments indépendamment des autres circonstances qui peuvent les modifier. Il importe pourtant de donner quelque précision à la comparaison, car, dans une foule de circonstances, on fonde des jugements sur des comparaisons de ce genre, par exemple quand on associe les changements de temps aux phases de la lune, sans justification suffisante.

Le graphique qui représente l'association de deux phénomènes

variables peut être établi autrement. Tout à l'heure, en représentant le volume et la pression d'un gaz, nous avons négligé le fait que les observations n'étaient point simultanées. Cela n'offrait pas d'inconvénient parce que la loi du phénomène est indépendante du temps. Nous aurions pu cependant ordonner les deux grandeurs comparées par rapport au temps et alors remplacer la courbe unique du tracé précédent par deux courbes dont les abscisses seraient graduées en unités du temps, tandis que pour l'une les ordonnées représenteraient les volumes successifs du gaz, pour l'autre les pressions. Pour éviter l'influence de l'unité de mesure, mesurons les ordonnées de chaque courbe à partir de leur valeur moyenne. En un certain sens, on est maître de la forme de l'une des courbes, tout au moins, puisqu'on peut, à chaque moment, donner par exemple au volume telle valeur choisie ; au même moment la pression aura la valeur correspondante fournie par la courbe du premier tracé. Mais le nouveau tracé n'indiquera généralement plus, à première vue, la relation de grandeur que montrait le premier. Seule une relation numérique convenablement choisie, calculée entre les ordonnées correspondantes des deux courbes, révélera, par sa constance relative, la loi que signalait la courbe unique du premier tracé. Cependant, si la loi était telle qu'à tout changement de l'une des grandeurs correspondît un changement de même sens et proportionnel de l'autre, exemple la loi de dilatation, alors la courbe du premier tracé eût été une ligne droite et les deux courbes du second eussent été parallèles, les unités de mesure des ordonnées étant convenablement choisies.

Dans l'étude comparative des observations naturelles qui résultent de causes multiples, les seuls rapports qu'il soit possible d'apprécier, en raison de la complexité inévitable de la courbe qui représenterait les observations dans le premier tracé, sont des rapports de cette dernière espèce. Dans le premier tracé, il peut arriver que les points, tout en étant disséminés sur le plan, manifestent cependant des masses qui se disposent suivant une certaine direction, de sorte que, dans le second tracé, les courbes, sans être parallèles, offrent cependant une certaine ressemblance. Or nous apprécions constamment les analogies qui peuvent exister entre des phénomènes variables, en comparant les courbes qui représentent les mouvements de ces phénomènes : par exemple,

rapports entre les récoltes et les pluies, entre la mortalité et la température, entre les caractères des pères et ceux de leurs enfants, etc. Et l'on procède à ces comparaisons sans moyen de les préciser et de les rendre observables de la même façon par tous les observateurs.

C'est cette absence de méthode à quoi l'on remédie en cherchant une commune mesure de la ressemblance ou de la dissemblance des courbes statistiques.

La ressemblance est parfaite si les courbes sont parallèles en toutes leurs parties ou même si elles deviennent parallèles après qu'on a modifié les unités de mesure des ordonnées. On peut encore la regarder comme parfaite, en sens contraire, si le parallélisme apparaît après rotation de l'une des courbes autour de l'axe commun d'où partent les ordonnées, auquel cas on peut dire qu'avant la rotation elles étaient antiparallèles. Quant à la dissemblance absolue, on est naturellement amené à la concevoir quand il y a, dans les deux courbes, autant de parties accusant un parallélisme parfait que de parties dont l'antiparallélisme est également parfait. Si la concordance des mouvements des deux phénomènes est aussi fréquente que leur discordance, ces mouvements n'offrent pas la moindre analogie.

Entre les deux extrêmes : concordance (ou discordance) constante et parfaite et égalité entre les concordances et les discordances, se placent tous les cas de ressemblance ou d'analogie plus ou moins complète des deux courbes.

Le résultat du dénombrement des concordances et des discordances permet le calcul très simple d'un *indice de dépendance*, dont les premières applications sont dues à Fechner. Cet indice n'est autre chose que la différence entre le nombre des concordances et celui des discordances, rapportée au nombre total des variations comparées de l'une des courbes.

Sa valeur est nulle, s'il y a autant de discordances que de concordances ; elle est égale à 1, au signe près, s'il n'y a aucune discordance ou aucune concordance. Ce procédé élémentaire, grâce auquel on peut donner une valeur précise à la comparaison des courbes statistiques, a été appliqué à la recherche des liens qui peuvent exister entre certains phénomènes économiques [1].

1. Voir en particulier : Lucien March, Les représentations graphiques et la

Cependant l'indice de dépendance ne tient pas compte de la grandeur des variations comparées. Or il est naturel d'accorder, par exemple, plus de poids aux concordances entre variations très importantes, par rapport à la variation moyenne, qu'aux concordances qui se manifestent entre variations de peu d'amplitude.

On accroît la précision de la mesure en calculant un *coefficient de covariation*, qui a été formulé par Galton et par Pearson, sous le nom de *coefficient de corrélation*, dont la formule tient compte à la fois, du sens, du nombre, ainsi que de la grandeur des concordances et des discordances constatées.

Sur le second tracé dont il a été question plus haut, le coefficient de covariation fixerait la position d'une droite, relativement à chacun des axes de coordonnées, donc, en général, les positions de deux droites du plan [1]. Ces droites sont confondues avec les axes de coordonnées quand les courbes du second tracé n'ont aucune analogie ; elles se rapprochent de plus en plus suivant la ressemblance des deux courbes et coïncident quand les courbes du second tracé sont parallèles ou antiparallèles.

A l'aide du coefficient de covariation, on peut apprécier la valeur d'une ordonnée de l'une des courbes à l'aide de l'ordonnée correspondante de l'autre. Par exemple, si l'on compare la natalité et la mortalité infantile année par année, durant une certaine période, on peut, à l'aide du coefficient de covariation, évaluer la mortalité en fonction de la natalité, ou inversement, cette évaluation constituant non pas une grandeur bien déterminée, mais une appréciation moyenne, pour l'ensemble de la période. On a réalisé un procédé, en quelque sorte mécanique, de comparaison des courbes, qui révèle leur similitude indépendamment de l'observateur [2]. Par exemple, on a déterminé ainsi des relations numé-

statistique comparative (*Journal de la Société de statistique de Paris*, année 1905), où sont calculés divers indices de dépendance entre les mouvements des comptes de la Banque de France.

Dans ses *Principes de Statistique*, M. Armand Julin a également calculé de nombreux indices de dépendance, par exemple entre la production et les échanges, entre le salaire des ouvriers de charbonnage et le bénéfice par tonne des compagnies. M. Rist a utilisé le même indice (*Revue d'Économique politique*, année 1912, p. 748.)

1. Cette représentation a été proposée par Galton, qui ignorait l'étude antérieure de Bravais (1840), dans ses études sur l'hérédité (*Statistics by intercomparisons*, 1875 ; *Natural inheritance*, 1889).

2. Voir *Journal de la Société de statistique*, août-septembre 1905, mars 1911 articles de MM. Lucien March, H. Bunle ; *Bulletin de la Statistique générale de la France*, janvier 1913, étude de M. Lenoir.

riques précises entre les mouvements concomitants des principaux articles du bilan de la Banque de France.

Cependant, il importe de ne pas perdre de vue l'hypothèse initiale, d'après laquelle la ressemblance des variations des deux phénomènes comparés est appréciée uniquement sous la forme d'une relation linéaire vérifiée pour un certain nombre d'observations. Par conséquent, du fait que la ressemblance est parfaite, le coefficient de covariation égal à l'unité, il ne résulte pas nécessairement que les deux phénomènes sont liés par une loi valable pour toutes les observations possibles de même ordre. Par exemple si, dans un pays, l'accroissement de la richesse constaté par périodes décennales est parallèle à l'accroissement de la population, il ne résulte pas que les deux phénomènes sont indissolublement liés, qu'il suffise de connaître la population à une année quelconque pour en déduire le mouvement de la richesse ; la relation peut être tout autre, au cours d'une période, que dans l'ensemble des périodes.

A l'autre bout de l'échelle, du fait que le coefficient de covariation est nul, il ne résulte en aucune façon que les deux phénomènes comparés sont indépendants. Par exemple, si l'on calcule le coefficient de covariation entre les déplacements successifs d'une locomotive et les positions du piston, on obtiendra un coefficient nul, bien que la liaison des deux mouvements soit à peu près parfaite. L'instrument de comparaison est donc défectueux ; mais, jusqu'à présent, on n'en a pas d'autre pour guider et rectifier l'observateur habituel des faits qui ne peuvent être étudiés par les méthodes d'isolement. La méthode ne dispense nullement d'analyser les faits comparés par d'autres voies, en les décrivant aussi complètement que possible ; c'est cette analyse seule qui peut déterminer la confiance que mérite le coefficient calculé.

Si ce coefficient mérite confiance, on peut alors déterminer ses valeurs quand on déplace les courbes comparées, quand on *décale* l'une d'elles par rapport à l'autre ; la valeur maximum obtenue indique quel est le phénomène dont le changement précède celui de l'autre phénomène. Si donc on a admis que les deux phénomènes dépendent l'un de l'autre, on sait quel est celui qui gouverne l'autre [1].

1. Méthode appliquée par M. Hooker à l'étude des mouvements des mariages, récoltes, etc. (*Journal of the Royal statistical Society*, 1901, 1905, 1907). On

Le même procédé de comparaison des changements concomitants ou consécutifs a été étendu au cas de plusieurs phénomènes concourants.

Le coefficient de covariation applicable à plusieurs grandeurs dépend alors de coefficients de covariation partielle applicables à un nombre moindre de grandeurs [1].

Sa valeur est soumise aux mêmes réserves que celle du coefficient dépendant de deux variables, et comme les phénomènes sont alors complexes, plus difficiles à décrire dans leur combinaison, la signification du coefficient est généralement beaucoup plus incertaine que celle d'un coefficient partiel.

Une autre extension de la méthode consiste à appliquer, sous certaines hypothèses, les calculs précédents aux cas où les grandeurs comparées se classent non plus par degrés numériques, mais suivant un ordre de propriétés qualitatives. Les coefficients obtenus n'ont naturellement d'autre valeur que celle des hypothèses de base.

Mais d'autres procédés semblent mieux appropriés au traitement des observations qualitatives.

Ainsi, on classe des enfants suivant un caractère supposé en partie transmissible par hérédité, par exemple la couleur des cheveux, celle des yeux, etc., les diverses modalités du caractère considéré étant disposées dans un ordre conventionnel ; on indique dans chaque classe la répartition des enfants qui y sont compris, suivant les modalités du même caractère observé chez leurs pères. Le tableau ainsi dressé peut être remplacé par un autre, à double entrée, dans lequel tous les nombres du tableau précédent sont remplacés par des nombres proportionnels, de façon que leur total soit égal à un nombre fixé d'avance, mille par exemple. Chaque

se rend compte par cette méthode qu'en France la mortalité infantile influe sur la natalité, plus que la natalité n'agit sur la mortalité. (Lucien March, Pour la race, dans *Revue du Mois*, 1910) ; voir aussi du même auteur (*Journal de la Société statistique*, janvier 1905, p. 31), le coefficient de covariation entre l'encaisse de la Banque de France et le taux de l'escompte ultérieur.

Dans son traité déjà cité, M. Julin a vérifié que le mouvement des échanges internationaux, lequel est en assez étroite dépendance avec la production, précède généralement la production. M. Julin, notamment, a calculé les coefficients de covariation multiple entre le prix moyen par tonne, le salaire par tonne et le bénéfice par tonne, de houille.

1. On trouvera des applications de ce coefficient de covariation multiple dans les ouvrages de MM. Pearson, Yule, Mortara, Niceforo, Julin, etc.

nombre de ce dernier tableau peut alors être comparé à un nombre théorique qui correspondrait à l'indépendance complète des pères et des fils sous le rapport du caractère étudié. L'écart absolu ou relatif entre les deux nombres caractérise la dépendance apparente des fils à l'égard des pères, quant à l'hérédité du caractère étudié ou, suivant l'expression de Pearson, la *contingence* des distributions constatées chez les fils d'une part, chez les pères de l'autre.

D'autres procédés de comparaison ont été proposés pour les cas où, un classement quantitatif étant impossible ou trop arbitraire, on doit se borner à classer les observations dans un certain ordre. Nous avons signalé déjà les éléments caractéristiques, médianes, quartiles, percentiles, etc., qui permettent une première comparaison de divers ensembles d'observations.

Supposons que l'on veuille examiner en quelle mesure, dans les diverses subdivisions d'un pays, la natalité varie comme la nuptialité. On peut s'en rendre compte en classant les subdivisions dans l'ordre décroissant de la nuptialité, ce qui permettra de représenter le mouvement par une courbe statistique ; puis on construira une seconde courbe, à échelle convenable, représentant les grandeurs du coefficient de natalité.

L'écart des deux courbes, exprimé par un indice moyen, donne une idée satisfaisante de la covariation, dans l'espace, des deux phénomènes : nuptialité, natalité.

Les indications précédentes suffisent peut-être pour donner une idée des caractères de la méthode statistique et des services que cette méthode peut rendre dans l'étude des phénomènes économiques.

Pour l'analyse des phénomènes de répartition, la mesure de la variabilité permet d'apprécier les modalités de ces phénomènes et d'interpréter correctement leurs changements.

Dans l'étude comparée de la production, de la circulation et de la consommation, la détermination précise des concordances renforce le jugement que permet un examen superficiel des faits et évite les erreurs qu'un tel examen entraîne trop souvent.

Dans tous les cas, la recherche des rapports et leur représentation empruntent une puissance particulière à la discipline qui exige des dénombrements et des calculs précis avant que l'on soit

autorisé à formuler des rapports de grandeurs, ou même à poser en termes absolus des relations de qualités.

Par contre, il convient de ne point oublier les réserves dont a été accompagné l'exposé des principes de la méthode, ni les conventions sur quoi s'appuie cette méthode, ni les limites que comporte son emploi, car les calculs auxquels il convient de soumettre les observations, pour leur donner plus de précision et de généralité, s'ils sont de nature à aider le jugement, ne suffisent pas à le déterminer.

La méthode statistique peut être appliquée, avons-nous vu, à la recherche de relations plus ou moins dissimulées. Son principal mérite est d'éviter des erreurs et des jugements tendancieux.

LUCIEN MARCH.

ÉCHANGE

LES PRIX ET LA THÉORIE GÉNÉRALE DE L'ÉQUILIBRE

L'échange n'est pas seulement le phénomène économique le plus simple, c'est aussi un phénomène élémentaire auquel, en dernière analyse, se réduisent tous les autres : *do ut des*, *do ut facias*, ou inversement. Il a par suite pour la science économique tout entière une importance capitale qui apparaît à chacun sous la forme de l'inévitable question des prix de toutes les marchandises — produits ou services — nécessaires à la satisfaction de ses désirs. En effet, qu'est ce qu'un prix? C'est la valeur d'échange de deux marchandises, l'une de ces deux marchandises étant la monnaie, ou, en d'autres termes, le rapport entre une certaine quantité de monnaie et la quantité de la marchandise considérée que l'on peut obtenir en échange. Et lors même qu'un échange n'est pas un achat ou une vente, mais un troc, c'est encore en décomposant mentalement l'opération en un achat et une vente que chacun des deux intéressés évalue l'avantage qu'il en retire. Ainsi, lorsqu'un patron rémunère partiellement ou totalement le travail de ses ouvriers en leur fournissant des marchandises, c'est incontestablement le taux des salaires, d'une part, et les prix des marchandises, de l'autre, qui servent à établir les rapports d'équivalence.

Au point de vue scientifique la notion de prix ne présente qu'une importance secondaire. Toute l'économie pure, c'est-à-dire toute l'analyse des phénomènes économiques abstraction faite de considérations pratiques, peut aisément laisser cette notion de côté. Mais, comme nous venons de le voir, les prix jouent un tel rôle dans la vie journalière, que leur étude a toujours été l'une des principales préoccupations des économistes, qui se sont sans cesse efforcés de répondre à cette question : comment naissent les prix, sous quelles influences sont-ils plus ou moins élevés?

Jusqu'à Stuart Mill la réponse classique fut que les prix varieraient

en raison directe de la demande et en raison inverse de l'offre, d'où l'on allait jusqu'à conclure qu'ils étaient déterminés par le rapport de la demande et de l'offre. Il est facile de se rendre compte que cette prétendue « loi de l'offre et de la demande » est inacceptable. Lorsque dans un pays bloqué l'offre d'une denrée de première nécessité diminue de moitié, ce qui dénote une raréfaction très inquiétante, le prix de cette denrée peut quintupler. Inversement, si pour une raison de mode la demande d'un article vient à diminuer de moitié, il n'y a pas d'exemple que le producteur consente à en réduire le prix dans la même proportion, ce qui ne saurait lui permettre de continuer à couvrir ses frais de production. On peut, il est vrai, prétendre qu'il ne faut pas toujours s'arrêter au sens strict des mots et que, peu familiarisés avec les expressions mathématiques, ceux qui ont adopté la formule ci-dessus ont seulement entendu énoncer que les prix varient dans le même sens que la demande et en sens inverse de l'offre. Mais même ainsi interprétée la loi précédente reste sans valeur scientifique, car si le prix est déterminé par l'offre et la demande, réciproquement l'offre et la demande sont déterminés par le prix.

Stuart Mill s'en est aperçu, et il a remplacé l'ancien énoncé par le suivant : « La hausse et la baisse ont lieu jusqu'à ce que l'offre et la demande soient exactement égales l'une à l'autre, et la valeur d'une marchandise sur le marché [c'est-à-dire sa valeur d'échange, qui devient le prix quand l'un des deux biens échangés est la monnaie] n'est autre que celle qui, sur ce marché, détermine une demande suffisante pour absorber les quantités offertes. » Malheureusement, pour compléter ce nouvel énoncé, qui n'indique pas plus que la « loi de l'offre et de la demande » le niveau auquel le prix doit se fixer, Mill a posé en principe que c'est le coût de production qui sert de base au prix. Et il est ainsi retombé sur le même cercle vicieux que ses prédécesseurs, le coût de production devant lui-même être réglé d'après la valeur d'échange du produit.

Il ne pouvait pas en être autrement. Tous les économistes qui s'efforcent de trouver des rapports de causalité de nature à élucider la détermination des prix se proposent effectivement un problème insoluble. Pour saisir le jeu du mécanisme de la formation d'un prix, il ne s'agit pas de découvrir la « cause » de ce prix, mais les conditions dans lesquelles il se forme, la manière dont il s'établit. Sous l'influence de l'attraction universelle deux corps matériels

s'attirent mutuellement. L'étude de ce phénomène ne consiste évidemment pas à rechercher quel est celui des deux corps qui attire l'autre, ce qui serait absurde, mais quelles sont les forces qui s'exercent entre eux et quelles sont les caractéristiques des positions qu'ils prennent l'un par rapport à l'autre. De même le seul objet d'une « théorie » des prix doit être d'expliquer les rapports de mutuelle dépendance qui font agir l'un sur l'autre le prix, l'offre et la demande de chaque marchandise, sans que l'un quelconque de ces trois éléments joue un rôle indépendant. Or il n'y a dans cet ordre d'idées aucun enseignement à tirer de toutes les « lois » de l'offre et de la demande, simples variantes de celles de Stuart Mill, que l'on rencontre dans les traités classiques d'économie politique, et par suite ces lois ne peuvent faire connaître la genèse des prix. Il est d'ailleurs à remarquer que les expressions « offre » et « demande » n'ont par elles-mêmes aucun sens précis, les quantités offertes et demandées variant avec les prix.

Les économistes mathématiciens sont les premiers qui aient mis en lumière l'interdépendance des phénomènes économiques, et l'emploi de l'appareil mathématique reste indispensable pour rendre compte de l'équilibre économique général. D'autre part l'équilibre des prix n'est que l'une des faces de l'équilibre général, le prix, l'offre et la demande d'une marchandise n'étant pas seulement étroitement liés l'un à l'autre, ainsi que nous venons de le dire, mais dépendant aussi de tous les facteurs de l'équilibre du marché. Néanmoins, pour chaque marchandise, ce sont les propres variations de chacune des trois grandeurs précédentes qui exercent le plus souvent une influence prépondérante sur les deux autres. On peut par suite, comme première approximation, les envisager séparément, en admettant l'existence d'un certain niveau général des prix sensiblement indépendant du prix particulier de telle ou telle marchandise.

Prix d'une marchandise considérée isolément.

Observons pendant une période donnée un marché régi par la libre concurrence, et examinons de quelle manière s'établit le prix d'une marchandise, le charbon par exemple. Avant de procéder à leurs achats, les acheteurs éventuels commencent par déterminer les quantités de ce combustible qu'ils sont *disposés* à acquérir à

chacun des prix auxquels il peut être offert. Ces *dispositions* sont nettement fixées dans l'esprit de chaque intéressé; elles peuvent même être consignées par écrit, dans le cas où intervient un intermédiaire. Supposons que nous connaissions les dispositions individuelles de tous les acheteurs, nous pourrons les totaliser et établir un *tableau de demande totale* tel que le suivant, indiquant les quantités qui seraient demandées à chaque prix :

Prix de la tonne.	Nombre de milliers de tonnes demandés.
50 francs.	35
40 —	42
30 —	50
20 —	63
10 —	80

Les dispositions des vendeurs peuvent de même être résumées en un *tableau d'offre totale* du type suivant :

Prix de la tonne.	Nombre de milliers de tonnes offerts.
50 francs.	72
40	63
30 —	50
20 —	35
10 —	17

Si nous réunissons maintenant les deux tableaux précédents en un seul :

Prix de la tonne.	Milliers de tonnes demandés.	Milliers de tonnes offerts.
50	35	72
40	42	63
30	50	50
20	63	35
10	80	17

nous voyons immédiatement que les transactions se feront à 30 francs, prix auquel la demande est égale à l'offre. En effet, si le prix de 30 francs n'était pas atteint, ceux des acheteurs qui ne pourraient pas recevoir satisfaction, les quantités demandées étant supérieures aux quantités offertes, le feraient hausser, et si inversement il était dépassé, ceux des vendeurs qui ne pourraient pas écouler leur marchandise le feraient baisser.

L'emploi de courbes représentatives rend l'exposé précédent particulièrement simple. Prenons une feuille de papier quadrillé et

adoptons deux lignes de référence *oq* et *op* (fig. 1) analogues au méridien de Paris et à l'équateur à partir desquels on mesure les longitudes et les latitudes sur les cartes géographiques. Convenons en outre que les « longitudes », nous dirons les *abscisses*, des points marqués sur cette feuille représentent des prix, et les « latitudes », nous dirons les *ordonnées*, des quantités de marchandise. En marquant les points dont les abscisses et les ordonnées sont respectivement 50 — 40 — 30 — 20 — 10 et 35 — 42 — 50 — 63 — 80, et en faisant ensuite passer par ces points une ligne continue, nous obtenons une *courbe de demande* (*D*) qui peut être substituée au *tableau de demande*

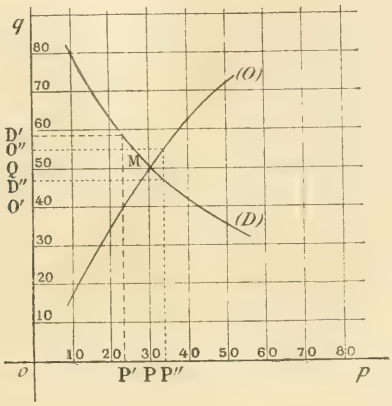

Fig. 1.

ci-dessus. Les abscisses et les ordonnées des points de cette courbe indiquent effectivement les prix et les quantités se correspondant d'après le tableau, ainsi que les prix qui seraient corrélatifs des quantités intermédiaires. De la même manière, le *tableau d'offre* peut être remplacé par une *courbe d'offre* (*O*). Et si nous traçons les deux courbes (*D*) et (*O*) sur la même feuille, ainsi que nous l'avons fait sur la figure 1, ces deux courbes se coupent en un point M dont l'abscisse *o*P représente le prix qui s'établira sur le marché et l'ordonnée *o*Q la quantité de charbon demandée et offerte à ce prix. Car si le prix était figuré par *o*P′ plus petit que *o*P, la demande *o*D′ étant supérieure à l'offre *o*O′ d'une quantité O′D′, la rivalité des acheteurs provoquerait la hausse, et si au contraire le prix était figuré par *o*P″ plus grand que *o*P, la demande *o*D″ étant inférieure à l'offre *o*O″ d'une quantité D″O″, la concurrence des vendeurs produirait la baisse. D'autre part il résulte du mode d'obtention même du point

P que la quantité négociée au prix correspondant à ce point est figurée par oQ ou PM.

D'après ce qui précède, le prix d'une marchandise considérée isolément résulte des dispositions individuelles des acheteurs et des vendeurs traduites par les tableaux ou mieux par les courbes de demande et d'offre. Pour achever de voir comment un tel prix est déterminé, il nous reste à rechercher de quelle manière ces dispositions prennent naissance. Nous retrouvons ici, en partie, la vieille question de l'origine de la *valeur*, au sens commun de ce mot, que l'on attribue à une marchandise. Mais toutes les « théories de la valeur » auxquelles cette question a donné lieu et qui occupent encore une large place dans certains traités d'économie politique, sont désormais sans objet. Il est effectivement devenu oiseux d'examiner si la valeur d'une marchandise provient de l'utilité de cette marchandise ou bien du travail exigé par sa production ou sa reproduction, de son utilité marginale (finale) ou bien du coût marginal de sa production, dès l'instant où l'on a constaté, ainsi que nous allons le faire, que l'équilibre économique implique l'équivalence de ces deux derniers éléments pour chaque marchandise. Maintenant il ne s'agit plus de trouver la cause de la valeur, comme si la valeur était une propriété intrinsèque des choses, mais d'analyser les rôles des facteurs utilité et coût de production dans la réalisation de l'équilibre ou, au point de vue particulier que nous avons adopté, dans la formation des prix.

Considérons un individu ayant la possibilité d'acquérir un certain nombre d'unités d'une marchandise répondant à l'un — ou à plusieurs — de ses besoins. L'utilité[1] que présente pour lui chacune des unités dont il lui est loisible d'accroître son achat n'est pas constante, elle diminue au fur et à mesure que le nombre croissant des unités déjà entrées en ligne de compte réduit l'intensité du besoin à satisfaire — ou assure la satisfaction des besoins les plus intenses (*loi de satiabilité*). D'autre part l'une quelconque des unités en cause étant indifféremment substituable à l'une des autres, toutes

1. Le mot « utilité » prêtant à confusion, une marchandise économiquement *utile* pouvant être *nuisible* si, comme l'alcool ou l'opium, elle répond à un besoin illégitime, on a proposé de le remplacer par ophélimité, désirabilité, etc. (Voir *American Economic Review*, n° de juin 1918). Mais l'emploi d'aucun de ces derniers vocables ne s'étant généralisé, nous croyons préférable de conserver l'expression classique.

ces unités ont la même valeur d'échange (*loi d'indifférence*) et cette valeur d'échange ne peut être évaluée que sur la base de l'utilité de l'unité la moins utile, de l'*utilité « marginale »* de la quantité totale envisagée. En d'autres termes, l'individu considéré ne peut consentir à donner en échange de chaque unité qu'il achète que la quantité de monnaie ayant pour lui une utilité égale à l'utilité marginale de son achat. (Cette quantité de monnaie dépend bien entendu du pouvoir d'achat de la monnaie, solidaire du niveau général des prix ; si ce pouvoir d'achat vient à changer, *tous* les prix varient en raison inverse, mais leur mode de détermination reste le même.)

Cela étant, revenons à l'exemple du charbon et regardons l'utilité marginale de la monnaie comme constante pour chaque acheteur, quelle que soit la quantité de charbon qu'il achète, ce qui est pratiquement exact, car lorsqu'un particulier achète pour consommer il n'affecte à l'acquisition de chaque marchandise qu'une trop faible portion de ses ressources pour que l'utilité du reste en soit accrue, et lorsqu'un marchand achète pour revendre, ses disponibilités ne subissent généralement pas de modification permanente. Si nous prenons l'utilité marginale de la monnaie pour l'un des acheteurs, soit l'utilité du franc dont il a le moins grand besoin, comme unité d'utilité, et si cet acheteur estime l'utilité d'une première tonne de charbon 50 fois plus grande que celle de 1 franc, celle d'une deuxième tonne 40 fois, d'une troisième tonne 30 fois, etc., il résulte de ce qui précède que l'acheteur en question sera disposé à acheter et nous avons ainsi son tableau de demande particulier :

Soit 1 tonne de charbon	au prix	de	$\frac{50\ (= \text{utilité de la 1re tonne})}{1\ (= \text{utilité de 1 franc})}$	= 50	francs.
— 2 tonnes	—	—	$\frac{40\ (= \text{utilité de la 2e tonne})}{1\ (= \text{utilité de 1 franc})}$	= 40	—
— 3 —	—	—	$\frac{30\ (= \text{utilité de la 3e tonne})}{1\ (= \text{utilité de 1 franc})}$	= 30	—
.....					

De même, en conservant l'unité d'utilité précédente, si pour un second acheteur l'utilité d'une première tonne est représentée par 80 (unités d'utilité), celle d'une deuxième tonne par 60, etc., et si pour ce nouvel acheteur, moins riche que le premier, l'utilité de la monnaie est deux fois plus grande, c'est-à-dire représentée

par 2, nous aurons le nouveau tableau de demande partielle suivant :

Nombre de tonnes composant l'achat total.	Prix consenti par tonne.
1	$\frac{80\ (=\text{ utilité de la } 1^{re} \text{ tonne})}{2\ (=\text{ utilité de 1 franc})} = 40$ francs.
2	$\frac{60\ (=\text{ utilité de la } 2^{e} \text{ tonne})}{2\ (=\text{ utilité de 1 franc})} = 30$ —
.....	.....

Un troisième acheteur fournirait un autre tableau de demande partielle similaire; et après avoir obtenu les tableaux de demande de tous les acheteurs, il suffit de totaliser les quantités demandées à chaque prix pour retrouver le tableau de demande totale que nous avons précédemment utilisé :

Prix.	Nombre de tonnes demandées.
50 francs.	$1 + \ldots = 35\,000$
40 —	$2 + 1 + \ldots = 42\,000$
30 —	$3 + 2 + \ldots = 50\,000$
.....	.....

Les tableaux d'offre s'établissent d'une manière tout à fait analogue à celle dont s'établissent les tableaux de demande. De même que l'acheteur entend recevoir une quantité de marchandise dont chaque unité lui soit au moins aussi utile que la quantité de monnaie qu'il doit donner en échange, de même le vendeur n'est disposé à se dessaisir de sa marchandise que s'il doit toucher en payement une quantité de monnaie au moins équivalente au *coût de production* de cette marchandise, c'est-à-dire à la somme d'efforts et de sacrifices qu'elle représente pour lui[1]. Mais pour préciser comment s'établit cette équivalence, il faut distinguer deux cas : celui du rendement décroissant où le coût de production croît avec la quantité produite (produits naturels) et celui du rendement croissant où le coût de production décroît quand cette quantité croît (produits industriels).

1. Le coût de production ainsi défini n'implique nullement que le vendeur soit un producteur proprement dit; il représente d'une manière générale l'utilité des biens économiques auxquels on doit renoncer pour fournir la marchandise considérée. Il est vrai qu'il peut paraître surprenant d'évaluer de la sorte un coût de production en utilité négative, en *disutility* comme disent les économistes anglais, alors que commerçants et industriels ont l'habitude de ne faire leurs comptes qu'en monnaies. Mais ce mode d'évaluation est le seul applicable à certaines marchandises telles que le travail dont le coût de production est purement subjectif.

Remarquons avant d'examiner ces deux cas, qu'il ne s'agira pas dans ce qui suit du coût effectif de la production dans le passé, mais de ce que serait ce coût au moment envisagé, c'est-à-dire du coût de *re*production de la marchandise en question. L'ancienne théorie recherchant dans le coût effectif de production l'origine de la valeur doit en effet être rejetée, en dehors même de toute considération de mutuelle dépendance, si l'on observe que peu importent les conditions dans lesquelles une chose a été produite, le détenteur n'ayant ni la possibilité de la vendre plus cher, ni éventuellement l'envie de la vendre moins cher que le prix auquel ses concurrents pourraient la fournir au moment considéré. En outre il est clair que l'on peut acheter ou vendre des marchandises encore inexistantes; ce n'est même que de cette manière que pratiquement la demande absorbe exactement l'offre.

Lorsque le coût unitaire de production d'une marchandise croît en même temps que la quantité produite, la formation des tableaux d'offre est parallèle à celle des tableaux de demande. En effet, un vendeur ne consent à céder une certaine quantité de cette marchandise qu'à la condition de recevoir en échange de chaque unité vendue, une quantité de monnaie dont l'utilité pour lui compense le coût de production de cette unité, et comme les diverses unités composant la quantité envisagée sont identiques, c'est le coût unitaire de production le plus élevé, celui de la dernière unité produite, le *coût « marginal » de production* qui doit servir de base à l'offre de même que l'utilité marginale règle la demande. D'autre part, un coût de production qui est l'expression d'un certain « déplaisir » est mesurable avec la même unité qu'une utilité qui se traduit par un certain plaisir : le déplaisir que l'on éprouve à être privé d'un franc trouve évidemment sa mesure dans l'utilité de ce franc. Reprenant l'exemple précédent et mesurant pour chaque vendeur le coût de production du charbon et l'utilité de la monnaie avec une même unité, d'ailleurs quelconque, nous obtiendrons donc les tableaux d'offre partielle en divisant les coûts marginaux de production du charbon par les valeurs correspondantes de l'utilité marginale de la monnaie, de même que nous avons obtenu les tableaux de demande partielle en faisant les quotients des utilités marginales du charbon par celles de la monnaie. Toutefois l'utilité marginale de la monnaie n'est plus ici une constante pour chaque individu, la situation de fortune d'un marchand étant étroitement liée à son

chiffre d'affaires; elle varie en sens inverse de la quantité de charbon offerte. Un tableau d'offre partielle se présente dès lors sous la forme suivante :

Nombre de tonnes composant la vente éventuelle.	Prix d'offre de chaque tonne.
3000	$\frac{80\ (= \text{coût de production de la } 3000^{e} \text{ tonne})}{1{,}6\ (= \text{utilité de } 1 \text{ franc})} = 50$ francs.
2000	$\frac{68\ (= \text{coût de production de la } 2000^{e} \text{ tonne})}{1{,}7\ (= \text{utilité de } 1 \text{ franc})} = 40$ —
....	.....

Quant au tableau de l'offre totale, il provient, comme celui de la demande totale, de l'addition des diverses quantités entrant en jeu à chaque prix.

Dans le cas où le coût de production unitaire décroît au fur et à mesure que croît la quantité produite, le vendeur ne peut plus régler son offre sur le coût marginal de production sous peine de ne pas tirer de l'ensemble de ses ventes l'équivalent du coût de production *total* de la marchandise vendue. Et il est évident que les conditions de vente les moins avantageuses auxquelles il peut consentir sous la pression de la concurrence sont précisément celles qui le font strictement rentrer dans ce coût de production total. C'est donc le coût de production unitaire moyen qui doit servir de base à l'établissement des tableaux d'offre. Ainsi, si nous imaginons que le coût de production d'une première tonne d'un produit soit de 80 unités d'utilité, celui d'une deuxième tonne de 70 unités, et que nous envisagions une vente de deux tonnes, c'est la moyenne des deux coûts de production précédents, soit 75 — au lieu du coût marginal 70 — divisée par la valeur correspondante de l'utilité marginale de la monnaie qui fournira le prix unitaire auquel ces deux tonnes seront offertes. Le mode d'établissement des tableaux d'offre partielle et par suite du tableau d'offre totale en résultent immédiatement. Naturellement si l'utilité marginale de la monnaie décroissait plus rapidement que le coût marginal de production, le quotient de ces deux quantités serait croissant et fournirait le prix d'offre comme précédemment.

Pratiquement la décroissance du coût de production d'une marchandise n'est pas régulière : rapide au début, elle finit par devenir très lente. En effet, si la production en grand réduit le coût de production, c'est que les frais d'un établissement industriel comprennent non seulement des frais spéciaux plus ou moins proportionnels à la

quantité produite, mais aussi des frais généraux qui affectent d'autant moins le coût de production unitaire qu'ils sont répartis sur un plus grand nombre d'unités; et à partir d'une certaine production le quantum de frais généraux afférent à chaque unité devenant négligeable par rapport aux frais spéciaux, ce sont ces derniers qui déterminent le coût de production. Il en résulte que dans les conditions où se réalise l'équilibre de l'offre et de la demande, le coût de production moyen est généralement devenu sensiblement constant et égal au coût marginal. Par suite, dans l'un ou l'autre des deux cas que nous venons d'examiner successivement, l'offre se trouve réglée le plus souvent d'après le coût de production marginal, de même que la demande est basée sur l'utilité marginale, et le prix qui tend à s'établir sur le marché apparaît alors comme la valeur commune des expressions pécuniaires de l'utilité marginale et du coût de production marginal au point où la demande est égale à l'offre. On peut donc conclure de ce qui précède que le coût de production et l'utilité concourent également à la détermination du prix, de telle sorte que les « théories de la valeur » auxquelles nous avons fait allusion plus haut visent à résoudre un problème analogue à celui qui consisterait à rechercher quelle est, des deux lames d'une paire de ciseaux, celle qui effectue la section.

Les considérations ci-dessus permettent aussi de donner une réponse précise à une question qui a prêté à bien des explications approximatives : comment se fait-il qu'un échange, en particulier un achat et la vente corrélative, puisse être simultanément profitable aux deux parties? D'après ce que nous venons de voir, l'acheteur donne, à son point de vue, moins que l'équivalent de la marchandise qu'il reçoit, puisqu'il acquiert la totalité de cette marchandise à un prix unique correspondant à l'utilité marginale de la quantité achetée, et il réalise ainsi un *bénéfice* représenté par la somme des différences entre les prix décroissants qu'il aurait été disposé à payer chacune des unités formant son achat et le plus bas de ces prix, seul pratiqué. Quant au vendeur, il s'assure un bénéfice analogue lorsqu'il établit son tableau d'offre sur la base du coût de production marginal, et à défaut de ce bénéfice différentiel il obtient toujours la rémunération de sa peine comprise dans le coût de production.

En négligeant le fait que l'économie ou le gain d'un franc sont différemment appréciés par des individus différents, les courbes de

demande et les courbes d'offre rendent en quelque sorte tangibles ces bénéfices des acheteurs et ces bénéfices des vendeurs en mettant en évidence leurs expressions pécuniaires. Reprenons les courbes de demande totale et d'offre totale du charbon, en les prolongeant jusqu'aux quantités zéro (fig. 2). En vertu de notre hypothèse, le 42e millier de tonnes, par exemple, aurait trouvé des acquéreurs au prix de 40 francs la tonne, et ces acquéreurs auraient donné en échange de ce millier de tonnes une quantité de monnaie représentée par la surface du trapèze hachuré dont la hauteur correspond

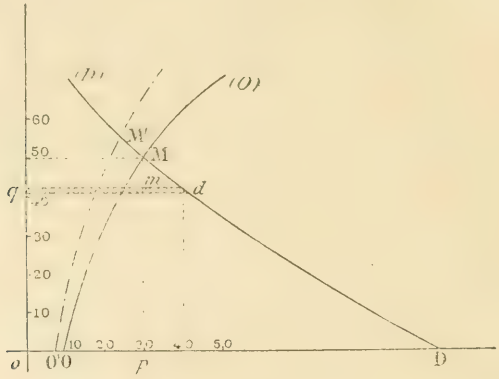

Fig. 2.

à 1 000 tonnes et la longueur moyenne à 40 francs[1]. Mais en réalité ce 42e millier de tonnes est vendu comme les autres au prix de 30 francs la tonne, de telle sorte que les acheteurs ne versent en échange que la quantité de monnaie représentée par la surface du rectangle compris entre q et m dont la longueur correspond à 30 francs. L'achat du 42e millier de tonnes au prix de 30 francs laisse donc aux acheteurs un bénéfice représenté par la surface du petit trapèze compris entre m et d, surface égale à la différence des surfaces du trapèze et du rectangle que nous venons de considérer successivement. L'achat au même prix de chaque autre millier de tonnes leur laisse également un bénéfice représenté par un autre

1. Effectivement la quantité de monnaie donnée en payement d'une certaine quantité de marchandises a pour expression le produit de la quantité achetée par le prix d'achat. Or dans le cas actuel ces deux facteurs sont précisément représentés par les deux longueurs dont le produit fournit l'aire du trapèze envisagé, car en supposant la hauteur de ce trapèze, c'est-à-dire l'unité adoptée suffisamment petite, son côté courbe se confond avec la tangente au milieu de ce côté.

trapèze analogue, et l'ensemble des trapèzes que nous pouvons imaginer ainsi couvre le triangle mixtiligne *p*MD. La surface de ce triangle représente donc la valeur pécuniaire du bénéfice global recueilli par les acheteurs. De même la surface du triangle mixtiligne *p*MO représente le bénéfice global réalisé par les vendeurs. Par suite le profit total tiré par la collectivité, vendeurs et acheteurs réunis, de l'exploitation du charbon dans les conditions que nous avons supposées est représenté par la surface du triangle mixtiligne DMO. Et on voit ainsi, notamment, qu'un abaissement du coût de production d'une marchandise — pour toute quantité produite — améliore le sort de la société, car lorsque la courbe d'offre passe d'une position OM à une position O'M', les surfaces des triangles représentant respectivement le bénéfice des acheteurs et le bénéfice total sont nécessairement accrues.

Dans le cas où le principal agent de la production est le sol, le bénéfice réalisé par les vendeurs a reçu un nom particulier, celui de *rente*. Mais la rente n'en est pas moins, comme tous les autres bénéfices de même nature, une conséquence directe des inégalités des conditions de production, quelles que soient d'ailleurs les causes de ces inégalités qui peuvent être multiformes. Il n'y a donc pas plus lieu d'établir des théories spéciales pour lui découvrir une origine *sui generis* que pour rechercher son rôle. Ainsi, par exemple, la question ne se pose pas de savoir si la rente est un facteur du prix, puisque, d'après ce qui précède, le prix et la rente sont fixés conjointement par les rapports généraux de la demande et de l'offre.

Variations de la demande et variations de l'offre.

Après avoir analysé comment un prix se trouve déterminé par le mécanisme de la demande et de l'offre, nous avons recherché la part des éléments psychologiques et nous avons immédiatement tiré diverses conclusions de nos observations. Mais le principal intérêt de cette recherche des origines profondes des actes économiques, c'est de permettre d'étudier les modes de ces actes. Maintenant que nous connaissons les mobiles des acheteurs et des vendeurs, examinons donc les formes des rouages du mécanisme dont nous avons simplement étudié le fonctionnement général, revenons en d'autres termes à la question des variations de la demande et des variations

de l'offre à laquelle tant d'économistes ont pensé pouvoir donner une réponse condensée en une formule.

Nous avons constaté plus haut que l'utilité marginale d'une marchandise varie en sens inverse de la quantité considérée. D'autre part, d'après ce que nous avons vu, le prix de demande est solidaire de l'utilité marginale. Le prix correspondant à diverses demandes partielles et par conséquent à une certaine demande totale est dès lors d'autant plus faible que les quantités demandées sont plus grandes. Et réciproquement la demande totale d'une marchandise croît quand le prix s'abaisse. Elle croît même de plus en plus rapidement au fur et à mesure que les demandes partielles des acheteurs les moins riches entrent plus largement en ligne de compte. Il s'ensuit que la courbe de demande est en général une courbe descendante, tournant sa convexité vers le bas, semblable à celle que nous avons tracée ci-dessus (fig. 1 et 2). Quant à l'allure générale du mouvement de croissance — ou, inversement, de décroissance — de la quantité demandée, elle est essentiellement variable. Elle dépend de l' « élasticité » de la demande, c'est-à-dire du rapport entre l'augmentation (ou la diminution) centésimale de celle-ci et la baisse (ou la hausse) centésimale du prix. Ce rapport toujours grand pour les marchandises de luxe se rapproche de zéro pour les marchandises de première nécessité dont la consommation ne saurait guère s'écarter de la quantité simultanément nécessaire et suffisante. La demande de certains produits indispensables peut par suite demeurer sensiblement constante entre deux prix assez éloignés l'un de l'autre, et la courbe de demande se réduit alors à une ligne droite horizontale.

On a même fait observer qu'une élévation du prix du pain entraînait parfois une augmentation de la demande. Mais ce fait n'a aucun rapport avec celui dont nous nous occupons actuellement : au lieu d'une variation statique, *ceteris paribus*, de la demande, nous trouvons ici une variation dynamique résultant d'une modification des conditions de l'existence. C'est là une différence très importante à laquelle il convient de nous arrêter.

Le mot demande (ou le mot offre) n'a de sens que s'il sert à désigner la quantité variable demandée (ou offerte) aux différents prix portés sur un tableau ou figurés par l'une des coordonnées d'une courbe. Faute d'avoir précisé ce point, nombre d'économistes classiques ont employé confusément les expressions augmentation et diminution de la demande (ou de l'offre) pour désigner tantôt une

variation de la quantité demandée (ou offerte) corrélative d'une variation du prix, tantôt une modification des quantités respectivement demandées (ou offertes) à chaque prix possible. Or ces deux phénomènes sont essentiellement différents : tandis que le premier est représenté par les indications du tableau et par la forme de la courbe de demande (ou d'offre), le second se traduit au contraire par l'apparition d'un nouveau tableau et d'une nouvelle courbe, généralement du même type que l'ancienne. Et c'est ainsi que dans le cas du pain il ne s'agit nullement d'un accroissement simultané de la demande et du prix, mais du remplacement d'une échelle de demande décroissante par une autre échelle de demande plus élevée, mais encore décroissante.

Il est du reste évident que la demande d'une marchandise ne saurait croître en présence d'une augmentation du prix, car la prévision de la dépense afférente à la satisfaction d'un besoin n'est en aucun cas de nature à développer ce besoin. La demande d'une marchandise considérée isolément comporte donc réellement une « loi » qui peut s'énoncer ainsi : la quantité demandée n'augmente jamais quand le prix hausse.

L'offre au contraire ne présente aucune uniformité.

On dit couramment que la quantité d'une marchandise offerte à un certain prix est d'autant plus grande que le prix est plus élevé. Étant donnée la manière dont nous avons vu le prix d'offre basé sur le coût de production, cette formule est généralement exacte quand il s'agit d'une marchandise dont le coût de production est croissant. La courbe d'offre est alors une courbe ascendante tournant le plus souvent sa convexité vers le haut — les conditions de production les plus favorables étant les moins fréquentes — telle que celle que nous avons prise comme exemple (fig. 1), et sa plus ou moins grande déclivité, expression de l' « élasticité » de l'offre, dépend de l'importance de l'influence restrictive exercée sur la production par les agents naturels. Néanmoins il est possible qu'à partir d'un certain point la marche ascendante de l'offre se trouve enrayée et même transformée en marche descendante. C'est ce qui arrive pour le travail lorsque l'ouvrier jugeant ses moyens suffisants attribue une si faible utilité marginale à la monnaie, qu'il ne voit dans un taux de salaire plus élevé que l'occasion de gagner encore assez en travaillant moins. La courbe d'offre prend dans ce cas la forme représentée sur la figure 3.

Lorsque le coût de production de la marchandise considérée est décroissant, les variations de l'offre ne se présentent plus aussi simplement. Nous ne nous arrêterons pas au cas théoriquement possible où les prix croîtraient constamment malgré la décroissance du coût de production, du fait de la prépondérance de la décroissance de l'utilité marginale de la monnaie ; les conditions de l'offre seraient du reste en tous points semblables à celles qui résulteraient d'un coût de production croissant. Dans le cas général, le prix d'offre suit de plus ou moins près le coût de production : il décroît d'abord rapidement,

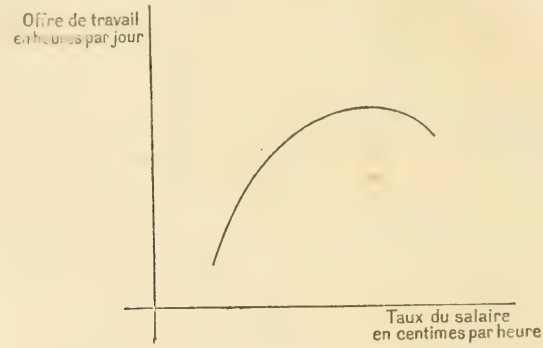

Fig. 3.

puis de plus en plus lentement au fur et à mesure que la production en grand élargit la base de répartition des frais généraux et finit par devenir sensiblement constant, voire légèrement croissant. Il s'ensuit, les conditions de production étant nécessairement analogues pour tous les concurrents, qu'une courbe d'offre totale a l'aspect indiqué sur la figure 4, courbe (O) ; et cette allure particulière des variations de l'offre exerce une très grande influence sur la détermination du prix d'équilibre.

Remarquons tout d'abord que la concordance du sens des variations de l'offre avec celui des variations de la demande est de nature à multiplier (ou éventuellement à faire disparaître, auquel cas les vendeurs gardent leur marchandise) les conjonctures dans lesquelles les acheteurs et les vendeurs peuvent se mettre d'accord. Généralement ces conjonctures sont au nombre de deux, représentées par deux points d'intersection M et M′ (fig. 4) de la courbe d'offre et de la courbe de demande. Mais celle où prendraient naissance de faibles transactions à un prix élevé est sans intérêt pratique, en

temps normal du moins, car on n'organise jamais d'entreprises en vue de produire à grands frais une petite quantité d'une marchandise qui rencontrerait de gros débouchés aux prix corrélatifs d'une production en grand. Le seul terrain d'entente entre vendeurs et acheteurs à prendre en considération, est donc celui qui fournit le prix le plus bas, le prix figuré par l'abscisse *o*P du point M.

Si ce prix n'est pas susceptible d'être notablement réduit, comme c'est le cas sur la figure 4, il s'établit normalement sur le marché, les vendeurs incapables de le réaliser étant purement et simplement

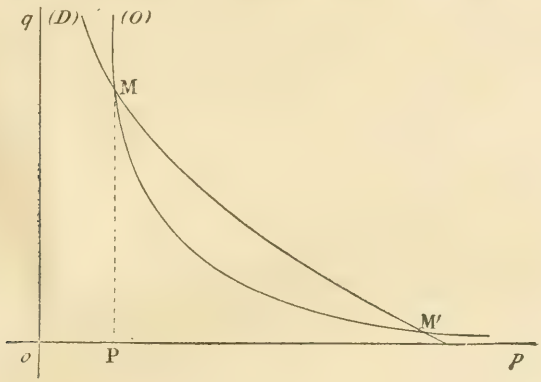

Fig. 4.

évincés. Si au contraire il est supérieur à celui auquel permet de descendre la production en grand, le phénomène qui se produit est tout différent. Reprenons, en effet, les notions de frais généraux et de frais spéciaux. Le prix minimum auquel la production en grand permet de descendre reste nécessairement un peu supérieur à la part de frais spéciaux afférant à chaque nouvelle unité produite. Par suite, tant que les transactions ont lieu sur le marché à un prix plus élevé que ce prix minimum, chaque vendeur trouve constamment intérêt à essayer de développer ses affaires en faisant légèrement la baisse, car il espère attirer à lui un surcroît de demande mettant son entreprise à même de réaliser un coût de production plus avantageux que celui qui correspond à la production de la quantité qu'il aurait à fournir au cours existant, et il est en tout cas assuré de rentrer largement dans ses frais de production supplémentaires. Les différents concurrents en présence se condamnent ainsi successivement à la faillite, les plus mal partagés parce qu'ils

sont obligés de vendre de moins en moins cher une marchandise qui leur revient d'autant plus cher que leur vente est plus réduite, les autres parce qu'ils ne parviennent plus du fait de l'insuffisance de la demande à récupérer la totalité de leurs frais généraux dont chaque unité vendue ne couvre qu'une partie de plus en plus faible au fur et à mesure de l'abaissement du prix. Et la vente de la marchandise considérée finit par être monopolisée soit par le dernier « survivant » qui rétablit alors un prix rémunérateur, soit par un groupement (trust, cartel ou éventuellement pool) qui a su se constituer à temps pour maintenir un tel prix.

Il suffit du reste de considérer la figure 5, représentant le cas que

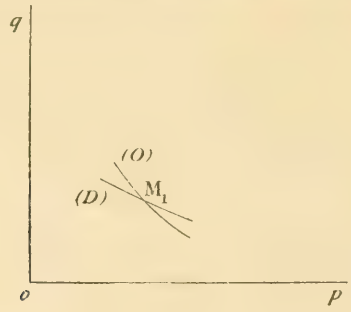

Fig. 5.

nous venons d'envisager, pour se rendre compte que le prix correspondant à un point d'intersection tel que M_1 ne saurait se stabiliser sous un régime de concurrence : au-dessus de M_1 l'excès de l'offre sur la demande provoque directement la baisse et au-dessous l'excès de la demande sur l'offre entraîne une extension de la production qui conduit aussi à la baisse.

On voit donc que pour une marchandise dont le coût de production est décroissant, le seul prix qui puisse s'adapter à l'équilibre d'un marché régi par la libre concurrence est celui qui correspond au coût de production minimum que permet d'atteindre la production à plein rendement; c'est là une constatation qui confirme l'importance décisive que nous avons précédemment reconnue au coût de production marginal. Tout autre prix ne se maintient que sous un régime de monopole plus ou moins absolu et il est dès lors déterminé par un mécanisme très différent de celui que nous venons d'examiner.

Prix de monopole.

L'achat aussi bien que la vente est de nature à être monopolisé. Les divers consommateurs d'une matière première s'entendent parfois pour l'acheter en commun au lieu de se la disputer par voie de surenchère, et leur association constitue alors le seul acheteur de cette matière. En France tout le tabac indigène est acheté par l'État. De même l'État monopolisait en Suisse, pendant la guerre, l'achat de la production laitière. Les monopoles d'achat sont néanmoins beaucoup plus rares que les monopoles de vente. En outre les prix s'établissent de manières analogues, qu'il s'agisse des premiers ou des seconds. Nous nous arrêterons donc seulement à ces derniers.

D'une façon générale un monopoleur est un individu ou un groupement d'individus jouissant d'une situation privilégiée lui permettant d'agir sur les conditions du marché au lieu de les subir telles qu'elles résulteraient de l'équilibre économique. Il peut user de son privilège soit dans son intérêt (entreprises commerciales), soit dans l'intérêt de la collectivité (services publics). Bien entendu le prix de la marchandise monopolisée dépend du but poursuivi. Nous allons examiner successivement les deux cas précédents.

Un monopoleur qui n'a en vue que son intérêt cherche uniquement à tirer de son monopole le plus gros profit possible. Ce profit est évidemment égal au produit de la différence entre le prix de vente et le prix de revient multipliée par la quantité vendue. Mais il ne faut pas en conclure que le monopoleur obtiendra le résultat qu'il se propose en élevant l'un ou l'autre de ces deux facteurs au niveau le plus élevé compatible avec la demande. Il est clair, en effet, qu'il ne réaliserait pas plus de bénéfice en vendant sa marchandise au vil prix qui lui assurerait une grosse vente, qu'en la vendant au prix exagéré qui lui fermerait tout débouché. Il devra adopter un prix intermédiaire et ne vendre que la quantité de marchandise demandée à ce prix. Peu importe s'il n'a pas ainsi l'emploi de tout son stock ou de toute sa production. Le propriétaire d'une source d'eau minérale a plus d'avantage à laisser perdre une partie du débit qu'à placer le tout à un prix dérisoire. Et l'histoire fournit de nombreux exemples de « dardanisme », que ce soit l'éditeur de l'*Encyclopédie* qui mette une partie des exemplaires au pilon, la *Compagnie Hollandaise des Indes* qui brûle une partie de

ses épices ou les Japonais qui détruisent une partie des œufs de leurs vers à soie (la *Compagnie des Indes* et les Japonais n'étaient pas, il est vrai, des monopoleurs proprement dits, mais ils détenaient une assez forte proportion de la production totale pour imposer leurs prix).

Comment le prix de vente optimum au point de vue du monopoleur se trouve-t-il donc déterminé? Il résulte de l'ensemble des mêmes éléments que le prix courant sur un marché régi par la libre concurrence, mais il n'en résulte pas de la même manière. Considérons le tableau de la demande totale d'une marchandise monopolisée, une « spécialité » par exemple, et complétons-le en faisant figurer dans une troisième colonne les quantités de monnaie qui seraient versées en payement des différents nombres de flacons demandés à chaque prix, c'est-à-dire les valeurs marchandes de ces flacons. Considérons de même le tableau des prix de revient qui constituerait sous un régime de concurrence le tableau d'offre de cette spécialité et complétons-le en faisant figurer dans une troisième colonne les expressions pécuniaires des coûts de production totaux des nombres de flacons correspondant à chaque prix. Fusionnons enfin ces deux tableaux en faisant coïncider les colonnes des quantités, et notons dans une colonne supplémentaire les différences entre les nombres figurant dans les 4e et 5e colonnes :

Prix de demande en francs.	Prix de revient en francs.	Quantité (nombre de flacons).	Valeur marchande en francs.	Coût de production en francs.	Bénéfice en francs.
100	»	0	»	»	0
.....	....	.....	.....	.....	....
5	2	500	2 500	1 000	1 500
4	1,90	800	3 200	1 520	1 680
3,50	1,75	2 000	7 000	3 500	3500
2	1,60	5 000	10 000	8 000	2 000
1,50	1,50	15 500	22 500	22 500	0

En nous indiquant les montants des bénefices réalisés à chaque prix, la dernière colonne nous montre que le monopoleur doit adopter le prix de 3 fr. 50. Elle nous permet en outre de constater qu'un accroissement ou une diminution des charges fixes du monopoleur ferait varier son profit sans agir sur le prix de vente; ce fait est important au point de vue de la perception d'impôts ou de l'allocation de primes. (De même, un impôt proportionnel au profit du monopoleur serait également sans effet sur le prix. Au contraire,

un impôt proportionnel au nombre de flacons vendus provoquerait une hausse.)

Tout en apparaissant comme le plus avantageux pour le monopoleur, le prix de monopole tel que nous venons de le voir déterminé laisse encore un large *bénéfice* (cpr. p. 11) à l'ensemble des acheteurs, puisqu'il leur donne à tous la possibilité d'acquérir au prix de 3 fr. 50 des flacons que certains d'entre eux étaient disposés à payer 4 francs et plus. Le monopoleur attirerait à lui le bénéfice des acheteurs et accroîtrait d'autant son profit s'il réclamait de chaque client le prix maximum que celui-ci accepterait. Mais il ne peut le faire qu'à deux conditions très rarement remplies, à savoir : 1° que le vendeur soit à même d'apprécier la situation de fortune de chaque acheteur ; 2° qu'il s'agisse d'une marchandise non transmissible telle que certains services comme les consultations d'un grand « spécialiste ». Il doit donc se contenter en général de réaliser non pas la totalité de ce bénéfice, mais sa plus grande partie en établissant simultanément plusieurs prix permettant aux acheteurs de se taxer eux-mêmes. C'est ce que font les Compagnies de chemin de fer en créant diverses « classes », les théâtres diverses « places », la Régie diverses « sortes » de tabac, certains éditeurs diverses « éditions » d'un même ouvrage, dont les différents prix correspondent bien moins à des différences de qualité de la marchandise vendue qu'à des différences de niveau social des acheteurs.

Au lieu d'opposer le profit du monopoleur et le bénéfice des acheteurs, considérons-les globalement. La somme de ces deux quantités représente l'avantage total résultant pour la société de l'exploitation du monopole envisagé. C'est donc cette somme que le monopoleur doit s'attacher à rendre maximum dans le second des deux cas de monopole que nous avons primitivement distingués, et il n'y a qu'un seul prix, auquel conduirait un tableau analogue au précédent, qui puisse lui permettre d'obtenir ce résultat.

De même dans le cas intermédiaire, celui de nombreux services publics par exemple, où le monopoleur entend tenir compte dans une certaine proportion des intérêts des acheteurs, en considérant comme aussi désirable de leur laisser gagner 1 franc que de réaliser lui-même un profit de n francs, le prix de monopole se trouve encore strictement fixé, par la condition de rendre maximum la somme du profit du monopoleur et de n fois le bénéfice des acheteurs.

En toutes circonstances, un prix de monopole est ainsi entière-

ment déterminé par le coût de production, les dispositions des acheteurs et le but poursuivi par le monopoleur, même lorsque celui-ci vise uniquement à s'enrichir, comme dans le premier cas que nous avons examiné. — Il ne serait indéterminé que si la marchandise faisant l'objet d'un monopole de vente venait à faire aussi l'objet d'un monopole d'achat. — C'est là un point que les théories analytiques du monopole ont un certain mérite à faire nettement ressortir, car souvent le monopole est plus ou moins confusément considéré comme le régime du bon plaisir. Certes un monopoleur a le loisir d'adopter des prix exorbitants en ne tenant aucun compte de la demande, mais il doit se garder de le faire sous peine d'agir contre son propre intérêt. Il est vrai qu'il peut se tromper, ce dont les acheteurs pâtissent en même temps que lui; et le régime de la libre concurrence présente alors cet avantage par rapport au régime du monopole de corriger automatiquement les erreurs de ce genre.

La mise en relief de la mutuelle dépendance de la demande, du coût de production et du prix de monopole montre aussi l'inanité de tous les efforts faits pour établir la supériorité de la libre concurrence. Il est certain que, *toutes choses égales d'ailleurs*, un monopoleur soucieux de ses seuls intérêts adopterait un prix plus élevé que celui auquel conduirait la libre concurrence. Mais on ne saurait se hâter d'en conclure que « tous les monopoles sont détestables », comme le prétendait Bastiat. La condition « toutes choses égales d'ailleurs » n'est effectivement jamais remplie. Le coût de production et la demande d'une marchandise ne sont pas sous un régime de monopole ce qu'ils seraient sous un régime de concurrence. D'une part, l'exercice d'un monopole abaisse considérablement le coût de production en permettant de faire disparaître les inconvénients de la concurrence (doubles emplois, frais de réclame, etc.), en encourageant les perfectionnements entraînant des dépenses qu'un industriel ne peut engager qu'à la condition d'être sûr d'en profiter, en assurant enfin les avantages de la production en grand. D'autre part, les habitudes des acheteurs d'une marchandise ne tardant pas à se modifier suivant les circonstances, [le tableau de] la demande d'une marchandise monopolisée diffère [du tableau] de la demande de la même marchandise non monopolisée. La question de la désirabilité ou de l'indésirabilité du monopole est donc une question d'espèces qui ne comporte pas de réponse générale. Tout ce qu'on peut dire c'est que le monopole seul permet de vivre et même de naître à nombre

d'entreprises (soit que leur capital de premier établissement ait besoin d'être protégé, notamment par un brevet, soit que leur exploitation exige des tarifs diversifiés incompatibles avec l'unité de prix caractéristique de la concurrence, soit que la lutte commerciale les vouent à la ruine) et qu'il se montre ainsi fort utile puisqu'il assure aux consommateurs des jouissances dont ils seraient privés sans lui. N'avons-nous pas vu que la concurrence est souvent fatale aux entreprises à rendement croissant qui deviennent chaque jour de plus en plus importantes au point de vue de la vie économique.

Quant à l'exagération de prix que le monopole est théoriquement de nature à laisser craindre, elle constitue pratiquement l'un des moindres de ses inconvénients. Car un monopoleur doit presque toujours modérer ses exigences sous la pression de la concurrence virtuelle que pourraient lui faire des vendeurs de succédanés de la marchandise qu'il monopolise. C'est une des conséquences de l'interdépendance de tous les facteurs économiques, dont nous avons provisoirement fait abstraction en isolant une marchandise, mais qu'il nous faut maintenant prendre en considération.

Niveau général des prix.

Après avoir recherché les éléments du prix d'une marchandise particulière, on admet souvent que pour obtenir une théorie générale des prix, il n'y aurait qu'à répéter pour chaque marchandise figurant sur le marché ce qui a été dit à propos de l'exemple choisi. Cette manière de voir est erronée parce que toutes les marchandises sont plus ou moins solidaires.

L'utilité marginale du charbon dépend non seulement du nombre de tonnes que l'on en possède, mais aussi du nombre de stères de bois dont on dispose simultanément et plus généralement des quantités de tous les autres produits ou services que l'on emploie en même temps; elle varie effectivement avec l'état d'esprit du possesseur, et l'état d'esprit d'un individu est évidemment une fonction de tous les facteurs de son existence. D'autre part le coût de production de chaque marchandise dépend directement ou indirectement des coûts de production de toutes les autres; il peut même être inséparable de celui d'un produit *conjoint* : c'est le cas pour le coke et le gaz, le blé et la paille, etc.

Toutefois l'utilité d'une marchandise dépend en pratique beaucoup moins des quantités des autres marchandises que de sa quantité propre, sauf quand il s'agit de marchandises *complémentaires*, telles que des serrures et leurs clés, ou *rivales*, comme le charbon et le bois. Et dans ces deux derniers cas il reste possible de traiter le problème de la détermination des prix comme pour des marchandises indépendantes. Il suffit dans le cas de marchandises complémentaires de n'envisager que le prix global qui seul présente de l'intérêt, et dans le cas de marchandises rivales de ne rechercher que le prix d'une marchandise type, « le combustible » par exemple, et d'attribuer ensuite à chacun des divers succédanés le prix correspondant à la mesure dans laquelle il se rapproche de cette marchandise type On peut de même ramener le problème de la détermination des prix de produits conjoints à celui de la détermination des prix de produits indépendants Deux produits conjoints constituent en effet, d'une manière générale, un produit principal et un sous-produit. Or ce dernier est nécessairement vendu au prix où la demande veut bien l'absorber, et on obtient par suite le prix d'offre du produit principal en déduisant le prix (connu) du résidu du prix de revient global des deux produits considérés comme une seule marchandise indépendante.

La marche que nous avons suivie pour trouver le prix du charbon nous permettrait donc de déterminer, approximativement, le prix individuel de chacune des marchandises figurant aussi sur le marché, en admettant, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici, l'existence d'un certain niveau général des prix corrélatif d'un état donné de l'équilibre de la production et de la consommation. Par contre, si nous voulons nous rendre compte de la manière dont s'établit non plus tel ou tel prix particulier, mais cet ensemble de tous les prix qui constitue le niveau général des prix, il ne nous est plus possible d'utiliser la même voie. En procédant ainsi par synthèse nous aboutirions, en effet, à des cercles vicieux, car le coût de production de chacune des marchandises que nous pourrions prendre successivement en considération, dépendrait des prix d'autres marchandises, également indéterminés *a priori*, que nous ne supposons plus être des données. Les prix d'offre du charbon dépendent des frais de transport et les tarifs de transport dépendent du prix du charbon, les prix d'offre des vivres dépendent des salaires et les taux de salaire dépendent du coût de la vie, etc. Au lieu de regarder les

organes de la détermination de chaque prix comme constituant des mécanismes indépendants, nous devons donc les considérer maintenant comme des rouages d'un vaste mécanisme unique dont le jeu réalise l'équilibre économique de tout le marché; et nous avons dès lors à rechercher les relations qui en assurant la solidarité de ces différents rouages, leur font engendrer simultanément un ensemble de prix cohérents. C'est cette recherche qui fait l'objet de la *Théorie générale de l'équilibre économique* due aux économistes mathématiciens.

Envisageons de nouveau le marché sur lequel nous avons précédemment isolé le charbon, et supposons qu'il comporte toutes les marchandises (produits ou services) nécessaires à la vie économique d'une collectivité.

Chaque trafiquant se trouve être l'acheteur d'un certain nombre de marchandises et le vendeur d'une autre au moins, et il est obligé de régler le montant total de ses achats d'après les ressources que lui créent ses ventes ou inversement d'assurer à ses ventes un rendement lui permettant de donner satisfaction à ses besoins, c'est-à-dire d'équilibrer son budget. Il doit de plus s'arranger de telle sorte que le dernier franc qu'il affecte à l'acquisition de l'une des marchandises, lui procure un surcroît de cette marchandise ayant la même utilité pour toutes les marchandises qu'il achète, que de même le dernier franc qu'il retire de la vente de l'une des marchandises corresponde à une portion finale de cette marchandise ayant le même coût de production pour toutes les marchandises qu'il vend, et qu'enfin cette utilité et ce coût de production uniformes aient la même valeur, qui est celle de l'utilité marginale de la monnaie; sans cela il aurait intérêt soit à modifier la répartition de ses ressources de manière à acheter une moindre quantité de chacune des marchandises dont les derniers éléments présentent pour lui la plus faible utilité et une plus grande quantité de chacune des autres, soit à modifier la répartition de ses efforts et de ses sacrifices de manière à fournir de plus grandes quantités des marchandises dont la vente lui assure autant de gain avec moins de peine et de frais, soit à accroître ou à restreindre parallèlement le montant total de ses achats et le montant total de ses ventes, selon que le dernier franc qu'il a à dépenser est de nature à lui procurer un plaisir plus grand ou moins grand que le déplaisir qu'il a à le gagner. Ce n'est d'ailleurs ici que la généralisation de la réciproque

des considérations qui nous ont fait trouver les prix de demande et les prix d'offre du charbon en divisant les utilités et les coûts de production par l'utilité de la monnaie.

Il faut en outre, sur le marché en question, que l'offre des divers facteurs de production assure pour chaque produit une production égale à la demande et que les prix courants de ces facteurs permettent d'obtenir les produits aussi aux prix courants.

Cela étant, nous n'avons plus qu'à transformer les conditions économiques précédentes en relations algébriques, pour avoir un système d'équations fournissant la solution du problème de l'équilibre général en déterminant toutes les quantités de marchandises mises en jeu et tous les prix. En effet, désignons par N le nombre des trafiquants, par m celui des produits et par $n+1$ celui des facteurs de production y compris la monnaie. Le premier groupe de conditions (équilibre des budgets individuels) donne N équations, le deuxième (réalisation du maximum de satisfaction par chaque individu) en donne $N(m+n)$, le troisième (corrélation entre les quantités des facteurs de production et celles des produits) $n+1$, la quatrième (égalité des prix de revient et de vente des produits[1]) m. On a ainsi $N(m+n+1)+m+n$ équations indépendantes — et non pas $N(m+n+1)+m+n+1$, car l'équilibre de $N-1$ budgets entraîne l'équilibre du $N^{ième}$ dès l'instant que sont remplies toutes les autres conditions matérielles de l'équilibre. Or les éléments variables dont dépend directement l'équilibre général sont également au nombre de $N(m+n+1)+m+n$, soit $N(m+n+1)$ quantités de marchandises et $m+n$ prix. (Les coefficients de fabrication, c'est-à-dire les quantités de chaque facteur de production entrant dans la fabrication d'une unité de chaque produit, qui peuvent aussi varier avec les circonstances économiques, sont en dernière analyse des fonctions des autres variables résultant des conditions techniques de la production.)

Dans le cas où le marché n'est pas entièrement régi par la libre concurrence, on obtient un nouvel ensemble d'équations déterminant complètement l'équilibre en modifiant les relations des deuxième et quatrième groupes relatives à un monopoleur et à une marchandise monopolisée.

Bien entendu il ne faut pas chercher dans les équations précé-

1. Le prix de revient comprend la rémunération de la peine du vendeur, qui fait partie du coût de production.

dentes un moyen de calculer les prix des milliers de marchandises qui figurent sur les marchés modernes réunissant des millions de trafiquants. De tels calculs ne rentrent d'ailleurs nullement dans le cadre actuel de l'économie politique. Cette science ne se proposant jusqu'à présent que d'analyser et d'expliquer les faits, ce n'est que dans le domaine de la description pure que les mathématiques lui prêtent leur concours.

Dans ce domaine le concept d'équilibre général n'introduit pas seulement la notion d'une certaine cohérence des systèmes de valeurs que l'on peut attribuer aux différents facteurs de l'ordre économique, en particulier aux prix, elle exclut en outre les théories fragmentaires et par suite illusoires auxquelles les économistes ont été longtemps réduits, surtout en ce qui concerne la rente, le salaire et l'intérêt. Un ensemble d'équations incorporant toutes les variables dont dépend la vie économique et comprenant un nombre de relations égal à celui de ces variables ne laisse, en effet, aucune place à l'existence de phénomènes indépendants comportant des explications spéciales. Nous avons vu antérieurement que la rente et les profits en général se trouvent fixés en même temps que les prix des produits. Il résulte de ce qui précède qu'il en va de même — par des processus tout différents — pour le salaire et l'intérêt, puisque ce sont les prix de deux facteurs « primaires » de la production : le travail et le capital. Au point de vue des prix tout au moins, les trois grandes parties de l'économie politique : la production, la circulation et la répartition sont ainsi englobées dans l'unique théorie de l'équilibre économique général.

Cette théorie a donc le double mérite de substituer des relations précises aux vagues notions de mutuelles réactions, d'incidence, etc., sur lesquelles reposent les anciennes « lois » économiques et de fournir des bases sérieuses aux théoriciens de l'avenir. Non seulement elle est seule capable de donner une idée exacte du phénomène économique général en rendant compte des rapports de mutuelle dépendance inaccessibles aux formes purement littéraires du raisonnement, mais elle a aussi le grand avantage d'offrir à la science appliquée des données réellement objectives. Prenons, par exemple, la question du partage des produits entre le capital et le travail. Les ouvriers pensent le plus souvent qu'elle trouve sa solution dans une lutte entre les capitalistes et les travailleurs. Toutes les théories classiques ne sont pas susceptibles de les faire changer d'opinion,

car elles conduisent généralement à une équation unique fixant globalement la rémunération du capital et du travail. La théorie de l'équilibre, au contraire, montre que le taux de l'intérêt et celui du salaire sont réglés séparément par les circonstances économiques, indépendamment des volontés individuelles, et elle met ainsi en présence d'un fait scientifique, qui ne prouve nullement l'excellence de l'état de choses existant, mais qui permet de poursuivre les études sociales sur un terrain plus fécond que celui de la lutte de classes.

L'intégration de toute la partie théorique de l'économie politique est, il est vrai, de nature à compliquer singulièrement l'analyse des cas concrets. Mais dans la plupart de ces cas, on obtient une approximation suffisante sans sortir de considérations monographiques, telles que celles auxquelles nous avons fait appel en ne recherchant le prix du charbon que dans les variations de la demande et du coût de production de cette seule marchandise. Il suffit de ne jamais oublier que les raisonnements auxquels on est ainsi conduit impliquent inéluctablement la condition « toutes choses égales d'ailleurs » et qu'en conséquence les expressions : « prix *normal* », « salaire *normal* », etc., n'ont aucun sens précis, la *norme* elle-même étant une fonction des prix, des taux de salaire, etc.

Toutefois on ne peut plus laisser de côté la notion de mutuelle dépendance, sous peine de tomber dans de graves erreurs, dès que l'on veut aborder l'étude de phénomènes généraux, notamment de mouvements généraux de prix, tant au point de vue de leurs origines qu'à celui de leurs conséquences. Envisageons, par exemple, la cherté actuelle du coût de la vie. A ne la considérer que par certains côtés, on pourrait croire qu'elle est due en majeure partie à l'inflation de la circulation fiduciaire et qu'elle a en somme d'heureux résultats tant pour l'État, en augmentant la valeur pécuniaire de la matière imposable, que pour les individus, en favorisant les éléments actifs de la population. Or, si nous l'étudiions dans son ensemble, nous verrions que l'inflation de la circulation fiduciaire est autant la conséquence que la cause de la hausse des prix, et que cette hausse se présente en fin de compte comme une modification de la répartition réalisée au détriment de la collectivité.

Les mouvements généraux de prix apparaissent ainsi comme trop complexes pour qu'il soit pratiquement possible d'en prévoir les modes et les conséquences. Si ce n'était pas quelque peu paradoxal,

peut-être faudrait-il donc conclure de la *théorie* de l'équilibre économique que, pour un gouvernement avisé, les meilleures formes d'interventionnisme sont celles qui maintiennent les variations de prix dans les limites où industriels et commerçants savent, chacun dans son domaine, agir... *d'intuition.*

J. MORET.

LA SITUATION MONÉTAIRE EUROPÉENNE

Il y a environ deux ans, alors que l'Europe sortait à peine de la guerre, des fissures de si mauvais augure commencèrent à apparaître dans sa structure économique que plus d'un observateur fut tenté de dire que le système de crédit du continent était à la veille de s'effondrer. La réalisation de cette prédiction a été épargnée jusqu'ici à l'Europe occidentale. Mais le mot effondrement n'est pas trop fort pour caractériser la situation financière des États formés des anciens territoires des trois empires d'Allemagne, de Russie et d'Autriche-Hongrie.

Les relations économiques entre les hommes se traduisent dans presque tous les cas sous la forme de *dettes*. Toute vente, tout service rendu, tout contrat a pour effet de rendre un homme débiteur d'un autre. Une dette s'exprime par un nombre, et son importance correspond exactement à celle des unités que ce nombre désigne. L'unité dans laquelle les dettes sont calculées est ce que l'on appelle la « monnaie de compte » (*money of account*).

La manière la plus brève d'exprimer ce qui s'est produit en Europe orientale est de dire que la monnaie de compte a perdu sa stabilité et n'inspire plus confiance. Les causes primordiales de cette catastrophe sont trop bien connues pour qu'il soit besoin de les expliquer. Qu'il nous suffise de dire que le fardeau des budgets de guerre excédait de beaucoup les ressources que les gouvernements belligérants retiraient des impôts ou des emprunts ; que, pour trouver des moyens de paiement couvrant la différence, il ne leur resta que l'émission toujours croissante de papier-monnaie, avec ou sans le déguisement transparent d'un emprunt à une Banque centrale d'émission ; et que finalement la surabondance ainsi produite des moyens légaux de régler les dettes en est venue à frapper à sa racine la valeur des dettes elles-mêmes.

L'opinion publique, surtout depuis la Conférence de Bruxelles, a partout progressé dans la compréhension à la fois du mal et du remède. Le premier besoin des pays atteints est, comme on le sait, d'équilibrer leurs budgets. Leur malaise provient de déficits budgétaires, et il se prolongera aussi longtemps que continueront ces déficits. Dès que l'on aura mis un terme aux émissions de papier-monnaie, le reste sera facile. Beaucoup de mesures efficaces peuvent être envisagées pour aider au rétablissement du crédit, mais elles comptent pour peu de chose comparées à cette nécessité primordiale.

Mais, bien que l'on voie clairement maintenant la cause originaire et son véritable remède, il est néanmoins utile d'analyser soigneusement les conséquences qu'entraîne, pour la communauté humaine, un désastre économique aussi fondamental que l'effondrement de l'unité monétaire de compte.

En matière de déductions économiques, les raccourcis sont dangereux ; une transition, en apparence légitime, peut signifier simplement que l'on néglige un chaînon essentiel de la chaîne. Et quand on en est à la recherche des remèdes pratiques, toutes les circonstances doivent être prises en considération. Nous essaierons, dans ce qui suit, de préciser avec quelque détail de quelle manière l'effondrement de l'organisme du crédit a affecté la vie économique de l'Europe orientale. Notre étude ne s'appliquera pas à un pays en particulier, mais à tous, à des degrés divers. Quelques-uns des symptômes peuvent être constatés aussi, sous une forme moins aiguë, dans l'Europe occidentale.

I

La valeur est un rapport, et la valeur d'une unité monétaire ne peut s'exprimer que comme un rapport entre cette unité et les différentes formes de richesse. Un prix exprime la valeur d'une marchandise relativement à l'unité, et la valeur de l'unité par rapport à une marchandise s'exprime par l'inverse d'un prix. Toute baisse dans la valeur de l'unité se mesure donc par la hausse des prix de toutes les marchandises, et non seulement de toutes les marchandises, mais aussi du prix des services, c'est-à-dire des salaires honoraires et traitements, et du prix de l'argent étranger, c'est-à-dire du change.

Mais une des plus frappantes caractéristiques de l'effondrement monétaire de l'Europe orientale est que, bien que la valeur de l'unité ait baissé, les prix ont monté très inégalement. On ne peut trouver aucune mesure exacte de la dépréciation proportionnelle de l'unité, parce que les différentes marchandises en donnent des mesures si divergentes qu'il n'en résulte même pas une moyenne significative. En Allemagne, par exemple, telle marchandise peut valoir 50 fois, telle autre 5 fois son prix d'avant-guerre. Les salaires, les loyers, les changes étrangers, présentent des écarts analogues. Il en est de même dans les autres pays.

L'émission répétée de papier-monnaie n'élève pas nécessairement les prix au début. Son effet *immédiat* est surtout d'accélérer les ventes. Les personnes qui sont les premières à recevoir le papier-monnaie ont plus à dépenser, tandis que leurs voisins ont à dépenser autant qu'avant. Elles s'achètent réciproquement plus qu'elles ne faisaient auparavant. La consommation s'accroît, et les stocks de marchandises diminuent chez les commerçants. Les commerçants aiment presque encore mieux vendre rapidement que de vendre à haut prix, et ce n'est que lorsque leurs stocks sont réduits de façon à les gêner qu'ils commencent à hausser leurs prix.

Indépendamment donc de tout autre effet fâcheux sur la production, l'inflation monétaire a une tendance directe à provoquer la rareté, parce qu'elle vide les stocks accumulés de marchandises. La hausse des prix, quand elle se produit, est simplement une mesure de défense des marchands contre cette tendance. Ils élèvent les prix pour préserver leurs stocks d'un complet épuisement. Pendant la guerre, dans les pays belligérants, la production, sauf en ce qui concerne les fournitures de guerre, a été fortement diminuée. En Europe orientale, l'importation fut réduite à presque rien. Même sans troubles monétaires, la demande persistante des consommateurs s'exerçant sur des approvisionnements insuffisants, eût déterminé une hausse des prix. Mais une hausse aussi forte que celle qui menaçait de se produire eût représenté une misère aiguë pour le gros de la population, et les gouvernements belligérants se hâtèrent de décréter des prix maxima. Seulement cette mesure tendait à paralyser la défense du commerçant contre l'épuisement de ces stocks. Par suite, on en arriva au rationnement.

Aussi longtemps que dura la guerre, les bas prix furent artificiellement maintenus, et les stocks furent protégés, avec un succès qui

ne fut pas toujours complet, par le rationnement. Celui-ci avait pour conséquence que les gens qui recevaient du papier-monnaie étaient privés des occasions correspondantes de le dépenser. Dans la mesure où on put les amener à souscrire l'argent ainsi économisé aux emprunts de guerre (à peu près la seule forme de placement qui leur fût alors ouverte), la surabondance fut enrayée. Mais c'est la caractéristique d'une période d'inflation que les placements rapportant un taux d'intérêt fixe paraissent peu attrayants. La plus grande perspective de profits se présente sous forme d'achats de marchandises qu'on revendra à plus haut prix, ou de placements en valeurs industrielles que l'on s'attend à voir refléter les hauts prix des marchandises demandées aux producteurs.

Les obstacles apportés par le temps de guerre à la production, l'importation et la vente ne parvinrent pas à contrarier entièrement cette tendance. Même quand on ne pouvait trouver de vendeurs disposés à vendre au prix maximum, même quand les sources de marchandises étaient taries par la guerre, il y avait encore un intérêt à garder par devers soi des fonds disponibles, prêts à un emploi immédiat dans le commerce, plutôt que de les immobiliser dans des valeurs d'État qui pouvaient se trouver irréalisables au moment critique.

Ainsi, il existait en Europe orientale, à la fin de 1918, une vaste marée de papier-monnaie temporairement endiguée par les restrictions économiques. La situation en Europe occidentale était moins périlleuse. Étant, pour commencer, plus forte financièrement, l'Entente avait eu toutes les ressources du monde à sa disposition, et elle avait à la fin reçu le puissant concours économique des États-Unis.

Pour l'Europe orientale, la fin de la guerre ne représentait pas seulement la défaite et la Révolution, mais encore le sauve-qui-peut économique. Bien que les restrictions de guerre fussent encore, pour la plupart, en théorie du moins, maintenues, il n'était pas possible de les appliquer plus longtemps d'une manière efficace. La digue creva, et le flot de papier-monnaie se déversa librement. Il se déversa, mais dans quels canaux ? Les prix, les salaires, les profits, les traitements ayant été artificiellement maintenus à un niveau inférieur, le revenu national ne s'était pas accru proportionnellement au stock de monnaie. Du point de vue de l'individu, sa trésorerie était plus grande que sa situation ne le demandait. C'était le cas, en parti-

culier, du commerçant qui avait transformé une grande partie de son capital d'exploitation en argent liquide par la vente totale de marchandises qu'il ne pouvait remplacer. Mais cela était vrai aussi, dans bien des cas, des particuliers qui auraient aimé acheter des vêtements, des meubles, de bons aliments et autres éléments de bien-être et d'agrément pendant la guerre, et ne pouvaient se les procurer. Au retour de la paix, ceux qui possédaient cet énorme stock de monnaie cherchèrent à l'échanger contre des marchandises, mais les marchandises étaient absentes, et, faute de matériaux, la production ne pouvait reprendre.

Un pays placé dans ces conditions ne pouvait satisfaire son besoin de produits manufacturés et de matières premières que grâce à l'étranger, et c'est de ce côté que se déversa le torrent du papier-monnaie. Il vint battre contre le marché étranger des changes, mais là ne put passer. L'unique effet de sa pression fut la hausse forcée et constante du taux des monnaies étrangères.

L'intense demande de marchandises ne pouvait recevoir quelque soulagement de l'étranger qu'autant que le pays était en état d'offrir quelque chose en échange des produits convoités. En d'autres termes, si chacun achète des monnaies étrangères et que personne n'en vende, le marché n'existe plus qu'en théorie, et il ne se fait pas d'affaires. En dehors de la convertibilité en or, la monnaie d'un pays tire sa valeur de ce qu'elle est le moyen légal de paiement pour ses produits. Si le pays est dans un état de détresse tel qu'il ne peut réserver de produits pour l'exportation, les marchands étrangers n'achèteront plus sa monnaie qu'en vue seulement d'un gain futur.

Ils peuvent soit acheter le papier-monnaie lui-même, soit se rendre acquéreurs d'un dépôt de banque, soit encore prêter de l'argent au pays avec une échéance stipulée de remboursement. Les fluctuations possibles du change sont si grandes que la question de savoir si l'intérêt sera payé devient de peu de conséquence : la transaction est essentiellement une spéculation sur le change. En 1919, ces achats de spéculation se firent en grand sur le mark, la couronne et autres monnaies d'Europe. Ils ne se bornèrent en aucune façon aux achats spéculatifs opérés par les cambistes : beaucoup de sommes reçues en payement par des négociants en marchandises furent placées de cette manière. L'une et l'autre catégorie, marchands aussi bien que cambistes, semblèrent penser que la dépréciation, quelque grande qu'elle fût alors, ne constituait qu'un

écart temporaire par rapport à l'ancien pair or. Quand le mark valait, disons 5 cents américains ou 3 pence, il semblait avantageux de l'acheter, et ruineux de le vendre, même si plusieurs années devaient s'écouler avant qu'il revînt à sa valeur d'avant-guerre de 23,8 cents, ou 11 pence 3/4. Mais, sur tout marché, l'existence d'une masse considérable de spéculateurs à la hausse est une source de faiblesse. Tant qu'ils achètent, ils soutiennent le marché, mais, dès qu'ils cessent d'acheter, le soutien disparaît : et leur ardeur à vendre, dès qu'ils abandonnent l'espoir d'une hausse, fait tomber les cours, autant que les avait fait monter leur hâte d'acheter.

Or, le marché du change était, en 1919, dans des conditions particulièrement instables. Il n'existait aucun étalon indépendant qui permît de fixer la valeur intrinsèque d'aucune des monnaies d'Europe. Un économiste eût conseillé de mesurer la moyenne des prix des denrées : un étalon basé sur ce que l'on a appelé « la parité des pouvoirs d'achat » (*purchasing power parity*). Mais, même sur ce terrain, il eût échoué : il aurait trouvé les prix des produits nationaux essentiellement variables de l'un à l'autre, et tous plus ou moins artificiels par suite des restrictions imposées par la loi ou la coutume ; il aurait trouvé les prix des marchandises étrangères calculés d'après les prix mondiaux et d'après le taux actuel du change.

Dans la pratique, les négociants sur un marché essaient de fixer des prix de manière à égaliser l'offre et la demande. Mais, si la demande est *entièrement* spéculative, le prix coté n'a plus aucun sens. Il n'exprime que l'opinion des spéculateurs, et dans le cas du marché du change, la difficulté venait justement de ce que les spéculateurs n'avaient aucune base pour les aider à se former une opinion. Cette phase de la spéculation sur le change des pays financièrement avariés prit fin, semble-t-il, au commencement de 1920. En tout cas, c'est en février 1920 que les banques américaines refusèrent de continuer plus longtemps leurs avances aux exportateurs qui détenaient le produit de leurs exportations en monnaies européennes. Marks et couronnes baissèrent précipitamment, et les monnaies de l'Europe occidentale subirent aussi le contre-coup. Au printemps, les besoins devenant moins urgents, elles remontèrent.

Mais l'amélioration ne fut que relative. En comparant ce qu'étaient les changes sur New-York en juin 1920 et ce qu'ils étaient un an

auparavant on ne voit que trop clairement les effets d'un besoin persistant d'achat quand il n'est appuyé que par l'insuffisance absolue de toute vraie puissance économique.

II

De tous côtés l'inexorable barrière du marché étranger du change détourna du dehors vers le dedans le torrent de demandes. Etant donné le libre jeu des forces économiques sans restriction venant des lois ou de la coutume, les prix des produits de fabrication nationale auraient dû monter dans la même proportion que ceux de provenance étrangère, pour une même monnaie. Mais une pareille liberté n'existait pas et ne pouvait pas exister. Alors même que les prix n'étaient pas réglementés par la loi, les détaillants se montraient hésitants, parfois même éprouvaient quelque honte à les hausser au niveau apparemment exorbitant qu'eussent comporté les conditions du marché. Quand, par exemple, le pouvoir d'achat du public aurait en réalité justifié une hausse du quadruple, les commerçants qui ne vendaient qu'au double risquaient encore d'être traités de profiteurs.

Dans le cas des marchandises de première nécessité, une hausse forte et soudaine des prix semble devoir entraîner des conséquences sociales si dangereuses que partout les gouvernements estimèrent essentiel d'établir un contrôle, ou plutôt de le conserver à la fois sur les prix et sur les denrées.

Quand une masse excessive de papier-monnaie a été émise, mais s'est trouvée empêchée, par suite d'obstacles tels que ceux qui existèrent pendant la guerre, d'exercer sa pleine action sur les revenus, le premier effet de la disparition de ces obstacles est d'accroître les profits, c'est-à-dire les revenus de ceux qui achètent ou produisent des marchandises en vue de les vendre. Les revenus consistant en coupons de valeurs de placement ou en loyers de baux à long terme sont fixes. Les loyers même non fixés par des baux à long terme ont été limités par la loi. Les revenus professionnels, dérivés d'appointements ou de traitements, évoluent lentement. Les salaires s'adaptent plus facilement aux changements des conditions de l'existence, mais seulement après qu'un changement dans les prix et les profits s'est nettement manifesté. Il en résulte qu'une élévation de prix pèse cruellement sur la majorité des gens. De

plus, elle révèle un antagonisme aigu d'intérêts entre la petite minorité des fabricants et négociants, qui vivent du trafic des marchandises, et le reste de la communauté. Le seul parti à prendre, ou, en tout cas, celui qu'eût conseillé l'économie politique orthodoxe, aurait été de laisser ceux qui vivent de salaires et de traitements faire pression pour obtenir des augmentations proportionnées à la hausse des prix, laquelle, fournissait à la fois la mesure de l'accroissement du coût de la vie pour eux et de l'accroissement des bénéfices pour leurs patrons.

Mais il y avait à cela au moins deux obstacles. En premier lieu, les contrats de salaires sont difficiles à conclure et peuvent susciter des frottements et des troubles. Il en est ainsi, même en période normale, quand les travailleurs cherchent à obtenir leur part des bénéfices exceptionnels d'une bonne période d'affaires, ou consentent à accepter une réduction de salaires par crainte de chômage en période de dépression. Mais quand la valeur de l'unité monétaire a perdu sa stabilité, les difficultés s'accentuent. Ni l'une ni l'autre des parties contractantes ne peut se former une idée claire des facteurs qui devraient entrer en jeu pour aboutir à un arrangement équitable. Le coût de production repose sur des calculs qu'une variation de l'unité monétaire peut renverser en quelques jours. Un fabricant, dans l'intervalle qui sépare la signature d'un contrat de son exécution, peut voir son voisin recevoir une commande à un prix double de celui qui lui a été consenti à lui-même. Les ouvriers doivent se montrer très alertes s'ils veulent obtenir une augmentation, chaque fois qu'un changement de conditions la justifie. Si même quelques-uns des mieux organisés obtiennent tout ou presque tout ce que comporte la situation du marché, d'autres certainement verront leurs salaires rester bien en arrière de ce niveau.

Mais il se présenta, en 1919, une seconde objection, encore bien plus fondamentale, à laisser libres salaires et prix. La désorganisation et la détresse étaient allées si loin que la productivité de l'effort humain avait été sérieusement affaiblie.

Il était, pour une grande partie des populations de l'Europe orientale, douteux que la valeur de ce qu'elles étaient capables de produire pût suffire à payer le coût de leur existence.

Pour elles, la liberté des transactions, tant pour le travail que pour les marchandises, eussent représenté la famine.

En conséquence, il fut décidé de rendre l'existence possible aux classes laborieuses, non par une augmentation de salaires proportionnelle à l'accroissement du stock monétaire, mais par la conservation des prix maxima pour l'alimentation et par la prolongation des autres mesures de guerre. Cette décision, qui ne fut en aucune façon limitée à l'Europe orientale, a eu des conséquences d'énorme portée.

Elle s'est accompagnée d'un système de fixation des salaires suivant le coût de la vie. L'élévation du prix de la vie étant basée principalement sur le prix des articles contrôlés s'est trouvée maintenue au-dessous, — et dans certains pays très au-dessous, — de la hausse des prix en général. Le salaire réel a donc été maintenu à ce qu'on pourrait appeler le strict niveau de subsistance, — niveau terriblement bas, à ne considérer même que la subsistance, — tandis que le coût du travail s'est élevé bien moins, en proportion, que celui de la plupart des marchandises. Mais ceci a rejeté sur le gouvernement la responsabilité de la fourniture des marchandises. Il peut se procurer ces marchandises soit dans le pays même, soit à l'étranger. Avant la guerre, peu de pays, en Europe, étaient assez industrialisés pour être sérieusement dépendants de l'étranger au point de vue de l'alimentation. Mais la diminution de la main-d'œuvre et des engrais, jointe dans quelques contrées à la dévastation produite par les armées d'invasion, mirent de terribles entraves à la production agricole, et, au début de 1919, presque tous les pays d'Europe se trouvèrent dans le plus grand besoin d'importer des denrées alimentaires.

Ce n'était là qu'un exemple de cette demande instante de marchandises qui détermina la hausse des changes étrangers. Il différait des autres en ce que, dans chaque pays, le gouvernement ayant assumé la responsabilité du ravitaillement alimentaire, était le seul acheteur. Il en différait aussi en ce que les denrées n'étaient pas une affaire de choix, mais de nécessité. Les gouvernements, placés devant le problème d'acheter des aliments sans avoir le moyen de les payer, cherchèrent naturellement à emprunter. Mais, pour des raisons dont nous allons parler tout à l'heure, les pays plus riches devinrent de moins en moins enclins à prêter à leurs voisins plus pauvres.

III

Les prêts étrangers leur étant refusés, les Etats européens en détresse durent se rabattre sur le marché du change. Mais, chaque fois qu'ils se présentaient sur le marché, la valeur de leur monnaie commençait à baisser. On l'a vu, la demande de leurs monnaies était presque purement spéculative. N'ayant d'autre mobile que les espérances des spéculateurs en un avenir meilleur, cette demande était facilement écartée par la crainte. Dans ce cas, le change commençait à baisser et continuait dans ce sens jusqu'au point où un nouveau groupe de spéculateurs, estimant qu'il avait enfin atteint le « tuf », se décidait de nouveau à acheter en vue de la hausse. Aux yeux d'un gouvernement obligé d'acheter du change, les spéculateurs apparaissent comme des gens profitant de la détresse nationale pour demander un prix exorbitant des monnaies étrangères.

On invoque souvent le déséquilibre de la balance commerciale pour expliquer un mouvement défavorable des changes étrangers. Cette explication semble, pour bien des gens, avoir la valeur d'un axiome, comme si elle était l'unique principe sûr, universellement accepté, sur lequel se baser dans un sujet rempli de doutes et de controverses. Mais, sauf dans un sens très limité, cette explication est illusoire. L'erreur provient de l'idée qu'on se fait qu'un déficit des exportations par rapport aux importations est une *donnée*, à laquelle le marché du change doit s'accommoder. Comme l'a montré il y a un siècle le fameux *Bullion Comittee*, une balance des comptes déficitaires, c'est-à-dire un excès de dettes à l'égard de l'étranger, est un phénomène transitoire. C'est la fonction même d'un change défavorable de rétablir la balance, de décourager l'importation et de favoriser l'exportation jusqu'à ce que dettes et créances étrangères soient égalisées. Si le marché du change fonctionnait normalement, les adaptations se feraient si rapidement que nul déficit appréciable ni dans un sens ni dans l'autre n'apparaîtrait jamais.

Quand un tel déficit apparaît, c'est un *symptôme*. Il signifie que le taux du change n'est pas au niveau qui assure l'équilibre. Si le taux ne se modifie pas immédiatement de manière à provoquer la suppression du déficit, c'est simplement parce que quelques-uns des créanciers consentent à reculer le paiement des sommes qui leur sont dues, en un mot consentent à spéculer sur le change.

Un pays dont la production est faible peut avoir besoin d'importer beaucoup pour sauver ses habitants de la famine. Un déficit dans sa balance commerciale est alors pour lui une « nécessité », — parce que, sans cela, sa population ne pourrait vivre. Mais cela n'implique pas que l'on puisse estimer d'abord le chiffre « nécessaire » d'importations sans contre-partie, puis admettre que le taux du change s'accommodera à la situation. Si une contre-partie suffisante n'intervient pas (sous forme de crédits ou de prêts étrangers à défaut d'autres moyens de paiement), les importations « nécessaires » n'auront pas lieu. Le taux du change deviendra si défavorable que l'argent dont disposent les habitants ne pourra pas payer le prix de la subsistance indispensable. Sans doute ils ne peuvent vivre sans denrées étrangères. Mais cela ne veut pas dire qu'ils se les procureront. Il peut arriver qu'ils périssent.

Au fond, l'intervention du gouvernement ne modifie pas cette situation. Son pouvoir d'émettre sans limite de nouvelles quantités de papier-monnaie ne profite en aucune façon à l'Etat, car le négociant étranger ne l'acceptera certainement pas. Le gouvernement doit se procurer lui aussi de la monnaie étrangère.

Dans quelques cas, cependant, on a eu recours à la réquisition obligatoire à un taux officiel fixe des crédits acquis en pays étrangers par les exportateurs. Une tentative de ce genre fut faite autrefois, dès le XVIe siècle, par Sir Thomas Gresham, qui l'appliqua à la Compagnie des *Merchant Adventurers*, trafiquant avec Anvers.

Il n'est pas besoin d'insister sur l'évidente vanité de telles méthodes. C'est assez de faire remarquer que le marché du change ne souffrait pas moins de cette réduction de ses maigres disponibilités en monnaie étrangère, qu'il n'aurait souffert d'une augmentation de la demande de ces mêmes monnaies, et que l'achat de ces monnaies à un taux fixe équivalait à frapper d'une taxe onéreuse à sa naissance ce commerce d'exportation qu'il était si désirable d'encourager. En tout cas, le montant du change recueilli par cette méthode, à un moment où l'exportation commençait à peine à reprendre, ne pouvait beaucoup alléger les besoins du gouvernement. En dernière analyse, il n'y avait pas d'autre moyen de remédier au déficit commercial qu'en payant de plus en plus cher la monnaie étrangère.

IV

Ainsi, le fardeau des changes défavorables retomba surtout sur les gouvernements. Et plus le prix qu'ils avaient à payer pour le change était élevé, plus grand était le déficit budgétaire à couvrir. A une époque où tous les budgets avaient été tendus jusqu'aux extrêmes limites, une charge additionnelle ne se pouvait solder que par l'impression de nouveau papier-monnaie. Les subsides alimentaires obtenus de cette manière ont joué un rôle prépondérant dans la tension financière qui a conduit à l'effondrement du crédit dans toute sa gravité actuelle. Car l'accumulation primitive de papier-monnaie qui existait à la fin de 1918 aurait pu être absorbée, si le problème s'était limité à cela. Mais c'est quand cette accumulation s'enfla de nouvelles émissions sans cesse répétées que la confiance disparut.

Dans cet ordre d'idées, la perte de confiance ne signifie pas qu'on ait cessé de croire à la capacité ou à la volonté soit du gouvernement, soit des particuliers de remplir leurs obligations. Elle ne signifie pas non plus qu'on ait cessé de croire à l'acceptation, en règlement des dettes, du papier-monnaie à sa valeur nominale. Elle signifie qu'on a perdu confiance *dans le futur pouvoir d'achat de l'unité monétaire elle-même*. En fait, cela veut dire que l'on s'attend à une hausse des prix.

Ceci est un paradoxe. En temps normal, quand un homme d'affaires parle de « confiance », il veut généralement dire qu'il espère que les prix vont monter. Car hausse des prix est synonyme de gros profits et d'affaires actives et rend facile la solvabilité. Mais cette confiance-là est celle que l'on a dans la valeur des marchandises par rapport à l'argent, ce qui est le contraire exactement de la confiance dans l'argent par rapport aux marchandises.

Au début, la perte de confiance ne s'applique pas d'une manière consciente à l'argent. L'attente de la hausse opère d'une façon parfaitement normale. Elle engage les marchands à hâter leurs achats afin de profiter de la hausse. C'est-à-dire qu'ils transforment leur argent en marchandises : ils détiennent de plus grands stocks de marchandises et de plus petits stocks d'argent. Pareille réduction des encaisses monétaires, bien qu'elle paraisse une opération commerciale très courante, est en réalité un symptôme de cette perte

de confiance qui nous occupe. Il en découle d'importantes conséquences. Quand les gens renoncent à garder la même encaisse liquide pour un chiffre d'affaires donné, cela suppose qu'ils feront un plus grand chiffre d'affaires avec une encaisse donnée d'argent liquide. Et en fait, puisque l'argent dépensé par l'un est acquis par l'autre, le *total* des encaisses particulières n'est pas réduit. Le désir de réduire les encaisses liquides se traduit par un accroissement des affaires ; il entraîne ainsi la hausse même des prix et des profits que l'on prévoyait. Ceci nous fournit un exemple instinctif de la théorie quantitative de la monnaie.

Certains diraient qu'il y a là une exception à la théorie. Ce n'est une exception que si l'on s'en tient à cette forme simpliste et depuis longtemps discréditée de la théorie quantitative qui fait reposer la valeur de l'unité monétaire sur la seule quantité de monnaie en circulation, à l'exclusion d'autres facteurs. Parmi ceux-ci se trouve le rapport existant entre le chiffre d'affaires (*turnover*) ou le revenu et la quantité de monnaie en circulation. Le désir de réduire les encaisses inemployées modifie cette relation ; il augmente la rapidité de circulation, accentue ainsi la surabondance monétaire et élève les prix même sans accroissement de la quantité de monnaie.

La tendance à se débarrasser de l'argent liquide s'étend bientôt au delà de la classe des négociants en marchandises. Elle se manifeste dans celle des négociants de change qui, prévoyant une hausse de la valeur des monnaies étrangères, se hâtent d'en acheter et de se séparer de leurs propres monnaies en échange. Elle se manifeste même parmi les consommateurs. En temps normal, la hausse ou la baisse des prix leur apparaît comme une fatalité. Sauf dans les cas de denrées périssables telles que fruits ou poissons, elle ne se produit qu'à de rares intervalles, et le consommateur n'essaie ni de la prévoir ni d'en profiter. Mais, quand la valeur de l'argent est devenue instable, et quand les variations de prix sont importantes et fréquentes, le consommateur commence à prendre autant d'intérêt aux marchés que le vendeur. Il subit lui aussi la tendance à acheter par avance en prévision d'un besoin éventuel, et lui aussi réduit son encaisse de monnaie liquide.

On peut se demander si cette tendance au discrédit monétaire ne pourrait pas être réprimée par un contrôle des prix. Un contrôle aussi rigoureux que celui qui fut exercé par les Jacobins en

1794 pourrait arrêter la spéculation sur les marchandises. Mais il faudrait presque revenir à un règne de Terreur pour pouvoir l'imposer longtemps. Et même si on l'imposait, quel serait le résultat? Acheter deviendrait impossible. Le papier-monnaie cesserait complètement d'être l'intermédiaire des échanges, et c'est pour le coup qu'il tomberait en discrédit. Au lieu de la tendance spéculative à employer tout l'argent disponible en achats de marchandises, il y aurait une défiance directe à l'égard de la monnaie. Ceci n'est pas une simple déduction théorique. Des prix maxima ont été établis dans toute l'Europe, et, bien qu'ils n'aient été ni aussi universels ni aussi efficaces que sous les Jacobins, ils ont été appliqués à la plupart des produits de l'agriculture et imposés avec une vigueur suffisante pour régir le marché public de ces produits. Ces prix maxima font partie du système de contrôle des marchandises par l'État. Un gouvernement qui lutte en vain pour enrayer la poussée à la hausse du prix du change, par l'achat de denrées à l'étranger, espère à tout le moins limiter ses dépenses en ce qui concerne les produits alimentaires de provenance nationale. Mais, en fin de compte, cette espérance s'est montrée illusoire. Le prix maximum n'a pas été suffisamment tentant pour le producteur. Il n'a pris aucune peine pour obtenir le plein rendement de sa terre et a préféré consommer lui-même une grande partie de ce rendement restreint, et stocker le surplus plutôt que de le vendre. Et il a appris à se défier du papier-monnaie avec quoi on lui paie ce qu'il vend, parce qu'en échange de celui-ci il ne peut rien obtenir de raisonnablement équivalent en marchandises d'autre sorte. Cette méfiance à l'égard du papier-monnaie commença en Russie en 1916. Un des plus grands pays de production au point de vue alimentaire fut réduit à une famine partielle, en grande partie parce qu'il n'avait aucun moyen de paiement capable de décider les paysans à produire ou à vendre leurs produits.

De plus, quand les prix maxima ne s'appliquent qu'à certaines catégories de marchandises, il en résulte que les gens, dépensant moins pour celles-là ont d'autant plus à dépenser pour les autres denrées qui ne sont point contrôlées. Cela est également vrai quand la limitation des prix n'est pas imposée par la loi, mais est due à l'habitude, à la pression de l'opinion publique, à la lenteur des marchands à profiter des circonstances, ou à toute autre cause, sauf une seule : l'abondance des denrées. L'effet ne se restreint pas

au seul cas de la limitation du prix des marchandises. Il suit également la limitation des loyers, des tarifs de chemins de fer et même celle des salaires.

Certains salaires, tels ceux des domestiques rémunèrent les services, qui servent directement à l'agrément et au bien-être des maîtres. Une limitation de leur prix est étroitement apparentée à celle du prix des marchandises. Mais, dans le cas même des salaires industriels, le principe s'applique. Car le patron gagne ce que perdent les ouvriers. Même s'il renonce aux profits excessifs qu'il est en situation de faire, cela entraîne simplement pour les négociants et les détaillants qui le séparent du consommateur la possibilité, s'ils le veulent, de s'assurer ce profit pour eux-mêmes. Si ceux-ci, à leur tour, se contentent de moins que ce que le marché est disposé à payer, alors le produit fabriqué lui-même tombe dans la catégorie des objets dont le prix est limité, et le pouvoir d'achat, ainsi redevenu libre, contribue à augmenter le prix des autres denrées. Ainsi la limitation des salaires est un cas particulier de limitation des prix, et le système tout entier d'abaissement des produits de première nécessité afin d'éviter une hausse exorbitante des salaires n'aboutit qu'à fournir un vaste subside aux profiteurs aux dépens du gouvernement banqueroutier.

En un sens cependant, le contrôle des prix peut tendre à contrebalancer la perte de confiance dans la monnaie. Il met des obstacles à la dépense et peut ainsi forcer les gens à accumuler des encaisses liquides. La possibilité d'acheter des marchandises non contrôlées, même avec la perspective de hausses presque illimitées et très prochaines, peut ne pas suffire à tenter des gens qui cherchent en vain à se procurer des marchandises contrôlées de première nécessité. Mais ceci n'atténue en rien le discrédit de la monnaie. Au contraire, une accumulation d'argent causée par l'insuffisance des occasions d'achat est un très périlleux facteur de la situation. Survienne une offre plus abondante, ou une simple disparition du contrôle, les encaisses sont aussitôt dissipées, et l'inflation s'aggrave. C'est ce qui est arrivé, comme nous l'avons vu, à la fin de la guerre.

Si les misères des populations de l'Europe orientale semblent s'être concentrées dans la misère gouvernementale, c'est parce que, à l'heure actuelle, le jeu des motifs économiques ordinaires n'est plus capable d'assurer la complexe coordination d'efforts qu'exigent pour fonctionner, dans les conditions modernes, la production, la

distribution et l'échange. Il faut que quelqu'un prenne la direction, exerce la prévoyance, déploie l'initiative. Nul autre organisme que le gouvernement ne peut remplir cette tâche ; en réalité, tout organisme qui recevrait ou exercerait les pouvoirs requis deviendrait, par le fait même, le vrai gouvernement.

Quand le gouvernement détient le contrôle économique, la pénurie de denrées nécessaires dont souffre la nation se traduit par un déficit budgétaire. D'autres causes contribuent au déficit. Créé à l'origine par les dépenses et les dettes de guerre, il est encore aggravé par les subsides alimentaires. Dans un pays, le déficit est gonflé par la continuation des opérations de guerre, ou le maintien d'armements excessifs ; dans un autre, par des paiements d'indemnités ; dans un autre, par les dépenses pour la réparation des dommages de guerre ; dans un autre, par la rupture de liens politiques et économiques depuis longtemps établis.

Ces déficits budgétaires ne sont pas simplement des symptômes. La véritable racine du mal est un *manque de pouvoir économique*. C'est à cause de ce manque de pouvoir que les déficits sont comblés par des émissions de papier-monnaie. Si l'on pouvait trouver une richesse réelle, et non fictive, pour les combler, ce mal disparaîtrait.

L'insuffisance des recettes est, autant que l'excès de dépenses, la conséquence de ce manque de puissance économique. Elle provient en partie de la réelle pénurie de production des richesses et en partie de cette même désorganisation du mécanisme économique qui est à la source de cette pénurie.

Car on peut faire remonter la pénurie de production à la désorganisation du mécanisme économique. On en peut distinguer les causes immédiates dans la sous-alimentation des ouvriers, dans les fournitures insuffisantes de matières premières, dans l'effondrement du transport et de l'outillage. Mais le crédit pourrait remédier à tous ces maux. C'est l'effondrement du crédit qui est en cause, et cet effondrement provient lui-même du discrédit de l'unité monétaire.

V

Nous avons su comment s'est produit ce discrédit et quelles formes il revêt. Nous avons vu comment l'inflation cause la pénurie des marchandises ; comment la pénurie des marchandises intensifie l'inflation ; comment la surabondance de papier-monnaie déprime

l'unité monétaire, et comment la dépression de l'unité entraîne une surabondance plus grande encore ; comment la baisse de sa valeur discrédite l'unité, et comment le discrédit accentue la baisse. Mais ces tendances sont distinctes de l'effondrement du crédit lui-même.

Par crédit, en ce sens, nous entendons, en principe, le système d'emprunts à courte échéance par lequel on « finance » le commerce. Les commerçants, qu'ils soient industriels ou négociants, ont l'habitude de compléter leur capital propre par de l'argent emprunté. Ce qui non seulement étend le rayon de leurs opérations, mais donne de l'élasticité à leur capital et évite les accumulations d'encaisses inactives quand, pour une raison quelconque, leurs achats et leurs ventes ne vont pas du même pas. Dans les conditions normales, le crédit est un précieux lubrifiant de l'industrie et du commerce.

Les conditions dans lesquelles se trouve l'Europe d'après-guerre ont donné au crédit une importance nouvelle. La rareté des marchandises et la pénurie de production ont mis les commerçants du continent dans la dépendance des fournitures étrangères. Nous avons vu combien l'intensité même de leurs besoins avait déprécié la valeur du papier-monnaie, qui représente la portion liquide de leur capital. Le grand stock de pouvoir d'achat, provenant de la vente, à des prix en apparence extravagants, de marchandises qu'on ne pouvait remplacer pendant la guerre, est réduit à presque rien. Les commerçants se sont vus en présence de la nécessité d'emprunts à l'étranger, condition indispensable de la reprise de l'industrie et du commerce. Mais, là aussi, ils ont été arrêtés par la dépréciation de l'unité monétaire. Quel est le financier étranger qui consentirait à prêter une somme remboursable en une unité dont les variations de cours défient tout calcul ? Inversement, comment l'emprunteur, dont les opérations dans son propre pays sont calculées sur la base de cette unité, pourrait-il promettre de rembourser en une monnaie étrangère dont le prix peut doubler en l'espace de quelques semaines ?

Même pour la catégorie restreinte de ceux qui produisent en vue de l'exportation et dont les rentrées s'effectueront en monnaies étrangères, la difficulté demeure.

Les monnaies dépréciées ne baissent pas seulement : de temps en temps elles montent, et quoique jusqu'à présent elles aient en général descendu trois échelons chaque fois qu'elles venaient d'en monter un, un emprunteur risque de voir ses calculs renversés par

une hausse intempestive. Les exportateurs allemands furent sérieusement embarrassés l'été dernier quand le change du mark monta de un à trois *cents* américains en l'espace de deux ou trois mois. Bien que les variations du mark n'affectassent en rien la relation entre le prix des matériaux achetés au dehors et celle des produits manufacturés, néanmoins la hausse relative des autres frais de production fut suffisante pour transformer un profit en perte. Ajoutez que ceux des exportateurs qui achètent des matériaux dans un pays étranger et les revendent après transformation dans un autre ont à tenir compte de trois monnaies différentes.

Ces problèmes financiers du crédit, qui se posent à ceux qui sont directement intéressés au relèvement du commerce et de l'industrie, ont, plus encore que tout autre aspect de la question de l'effondrement de la monnaie, retenu l'attention. Ils sont véritablement le résultat le plus direct de la perte de stabilité de l'unité monétaire de compte. Car cette unité est celle dans laquelle se calculent les dettes (ou les crédits). Une grande partie des remèdes proposés ont consisté soit à exprimer la dette (comme entre personnes de pays différents) en valeurs d'une autre nature que la monnaie de compte, soit à garantir la dette par de telles valeurs. Par exemple : un crédit de « finition » (*finishing credit*) consistera en une avance de matériaux bruts à rembourser par une certaine portion du produit manufacturé. Le troc, échange direct de marchandises contre marchandises, peut à peine se classer parmi les remedes ; ce n'est aucunement un moyen ni d'emprunt ni de prêt ; c'est le refuge désespéré d'Etats qui se refusent à accepter le paiement, même immédiat, en leurs monnaies respectives.

Différents systèmes ont été proposés pour créer une nouvelle monnaie internationale. Mais ceci n'arrangerait rien. Il n'est pas plus facile à un commerçant des pays atteints par la baisse de s'engager à payer en une monnaie nouvelle qu'en dollars, livres sterling, ou en or. De pareils projets ne rencontrent quelque faveur que parce qu'on sous-entend que les pouvoirs chargés de l'émission créeraient autant de monnaie nouvelle que le réclament les besoins des commerçants. Inutile de dire que cette monnaie, à son tour, rencontrerait inévitablement le discrédit. La conférence de Bruxelles a sagement refusé d'accueillir de tels projets.

La seule proposition qui ait émergé de la Conférence est le projet Ter Meulen.

Ce projet est basé non sur une nouvelle unité pour calculer les dettes, mais sur la fourniture d'une garantie collatérale, destinée à assurer l'exportateur contre la perte. C'est un projet bien conçu, et qui a su éviter un grand nombre des traquenards dont le problème est hérissé. Les points faibles semblent être : 1° qu'il ne fait rien pour que l'emprunt se présente avec quelque sécurité à l'importateur qui, en cas de difficulté, aura simplement pour créancier son gouvernement au lieu de l'exportateur ; 2° que la garantie collatérale doit prendre la forme d'un revenu d'Etat, dont l'entrée en jeu ne ferait qu'intensifier ou ramener les difficultés budgétaires, causes de tout le mal.

VI

Car nous voilà revenus au budget ! Cette route, comme toutes les autres, nous y ramène ! Et il nous reste à examiner le côté recettes du budget.

Le remède au déficit budgétaire indiqué par le bon sens est une augmentation d'impôts. Si l'Europe avait reconnu cette vérité, il y a deux ans, on eût peut-être pu éviter le pire. Mais l'effondrement de la monnaie a lui-même rendu la taxation difficile. Les recettes *apparentes* ont augmenté, il est vrai, hors de toute comparaison avec le chiffre nominal d'avant-guerre. Mais cette augmentation automatique représente simplement la dépréciation de valeur de l'unité monétaire. Si l'on prend cette dépréciation en considération, les recettes ont partout beaucoup diminué.

En ce qui concerne les contributions indirectes, qui sont payées par la masse, la raison en est claire. Les salaires ont été maintenus bas en rapport avec le coût des denrées alimentaires rationnées, et la marge restant pour l'acquisition d'autres marchandises est diminuée en raison de l'élévation de leurs prix. Aussi la consommation des marchandises qui se prêtent le mieux à la taxation indirecte est réduite. En d'autres termes, les gens sont trop pauvres soit pour acheter des marchandises de luxe, soit pour payer les impôts. Quant aux droits de douanes, ils produisent peu quand les importations se réduisent aux denrées indispensables acquises par le gouvernement lui-même.

Comme on l'a déjà expliqué, le système consistant à permettre à la population de vivre sur un salaire très bas en lui fournissant des

denrées rationnées et contrôlées tend à concentrer le surplus du revenu de la communauté dans les mains de ceux qui font le commerce des marchandises. La surabondance de la monnaie augmente les profits, et c'est parmi les profiteurs qu'on trouvera la matière imposable du pays.

En conséquence, les ministres des Finances européens se sont retournés vers la taxation directe, spécialement vers l'impôt sur le revenu et sur le capital. Mais, dans l'application de ces impôts, ils ont rencontré une difficulté presque insurmontable dans les variations de l'unité monétaire. L'évaluation du revenu en vue de l'impôt ne peut commencer (dans le cas des bénéfices commerciaux, en particulier) avant la fin de l'année à laquelle s'applique la déclaration du revenu. Elle ne peut guère être complétée que quelques mois après la fin de cette année, et même alors quelques délais de paiement doivent être accordés au contribuable. Au moment où il paie, l'évaluation est périmée ; elle est basée sur une valeur de l'unité monétaire qui appartient au passé. Une taxe qui était prévue devoir représenter 20 p. 100 du revenu du contribuable n'en représente peut-être plus que 2 p. 100. Ce n'est pas tout. Les revenus les plus difficiles à évaluer sont les bénéfices commerciaux. Mais l'effondrement monétaire rend ces revenus non seulement beaucoup plus grands par rapport aux autres, tels que ceux provenant de loyers, salaires, valeurs, mais les rend encore plus difficiles à évaluer que jamais. Quand les conditions commerciales sont à peu près stables, les contrôleurs des contributions peuvent arriver à une estimation qui, toute vague qu'elle soit, représente cependant le revenu tiré d'une affaire commerciale d'après l'aspect extérieur de cette affaire et le train de vie de celui qui l'exploite. Mais, quand les prix perdent toute stabilité, de telles estimations n'ont plus aucune valeur. Le contribuable lui-même connaît à peine sa propre position : la simple différence entre l'évaluation de son stock au prix coûtant ou à sa valeur de remplacement suffit à mettre son bilan en perte.

Mêmes difficultés dans l'administration d'un impôt sur le capital. Ici aussi un considérable laps de temps doit s'écouler entre l'établissement de la taxe et son paiement, et quelques-uns des problèmes d'évaluation sont insolubles. Une mesure considérée comme héroïque pour rétablir une fois pour toutes l'équilibre peut finir par servir tout au plus à boucher le déficit d'une année.

En temps ordinaire, un déficit budgétaire qui ne peut être couvert par l'impôt peut l'être par un emprunt. Mais un emprunt intérieur est justement le genre d'opération que l'instabilité de l'unité monétaire rend impossible. Le gouvernement demande aux acheteurs d'abandonner de larges sommes en capital contre le paiement annuel d'un intérêt et éventuellement le remboursement final du capital prêté. Mais le gouvernement peut-il prendre l'engagement de faire ces paiements futurs en une unité qui peut valoir dans l'avenir plusieurs fois sa valeur actuelle ? Et, à l'inverse, les souscripteurs peuvent-ils accepter des promesses de paiement si l'unité doit se déprécier jusqu'à perdre presque entièrement sa valeur ? L'opération est un jeu de hasard qui peut devenir désastreux pour les deux parties. Et, dans tous les cas, il est difficile d'inciter les gens à placer leur argent en valeurs à revenu fixe quand l'inflation, avec les énormes profits commerciaux qu'elle procure, est en pleine action. Un emprunt forcé échapperait en partie à ces objections, sauf à celle basée sur l'accroissement possible du fardeau du remboursement au cas où l'unité remonterait. Et il soulève les mêmes difficultés qu'une taxe, puisque les contributions doivent être déterminées par l'évaluation soit du capital soit du revenu des acheteurs

Si tous les efforts possibles à la fois pour comprimer les dépenses et accroître les recettes laissent encore un déficit, et, si la somme nécessaire ne peut être empruntée dans le pays même, il reste la possibilité d'un emprunt à l'étranger.

L'emprunt à l'étranger apparaît comme un rêve heureux au ministre des Finances débordé. Il voit en lui un *deus ex machina* qui le délivrera de tous ses ennuis. L'emprunt apportera avec lui ce petit répit qui permettra à la production et aux affaires de se remettre en marche. S'il couvre un peu plus que le déficit, une partie pourra en être employée comme réserve pour stabiliser la monnaie, et il en peut espérer raisonnablement que, quand il sera épuisé, les sources normales de recettes auront eu le temps de se rétablir. Ces avantages sont réels, et il est probable qu'il y a deux ans, si les pays financièrement plus forts avaient été préparés, au risque de quelques sacrifices pour eux-mêmes, à prêter plus libéralement à leurs voisins plus pauvres, l'extrémité de la catastrophe présente eût pu être évitée. Mais plusieurs circonstances se sont rencontrées pour les en empêcher.

D'abord les pays les plus atteints financièrement étaient les vaincus

de la guerre, et, parmi les vainqueurs, l'opinion publique était peu disposée à discuter des propositions en vue de leur apporter une aide pécuniaire. Bien plus, les puissances victorieuses espéraient elles-mêmes en tirer de l'argent pour combler leurs propres déficits. La démobilisation était lente, et les dépenses énormes pour liquider les engagements pris au cours de la guerre. Charger leurs épaules d'une partie du fardeau de l'Europe orientale aurait immanquablement détruit leur propre équilibre financier. Eux-mêmes souffraient du malaise créé par l'inflation monétaire. Ceci était évident pour la France, l'Angleterre et l'Italie, où existait déjà une prime sur l'or qui augmenta régulièrement, à partir de mars 1919, quand le cours des changes étrangers fut redevenu libre.

Mais cela était vrai également pour les États-Unis. Les changes à New-York, sur l'Angleterre, la France et l'Italie n'avaient été stabilisés qu'au prix d'une prime sur le dollar de certains changes neutres pendant la guerre. On se demanda quelque temps si l'on pourrait maintenir le dollar au pair or, et l'exportation de l'or continua à être prohibée par les États-Unis jusqu'au 7 juin 1919. L'étalon d'or, lui-même, n'empêcha pas l'inflation de se produire. La demande d'or, comme monnaie, était limitée aux États-Unis, à l'Argentine, à l'Uruguay et au Japon. La perte d'or par exportation dans un champ si restreint fut insuffisante pour empêcher l'expansion du crédit ; et celle-ci se produisit sur une grande échelle dans les douze mois finissant en juin 1920. Une expansion plus grande encore se produisit en même temps en Angleterre, où l'étalon d'or n'était pas effectif. Dans les deux pays, l'expansion était due principalement à des avances au commerce et différait en cela de l'inflation qui était, sur le continent, provoquée par les excessives émissions de papier-monnaie. Il avait néanmoins le même effet et rendait les affaires si profitables qu'on n'en voulait distraire nul argent pour le placer en valeurs d'État. C'est là la véritable raison pour laquelle les grands marchés de placements se trouvèrent, au moment critique, fermés aux emprunteurs de l'Europe en détresse.

Le fait que l'expansion du crédit ait fait place aujourd'hui à une contraction non moins violente n'est donc pas sans compensations. A une époque de dépression commerciale, quelque pénible qu'elle soit, il y a une tendance à transférer l'argent du commerce aux placements, surtout aux placements à revenu fixe. Pour quelques-uns des pays en détresse, l'occasion peut se présenter trop tard.

Leur puissance économique peut avoir été si profondément ébranlée que les épargnants ne voudront pas leur prêter d'argent. Mais ceux qui offrent des chances raisonnables de complète guérison, ou, en d'autres termes, de budget en équilibre et de monnaie stable, ne se verront plus empêchés d'emprunter par le manque de fonds à placer. Ceci ne veut pas dire que des avances seront faites de gouvernement à gouvernement. Cela veut dire que le capitaliste privé prêtera volontiers de l'argent pour des montants relativement importants, et à des taux d'intérêt qui, même élevés par comparaison avec l'avant-guerre, seront encore modérés vis-à-vis de ceux qui ont été récemment exigés.

VII

Comment un pays devra-t-il procéder quand le changement se fera sentir et que l'aide financière lui sera enfin offerte? Son programme financier est une chose d'importance vitale, car les capitalistes eux-mêmes ne se présenteront pas sans être convaincus qu'il marche vers l'équilibre.

Il est facile de dire qu'il faut stabiliser la monnaie; mais le rapide examen que nous avons fait des conditions monétaires de l'Europe orientale montre trop clairement combien ce problème est compliqué et embarrassant. Si le produit des emprunts étrangers est simplement employé à couvrir le déficit budgétaire et à payer les dépenses du gouvernement au dehors, on pourra arrêter l'émission de papier-monnaie. Ce serait un progrès énorme. Mais cela n'assurerait pas, en soi, la confiance dans l'unité monétaire. Certes les raisons de craindre une dépréciation indéfinie de sa valeur seraient moindres. Mais il serait encore impossible de dire ce que cette valeur pourrait être dans un temps éloigné. Cette possibilité de compter sur l'avenir, qui est essentielle aux transactions de crédit, n'existerait pas encore.

Ce qu'il faut, c'est la détermination nette de la valeur future de l'unité monétaire par rapport aux autres monnaies. Malheureusement, les relations entre dollars, livres et francs sont variables; mais, si l'on pouvait fixer la valeur de l'unité monétaire en rapport avec une monnaie étrangère saine, cela suffirait à rétablir la confiance. On y pourrait arriver par ce que l'on appelle « un étalon d'échange ». On se procure des fonds dans le pays étranger

dont la monnaie a été choisie comme étalon, et le gouvernement (ou une banque agissant en son nom) entreprend d'acheter et de vendre des crédits dans ce pays, en échange de sa propre monnaie, sans limitation et à un taux fixé de change.

Mais, dira-t-on, va-t-on dissiper les précieux crédits étrangers en achats de papier-monnaie sans valeur? En aucune façon. Ce n'est pas là la signification réelle de la transaction. Le résultat de l'inflation a été de laisser le pays dépourvu de marchandises, mais riche de papier-monnaie. Fixer la valeur de l'unité monétaire, c'est donner aux détenteurs de ce papier-monnaie la faculté d'acquérir des marchandises en échange. Par ce moyen, on se procure les denrées étrangères les plus urgentes tout aussi efficacement que si le gouvernement employait le produit d'un emprunt étranger à les acheter. En même temps, des transactions à terme éloigné ayant l'unité monétaire pour base deviennent possibles, de sorte que les négociants peuvent emprunter pour leur propre compte, par leurs moyens privés, afin d'obtenir des matières premières. Commerce et production, et avec eux la capacité imposable du pays, peuvent ainsi se rétablir, sinon ils ne le pourraient absolument pas.

Le succès dépend du choix judicieux du nouveau taux d'échange de l'unité monétaire. Ce n'est pas une chose facile à décider, alors que différentes mesures de la dépréciation donnent, ainsi que nous l'avons vu, des résultats largement divergents. La meilleure valeur à choisir est évidemment le taux actuel du change. Mais si, comme cela est à prévoir, ce taux marque une plus forte dépréciation que tout autre mode d'estimation (sauf les prix qui en dépendent directement), cela indique qu'un très large remaniement des salaires et des prix doit s'effectuer. Pour éviter cela, il pourrait être sage d'élever la valeur de l'unité un peu au-dessus de celle qui a cours sur le marché du change.

Il est essentiel que les classes ouvrières puissent vivre de leurs salaires. Ou les prix des denrées de première nécessité, y compris les fournitures étrangères, doivent être adaptés aux salaires, ou les salaires adaptés aux prix. La baisse de prix des marchandises étrangères suit automatiquement une amélioration du change ; tandis que, si les prix sont fixés à un niveau élevé, les salaires peuvent demander longtemps pour s'y adapter.

De plus, si la valeur de l'unité monétaire est fixée très bas, les commerçants qui ont liquidé la plus grande partie de leurs stocks

et en détiennent la contre-valeur en papier-monnaie ou en crédits en banque peuvent se retrouver avec un capital si réduit qu'il en résulte une sérieuse entrave à la reprise des affaires.

D'un autre côté, plus la valeur adoptée pour l'unité sera élevée, plus grandes devront être les réserves nécessaires de monnaies étrangères. Car il faudra certainement de larges réserves, en rapport avec la masse de papier-monnaie en circulation. La possibilité de dépenser ce papier-monnaie en marchandises étrangères doit être une réalité, et beaucoup de détenteurs de gros stocks de papier-monnaie vont se précipiter pour en profiter. Une grande partie de la réserve fondra ; si elle s'épuise, et si l'échange de la monnaie intérieure contre les crédits étrangers est suspendu, la confiance disparaîtra. Une fois la première ruée passée, on peut espérer voir de nouveau grossir la réserve. Les gens gardent volontiers de plus fortes encaisses d'une monnaie qui leur inspire confiance, et, une fois les embarras budgétaires passés, ils ne pourront se procurer de monnaie qu'en cédant des crédits étrangers qui viendront grossir la réserve et pourront même la porter au-dessus de son montant initial.

Car, dans les pays dont nous nous occupons, le stock monétaire en circulation, si on l'évalue à sa valeur actuelle de change, est extrêmement bas. Même avec un change sensiblement plus haut, il serait encore insuffisant pour les besoins de la communauté, une fois que les affaires auraient repris leur activité normale. La France possède, par tête, 1000 francs de papier-monnaie, l'Allemagne l'équivalent de 300 francs, l'Autriche de moins de 200, la Hongrie et la Pologne de moins encore. L'absorption renouvelée de la circulation fournirait de précieuses ressources additionnelles au processus de relèvement.

Il ne faudrait pas croire que le rétablissement du crédit ne puisse se faire sans emprunt étranger. Quelque utile que puisse être un emprunt de ce genre en cas de difficulté monétaire, il n'est pas essentiel, à moins que le mal ne soit allé si loin que la machine productrice n'en ait été elle-même paralysée.

On trouve en Europe orientale des pays qui, malgré une dépréciation monétaire qui eût paru insurmontable avant la guerre, sont en train cependant de revenir progressivement à la productivité normale. Si, au moyen d'impôts élevés et de rigoureuses économies dans les dépenses publiques, ils arrivent à équilibrer

leur budget, ils pourront mettre un terme aux nouvelles émissions de papier, et éventuellement, stabiliser leur monnaie. Stabilisation cependant beaucoup plus difficile à atteindre sans emprunt étranger, non seulement parce qu'on fait retomber un poids immédiat beaucoup plus lourd sur le contribuable, mais parce qu'il est nécessaire de commencer à régler la circulation avant de pouvoir établir aucun étalon fixe de valeur. L'étalon doit alors se dégager peu à peu par des expériences successives. Une des premières mesures à prendre doit être l'abandon du contrôle des prix, des salaires et des échanges étrangers. C'est le marché qui doit fixer la valeur de l'unité monétaire, et pour cela il doit être *libre*. C'est seulement ainsi que la valeur des marchandises et des services retrouveront leurs vrais rapports réciproques, et jusqu'à ce que cela soit la valeur de l'unité monétaire.

En outre nous avons déjà vu comment ces anomalies dans les valeurs relatives qui ont leur source dans le contrôle des prix empêchent des impôts efficaces et comment les contrôles eux-mêmes augmentent les dépenses publiques et découragent la production. L'abolition de ces contrôles paraît donc être la première et la plus fructueuse mesure à prendre.

Mais ce serait une grave erreur que de méconnaître les dangers qui accompagnent ce premier pas. Une période d'extrême instabilité des prix peut suivre, les marchés n'ayant aucun indice sûr pour estimer la valeur future de l'unité monétaire. Le danger serait réduit au minimum si les prix contrôlés pouvaient, avant la cessation du contrôle, être approximativement haussés au niveau probable qu'ils atteindront une fois libres. Ceci nécessiterait une fixation préliminaire, même si elle devait n'être que provisoire, de ce que devra être la valeur de l'unité monétaire, et imposerait au gouvernement la tâche délicate de l'estimation des futurs prix libres. Les mêmes perplexités se présentent au cas où on a recours à l'emprunt étranger. Si la valeur de l'unité est fixée bas, de grands remaniements des prix et des salaires sont nécessaires ; si elle est fixée haut, il y aura de bien plus grands dangers pour que la circulation existante de papier-monnaie se trouve surabondante, et qu'un nouveau cycle de hausse de prix, et de perte de confiance recommence.

Supposons la première mesure couronnée de succès, et les prix libres rétablis sur les marchés. La mesure suivante à prendre

consiste à refuser toute nouvelle émission de papier, sauf en échange de crédits étrangers et à un taux fixe de change. L'efficacité de ce procédé dépendra de l'existence d'une demande non satisfaite de monnaie légale. On peut supposer que le premier retour à la liberté ait trouvé le commerce très déprimé ; la reprise des affaires devra créer la demande nécessaire de monnaie. Mais si le pays souffre de la disette, il y a des chances pour que l'empressement à acheter des denrées à l'étranger ne soit pas épuisé et ne provoque la surabondance monétaire avant qu'aucune nouvelle demande de monnaie intérieure n'ait eu le temps de se manifester. Le gouvernement, n'ayant plus de réserve en face de la circulation de son papier, ne peut pas entreprendre de vendre du change (c'est-à-dire de racheter son papier-monnaie) à un taux fixe. La stabilité de la monnaie peut aussi être mise en péril par une hausse de valeur (*appréciation*) de l'unité monétaire *étrangère* par rapport à laquelle la monnaie nationale a été stabilisée. Dans la seconde moitié de l'année dernière, le pouvoir d'achat du dollar a beaucoup augmenté aussi bien à l'égard des marchandises que des monnaies étrangères. L'appréciation de la livre sterling a été presque équivalente. D'autres monnaies, demeurées stables dans leur pouvoir d'achat à l'égard des marchandises, sont devenues surabondantes et se sont dépréciées *relativement* vis-à-vis de la livre et au dollar.

La visible consolidation de la situation du crédit en Amérique devrait conduire au relâchement du sévère régime de déflation que l'on y pratique depuis le printemps dernier et amener une réaction dans le dollar. La difficulté spéciale que nous venons de signaler disparaîtra à ce moment.

R. G. Hawtrey.

CONSOMMATION

LA CONSOMMATION

Dans le plan de cette série d'articles, destinés à présenter les divers aspects de la science économique, la consommation, paraît-il, avait été oubliée, et notre courte étude vient prendre place dans ce programme comme une sorte de repentir. Le consommateur est souvent désigné, dans les écrits des économistes, sous le nom du « tiers oublié » ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner si la consommation partage le même sort. Les étudiants qui se préparent à un examen d'Économie politique savent qu'ils ne seront jamais interrogés sur cette partie de l'Économie politique et qu'ils peuvent la rayer sans danger du cadre de leurs préoccupations. Les professeurs les y invitent d'ailleurs en supprimant eux-mêmes cette matière de leur enseignement et même de leurs livres, ou en ne lui accordant que quelques pages. Dans un traité d'Économie politique [1], très remarquable par son esprit de méthode et sa solidité, M. Pierson nous reproche d'avoir réservé trois chapitres de notre cours à la consommation, qui sont la dépense, l'épargne et le placement. Il fait remarquer que ces matières auraient pu trouver place aussi bien et mieux dans les autres parties du livre, — « l'épargne étant le contraire de la consommation » et le placement n'étant par définition qu'un acte de production. Il ne reste donc que la dépense, ce qui est maigre, d'autant plus que notre éminent collègue aurait pu faire remarquer encore que la dépense ou achat, n'étant qu'un acte d'échange, serait

1. *Traité d'Économie Politique*, par M. Pierson, ancien président du Conseil des ministres de Hollande (traduit par M. Suret), p. 50

mieux à sa place dans la partie dite « circulation ». Ainsi la partie du livre affectée à la consommation se trouverait vidée de tout son contenu. Telle est bien, en effet, la conclusion de M. Pierson : « La théorie de la consommation n'existe pas, dans le sens d'une branche spéciale de l'Économie politique. » Et nombre d'autres économistes ont exprimé la même opinion. Ce n'est point qu'on conteste l'importance des faits relatifs à la consommation, mais leur place est, dit-on, ailleurs : dans la sociologie et l'histoire de la civilisation pour le luxe, dans l'anthropologie pour la genèse des besoins, dans l'hygiène et la morale pour le meilleur emploi à faire de la richesse, etc.

Cet exclusivisme peut se justifier si l'on pose en principe, comme le fait, en effet, M. Pierson, que l'Économie politique est seulement « la science des transactions impliquant un échange et la manière dont ces transactions affectent la valeur », mais il est insoutenable si l'on admet que l'Économie politique a pour objet l'étude des besoins et des désirs de l'homme et la façon dont il s'y prend pour les satisfaire. Alors la consommation apparaît dans l'Économie politique telle qu'elle est sans contestation possible dans l'économie privée, à savoir la cause finale de toute activité économique. Et l'on n'hésite plus à dire avec l'américain Devine : « Il n'y a pas de fonction économique plus haute que celle qui consiste à déterminer comment la richesse devra être employée. »

Il ne faudrait pourtant pas oublier que le nom même de notre science semble en faire précisément la science de la consommation, — οἶκος νόμος, — la loi du ménage, la science ménagère, donc précisément celle qui s'occupe du meilleur emploi possible, de l'utilisation optima des biens.

Il est vrai que cette fonction économique peut difficilement se dégager de certaines considérations morales, et c'est là ce qui a surtout déconsidéré la question de la consommation auprès des économistes purs. Dépense, luxe, prodigalité, épargne, avarice, aumône, autant de problèmes qu'il est malaisé de résoudre en restant sur le terrain purement économique. Cette fonction, qui consiste à régler « l'emploi de la richesse », comporte nécessairement des devoirs, comme toute fonction d'ailleurs. Un de nos collègues a écrit tout un gros volume sur cette matière [1], et des ligues spéciales, dites « Ligues sociales d'acheteurs », ont été créées dans divers pays à seule fin

1. *Les devoirs de l'acheteur*, par M. Deslandres.

d'enseigner aux consommateurs quels étaient leurs devoirs vis-à-vis des employés et des travailleurs, et de formuler ce qu'on pourrait appeler le catéchisme du consommateur. C'est surtout la doctrine solidariste, enseignée par une école nouvelle depuis une trentaine d'années, qui a fourni une base solide à cette morale de la consommation, car tout acte de consommation crée des responsabilités multiples, soit envers les producteurs dont le travail nous procure cette satisfaction, soit envers les autres consommateurs dont les besoins pourraient se trouver lésés par la trop large part accordée à nos satisfactions personnelles ou même simplement par la démoralisation de notre exemple.

Mais cette pénétration de la morale dans la consommation ne nous paraît pas une raison suffisante pour disqualifier celle-ci et la faire bannir de la science économique, car, à ce compte, nombre de chapitres de la répartition, presque tout ce qu'on appelle la question sociale devraient émigrer aussi.

Au reste, même à s'en tenir aux problèmes d'économie pure, ceux-ci ne font pas défaut dans la consommation, surtout depuis que l'école de l' « Économie pure » a pris le caractère d'une science psychologique et en a adopté les méthodes. Qu'il s'agisse d'analyser les besoins et les désirs des hommes, de rechercher l'élément essentiel de la valeur et de la découvrir dans l' « utilité marginale » ou, comme dit M. Vilfredo Pareto, dans l' « ophélimité », ou comme nous l'avons proposé nous-mêmes, il y a très longtemps, dans la « désirabilité », ou même plus simplement encore, comme l'enseignait Mac Leod, dans la « demande » ; — qu'il s'agisse d'analyser la concurrence de besoins multiples chez tout homme et par suite la nécessité d'établir une hiérarchie entre eux, un ordre des besoins, pour savoir quels sont ceux qu'il faudra sacrifier, un peu plus ou un peu moins, selon la situation de fortune de chacun ; — et pour ceux des besoins qu'on ne veut pas sacrifier, quelle quantité il faudra accorder à chacun d'eux en se conformant inconsciemment à la loi « d'égalité entre les intensités des derniers besoins satisfaits », ce qui veut dire que les satisfactions procurées par l'achat du quatrième journal lu dans la journée ou du premier cigare fumé doivent être égales, car, si elles ne l'étaient pas, il est clair que le consommateur aurait préféré lire un journal de moins et fumer un cigare de plus, ou *vice versa* ; — qu'il s'agisse de faire jouer la « loi de substitution » qui veut que lorsque la satisfaction d'un besoin devient trop oné-

reuse nous le remplacions par quelque autre, loi à laquelle la guerre a apporté d'innombrables illustrations, notamment en Allemagne sous la forme d'*ersatz* ; — qu'il s'agisse de mesurer le gain d'utilité que procure un achat, lorsque le prix payé se trouve inférieur au sacrifice que le consommateur était prêt à consentir si c'eût été nécessaire : c'est ce qu'on appelle la rente du consommateur ; — qu'il s'agisse enfin de ce principe fondamental de toute la science économique, que la nouvelle école appelle le principe hédonistique, obtenir le minimum de satisfaction avec le minimum d'effort ou de dépense : — tout cela, ce sont précisément des problèmes qui rentrent dans la consommation et qui, quoi qu'on en dise, peuvent constituer « une théorie de la consommation », non moins vaste ni moins compliquée que celle de la production ou de la circulation et dans laquelle les esprits épris de la méthode abstraite et même de la méthode mathématique pourront trouver un ample champ d'investigations et de délectations.

Et même le jour ne tardera guère qui fera apparaître quelque traité d'Économie politique où la consommation occupera la partie centrale, toutes les autres lui étant subordonnées, de même que dans la réalité des faits, bien évidemment, la production, la circulation et la répartition ne sont que des moyens d'arriver à la consommation, qui est la seule fin de toute activité économique.

* * *

Toutefois, pour apprécier l'importance du changement réalisé dans ces derniers temps et que nous voudrions mettre ici en lumière, ce n'est pas précisément à la consommation qu'il faut regarder, mais au consommateur. Je veux dire qu'il ne s'agit pas de découper l'Économie politique, comme un gâteau, en quatre portions, production, circulation, répartition, consommation, en se demandant si le dernier quartier n'est pas un peu exigu ; — ou de la présenter à la façon d'un drame en quatre actes, dont le quatrième acte serait un peu court, ce qui d'ailleurs est assez souvent le cas, et de se demander s'il ne conviendrait pas de baisser le rideau à la fin du troisième acte; —mais d'envisager tous les phénomènes économiques en se plaçant au point de vue du consommateur et non plus uniquement ou principalement au point de vue du producteur, comme on l'a fait jusqu'à présent, tant dans les livres que dans la politique économique.

Or les consommateurs n'ont pas rien que des devoirs, ils ont aussi et surtout des intérêts, et il faut bien avouer que c'est même à ceux-là qu'ils pensent tout d'abord ! Et, dès qu'il s'agit d'intérêts, c'est bien dans le monde économique que nous voilà entrés. Les intérêts des consommateurs sont les plus importants de tous par la raison péremptoire que, étant les intérêts de tous, ils se confondent absolument avec l'intérêt public, — et certes on ne saurait en dire autant des intérêts de n'importe quelle autre catégorie sociale, lesquels, au contraire, se trouvent trop souvent en conflit avec l'intérêt public.

Les économistes, assurément, ne l'ont pas méconnu. On sait qu'une des dernières paroles de Bastiat, *ultima verba*, à ce que nous rapporte son ami M. Paillotet, fut : « il faut traiter l'Économie politique au point de vue du consommateur ».

Mais, chose curieuse ! tout en déclarant se placer aussi à ce point de vue, les économistes de l'école libérale ont continué à prêter peu d'attention au consommateur et à le traiter comme ces souverains constitutionnels dont on dit qu'ils règnent mais ne gouvernent pas. Sans doute ils déclaraient que l'intérêt du consommateur est l'intérêt suprême, parce qu'il se confond avec l'intérêt public, mais ils estimaient que cet intérêt, — à savoir l'abondance, le bon marché, la bonne qualité, — se trouvait suffisamment sauvegardé par la libre concurrence : le point important était seulement de généraliser celle-ci là où elle n'existait pas encore, notamment dans le commerce international. On trouvera une remarquable expression de cette façon de penser dans un tout petit livre de M. Yves Guyot[1], le doyen actuel de l'école libérale intransigeante, où il démontre avec une conviction amusante que l'intérêt du consommateur ne saurait être aussi bien servi sous aucun autre régime que sous le régime actuel, puisque, par le fait de la concurrence, chaque producteur est contraint à s'ingénier pour prévenir ses moindres désirs et à rivaliser de zèle pour gagner ou retenir ses clients. La société économique actuelle, dans cette vision optimiste, est un monde où, à la lettre, tout producteur vit pour autrui — le restaurateur pour nourrir ceux qui ont faim, le marchand de vin pour désaltérer ceux qui ont soif, le tailleur pour vêtir ceux qui sont nus. Dans ces conditions, il est clair que le consommateur n'a qu'à se « laisser faire ». Il n'a aucun besoin de « s'organiser ». C'est pourquoi, quand il s'avise de créer des sociétés de consommation, les économistes ne les voient pas d'un très

1. *La morale de la concurrence*, par M. Yves Guyot.

bon œil : tout au moins morigènent-ils ces sociétés de consommation sitôt qu'elles aspirent à devenir un peu plus que des sociétés d'épargne et d'assistance. On déclare aux consommateurs qu'ils sont, en tant que consommateurs, incompétents pour aborder le commerce et la production.

Néanmoins, par une singulière contradiction, l'économiste de l'école libérale, après avoir tourné en ridicule ce pauvre consommateur qui se mêle de réformer le monde économique et l'avoir averti qu'il ne fera qu'y patauger, n'hésite pas à déclarer que « le consommateur est le meilleur juge de ses intérêts » — mais dans un cas seulement : on devine quel est ce cas. C'est celui où l'État veut se mêler de protéger le consommateur, par exemple par des lois contre la falsification des denrées ou même contre l'alcoolisme. Alors, changeant de discours, on s'écrie : laissez au consommateur le soin de se protéger lui-même: il n'est pas un enfant, il est grand et sage !

Voilà donc le consommateur à qui on refuse non seulement la protection de l'État, mais même celle qu'il cherche à se procurer par l'association libre, par le *mutual help* : on ne lui laisse que le *self help*.

Jusqu'à ces derniers temps, le consommateur se laissait manœuvrer, trop passif et d'ailleurs trop inorganisé pour réagir. Mais depuis peu, par suite de diverses causes que nous allons indiquer, un changement s'est fait en lui : il a pris conscience qu'il avait des intérêts à défendre et des droits à exercer, sans oublier des devoirs à remplir, que nous rappelions tout à l'heure.

D'abord, il s'est aperçu que la libre concurrence qui, au dire des économistes, constituait la sauvegarde des intérêts du consommateur, ne le protégeait plus du tout. Théoriquement elle devrait ramener tous les prix de vente au prix de revient et réaliser ce régime idéal où, selon l'expressive formule de Walras, le taux du profit serait zéro. Mais en fait cette concurrence aboutit le plus souvent au monopole, tant par l'élimination des moins aptes à la lutte que par la coalition entre les victorieux, — coalition soit expresse et savamment agencée dans les grandes ententes commerciales, soit à l'état tacite entre fabricants et commerçants de la même industrie : tous les boulangers, les bouchers, les pharmaciens, vendent au même prix convenu, et il est bien rare que l'un d'eux vende au-dessous, ou, s'il le fait, il est aussi disqualifié auprès de ses confrères qu'un médecin qui tarife ses visites au-dessous du prix d'usage.

Le consommateur n'a donc plus à espérer que cette majoration

du prix, qui s'appelle le profit, se trouve peu à peu réduite ou supprimée par le jeu de la concurrence. S'il veut obtenir le juste prix — non au sens éthique de ce mot et dans le sens qui a donné lieu à tant de discussions de la part des canonistes, mais au sens économique, c'est-à-dire le prix débarrassé de toutes les superfétations parasitaires dont le commerce le grève à chaque transfert, — ce n'est pas à la compétition, c'est à son contraire, à la coopération qu'il doit en demander le secret. C'est ce qu'il a essayé de faire, et je n'ai pas besoin de dire qu'il n'a pas trop mal réussi. Mais il est assez curieux de constater qu'il a découvert ce moyen en prenant la route inverse de celle indiquée par les économistes, tout comme Christophe Colomb, qui, pour arriver aux Indes, prit la route inverse de celle des Portugais et fit voile vers l'ouest.

Le consommateur s'est aperçu aussi que l'autre axiome des économistes, à savoir qu'il était le meilleur juge de ses intérêts, n'était pas mieux fondé. Modestement, il a fini par constater qu'il ne savait pas grand'chose de ses véritables besoins et qu'il pourrait d'autant moins les connaître qu'il était impudemment trompé par les marchands et, ce qui est pis, qu'on lui inoculait mille besoins dont il n'avait que faire, au détriment des véritables. Vainement une science nouvelle et tutélaire, l'Hygiène, et une vieille, la Morale, lui prodiguaient leurs enseignements. Que pouvaient-elles contre la puissance de la réclame ? Un économiste américain a évalué à 1 milliard de dollars les dépenses annuelles de publicité aux Etats-Unis [1], et il fait remarquer avec esprit que les dépenses pour l'instruction à tous les degrés ne dépassent pas 730 millions, ce qui veut dire que la Nation américaine consacre beaucoup plus d'argent à l'enseignement du mensonge qu'à celui de la vérité. Et, dans les autres pays, le contraste est probablement pire encore.

Ainsi le consommateur s'est senti non seulement spolié par une majoration usuraire des prix mais encore livré à toutes les puissances du mensonge et entraîné à dépenser son argent pour des besoins factices. Et il a cru entendre à nouveau la voix du prophète Isaïe disant : « Pourquoi dépensez-vous votre argent pour ce qui ne peut vous rassasier et votre travail pour ce qui ne peut vous satisfaire ? » Il a donc compris que l'organisation économique actuelle ne lui assurait ni la justice ni la vérité et que, pour obtenir l'une et l'autre, il n'avait d'autre ressource que de créer une orga-

(1) HARRIS. *Cooperation. The hope of the consumer.*

nisation nouvelle, où il congédierait tous ces domestiques infidèles qui sont les fournisseurs et apprendrait à se servir lui-même.

C'est cette libération qu'il a réalisée par la création des sociétés coopératives de consommation. Dans ces institutions il ne faut point voir seulement des boutiques ayant pour unique objet de diminuer le coût de la vie, — quoique nous reconnaissions que l'immense majorité de leurs adhérents n'y voient guère autre chose, — mais des associations ayant la prétention de constituer dans leur petite sphère une économie nouvelle, également distante de l'économie capitaliste et de l'économie socialiste — celle dans laquelle le gouvernement économique sera enlevé au capital non point pour être transféré au travail, mais pour être remis aux mains des consommateurs.

Qu'un tel programme soit irréalisable, ce n'est point l'objet de cet article que de le discuter : constatons seulement qu'on ne saurait qualifier d'utopique un programme qui s'est affirmé déjà dans le monde par des dizaines de milliers d'expérimentations heureuses. Une entreprise comme celle de la Wholesale de Manchester, qui fait un chiffre de vente de plus de 2 milliards de francs, qui fabrique pour 400 millions de francs d'articles de toutes sortes, qui commande à un personnel de 20 000 employés ou ouvriers et reçoit dans sa banque plus de 6 milliards de francs de dépôts, est gouvernée par qui ? Uniquement par les consommateurs des articles qu'elle vend ou produit. Et il y a dans le monde des centaines d'établissements semblables qui, quoique dans de moindres proportions, sont déjà en mesure de concurrencer les entreprises capitalistes.

Des lors les économistes ont beau protester que c'est là méconnaître les avantages de la division du travail et rétrograder au temps de l'économie domestique et patriarcale, qu'importe ? C'est en effet une sorte d'économie domestique qui renaît sous la forme de ménages agrandis et dont certains embrassent des milliers de familles. Mais une reviviscence n'est pas une rétrogradation, car ce n'est pas seulement en littérature, mais aussi en économie politique qu'on voit souvent des idées nouvelles reparaître sous des formes antiques.

*
* *

J'ai dit que diverses causes avaient contribué à donner une plus

large place à la consommation à la fois dans l'enseignement de l'économie politique et dans les préoccupations de l'opinion publique.

Lesquelles ? D'abord la guerre ! A raison de la raréfaction croissante de toutes les denrées et de la quasi-impossibilité de recourir, pour combler le déficit, au moyen normal qui est la production, il a bien fallu se retourner de l'autre bord et chercher du côté de la consommation le moyen de rétablir l'équilibre : ne pouvant augmenter l'offre, il a bien fallu chercher à réduire la demande. Des Ligues Nationales d'Économies ont été fondées par tous pays et comme malheureusement leurs exhortations ont trouvé peu d'écho et que le vœu d'abstinence qu'elles demandaient à leurs membres a été peu suivi, il a fallu que l'État imposât par la contrainte les économies qu'on n'avait pu obtenir de bonne volonté. Et c'est ainsi que le régime du rationnement par mise en carte des consommateurs, — du moins pour les denrées les plus essentielles : pain, sucre, lait, charbon, lumière, essence, parfois même viande, confiserie, etc., — s'est généralisé dans toute l'Europe et même aux États-Unis. Le mot fameux : « pourvu que le civil tienne ! » a trouvé sous cette forme une application inattendue.

Et même, on a pu constater, surtout dans les pays soumis au blocus, que l'élasticité des besoins de l'homme dépassait tout ce qu'on aurait pu imaginer et qu'ils pouvaient être comprimés quasi indéfiniment.

C'est la guerre aussi qui a mis à l'ordre du jour les rapports qui existent, d'une part, entre la consommation, d'autre part, entre la hausse des prix, l'importation, le change, la thésaurisation, l'inflation monétaire. Les revues ont été remplies d'articles sur ces diverses questions.

Et les sociétés coopératives de consommation ont pris dans tous les pays un essor qui a dépassé les ambitions de leurs plus fervents apôtres. Ces sociétés, à la différence des Ligues d'économies, n'ont point pour but de réduire la consommation mais seulement de réduire le prix par le moyen que nous avons expliqué tout à l'heure, en le ramenant au niveau du prix de revient — ou plus exactement, en vendant au prix courant mais avec restitution à l'acheteur du « trop perçu » : système qui à l'expérience s'est montré plus pratique et plus attractif que le système de la vente au prix coûtant, mais qui comme résultat revient exactement au même, c'est-à-dire à la suppression du profit.

Les pouvoirs publics eux-mêmes ont reconnu l'importance de ce facteur nouveau et l'ont consacré officiellement, soit en créant un Conseil Supérieur de la Coopération, qui, il est vrai, comprend aussi des représentants des associations ouvrières de production, mais qui néanmoins est bien destiné à jouer le rôle de Conseil Supérieur de la Consommation à servir de contrepoids au Conseil Supérieur du Travail ; — soit en assignant une place aux représentants des associations de consommateurs dans les commissions extraparlementaires chargées de s'occuper de la hausse des prix, du coût de la vie, du commerce du blé, de la lutte contre l'alcoolisme, etc.

La nouvelle constitution de la République allemande contient même cette déclaration inattendue : « Les Coopératives et leurs Fédérations sont le pivot de l'économie socialisée » (art. 153). Et je n'ai pas besoin de rappeler quel a été le rôle capital que les coopératives ont joué dans les événements qui ont suivi la révolution russe, à ce point que les grandes puissances de l'Entente les ont reconnues officiellement alors qu'elles se refusaient à reconnaître le Gouvernement russe et que le Gouvernement bolcheviste n'a pas trouvé de meilleur moyen de ravitailler le pays que d'y faire entrer obligatoirement toute la population.

Une autre cause qui tend à faire grandir l'importance des organisations de consommation et, même à leur confier le caractère d'organes de défense de l'intérêt national, c'est la politique militante du syndicalisme et la généralisation des grèves qui, dans ces derniers temps, sont devenues quasi continues. Ce sabotage de la production, précisément à l'heure où le pays ruiné et saigné aux quatre veines aurait besoin d'intensifier sa production jusqu'aux limites des forces humaines et où chaque heure, chaque minute, de travail supprimé se répercute en cherté, privations et même famine atroce pour des millions d'hommes, cette désinvolture avec laquelle l'intérêt public en mainte circonstance a été foulé aux pieds, — ont provoqué partout une vive réaction : elle s'est manifestée par la création des « Unions civiques », que les syndicalistes flétrissent du nom de briseurs de grèves, mais qui en fait ne sont que des organisations de consommateurs ayant pour but de pourvoir à leurs besoins par leurs propres moyens du jour où, dans les services publics, les producteurs désertent leur tâche sociale.

Et ceux-là même dont les sympathies sont acquises au mouve-

ment syndicaliste se sont demandés si une politique qui sacrifie délibérément l'intérêt public à des intérêts professionnels ou à des intérêts de classe mérite vraiment le nom de socialisme et s'il n'y aurait pas quelque autre « plate-forme » à chercher?

Il en est une autre en effet. Et ce sont les sociétés coopératives de consommation, — quoiqu'elles ne représentent encore, il est vrai, qu'une bien petite minorité de consommateurs, mais ce sont toujours les minorités qui font les programmes, — qui ont élaboré ce programme qu'on a déjà appelé le socialisme des consommateurs en l'opposant au socialisme des producteurs[1].

Ce n'est point à dire que l'esprit qui anime les consommateurs, — tout au moins le petit nombre de ceux qui sont déjà organisés sous la forme de sociétés coopératives de consommation, — soit un esprit de réaction, hostile à la classe ouvrière. Comment pourrait-il en être ainsi, puisque ces sociétés de consommation se recrutent presque uniquement dans les milieux ouvriers, tout au moins celles qui sont les plus fidèles et les plus puissantes? Elles se disent socialistes aussi et même elles visent le même but, à savoir la socialisation du commerce et de l'industrie et la suppression de tous les prélèvements autres que ceux justifiés par un service rendu, mais elles prétendent y arriver par d'autres chemins, non par l'expropriation des capitaux existant et déjà appropriés, mais par la création de capitaux nouveaux qui resteront collectifs; moins par l'abolition du salariat que par l'abolition du profit, ce qui veut dire en restituant à l'ouvrier l'intégralité du produit de son travail, sinon sous forme d'augmentation de salaire du moins sous celle de diminution du coût de la vie.

Néanmoins il faut reconnaître que ce socialisme de consommateurs va se trouver nécessairement en conflit avec le socialisme, tout spécialement avec le socialisme exclusivement ouvrier.

En conflit d'abord sur le principe fondamental de la valeur, car à l'affirmation hautaine du syndicalisme que toute richesse est la création du travail et que, par conséquent, toute richesse doit appartenir au travailleur et que toutes les autres catégories sociales ne sont composées que de parasites, il oppose la théorie économique nouvelle de la valeur, celle de l'utilité finale qui voit en elle non une

1. Voir le *Manifeste Coopératif*, publié par divers journaux, qui a pour but de propager la doctrine coopérative dans les milieux universitaires et a recueilli, en effet, la signature de 200 professeurs.

création du travail mais une projection des désirs des consommateurs. Tout ce que peut faire le travail, c'est de pétrir la matière et lui donner sa forme, mais c'est le désir seul qui insuffle la vie à cette argile inerte. Et par conséquent le consommateur serait mieux fondé que l'ouvrier à prétendre qu'il crée la richesse : il la crée par sa demande.

Secondement, conflit sur le mode d'action, car le consommateur ne connaît pas de division de classes ni de lutte de classes : par définition même, la fonction de consommateur est la seule qui soit commune à tout être vivant sans distinction de classe, de profession, de sexe, ni d'âge, sauf différences quantitatives. C'est pourquoi les intérêts du consommateur se confondent absolument avec l'intérêt public, et il n'est aucune autre catégorie sociale dont on puisse dire autant. Le consommateur est donc nécessairement hostile à la grève, puisque celle-ci ne peut avoir pour résultat que d'arrêter les services publics, de réduire ou d'empêcher l'approvisionnement et de faire renchérir les prix.

Au reste, la meilleure preuve que le programme des consommateurs est solidement assis, c'est que les syndicalistes eux-mêmes viennent de lui rendre hommage, et c'est là un véritable événement dans l'histoire du socialisme. Non seulement dans un accord récent passé entre la C. G. T. et la Fédération des Sociétés de consommation, la première a reconnu expressément « que les coopératives de consommation constituent un des éléments de la société nouvelle », mais au Congrès de Lyon les secrétaires de la C. G. T. ont déclaré : 1° « que le gouvernement de la société de demain serait purement économique, non politique » ; 2° et que « ce gouvernement économique serait assis à la fois sur la consommation et sur la production », comme une arche sur ses deux piliers. Et pour réaliser aussitôt ce programme dans les faits, la C. G. T. a institué le Conseil économique du Travail, composé de représentants des organisations que voici : des Syndicats ouvriers (le Travail), de l'Union des ingénieurs-techniciens (la Science), de l'Association générale des fonctionnaires (l'Administration), de la Fédération Nationale des sociétés coopératives (la Consommation). Il faut bien remarquer qu'il ne s'agit pas ici d'une politesse faite à des camarades : c'est dans l'histoire du socialisme un fait absolument nouveau. C'est le socialisme ouvrier reconnaissant qu'il ne représente qu'un intérêt de classe et cherchant en dehors de lui un représentant de l'intérêt public : il le

trouve dans l'organisation des consommateurs. Cette économie nouvelle, dans laquelle la C. G. T. s'est efforcée de grouper tous les facteurs essentiels de l'activité économique, à l'exclusion des éléments parasitaires, elle l'a baptisée du nom de « nationalisation industrialisée », nom assez peu compris d'ailleurs, — à telle enseigne que Jouhaux lui-même a vu, dans l'incompréhension de ce vocable, une des principales causes de l'échec de la dernière grève, — mais qui, dans la pensée très libérale de ceux qui l'ont inventé, avait précisement pour but d'écarter tout soupçon de dictature du prolétariat et même de domination de classe.

Enfin dans l'énumération des causes qui tendent à reconnaître l'importance de la consommation, tant dans la doctrine que dans la pratique, peut-être convient-il de ne pas oublier le développement du féminisme.

Il faut penser, en effet, que si dans le domaine de la production c'est le rôle de l'homme qui est prépondérant, — les trois quarts des producteurs étant des hommes, — au contraire, dans le domaine de la consommation, c'est le rôle de la femme qui est de beaucoup le plus important : c'est elle presque seule qui est en scène. Les neuf dixièmes des achats — je parle des achats pour la consommation — sont faits par les femmes, soit par la femme de l'ouvrier qui va au marché, soit par « la dame » qui passe son temps chez ses fournisseurs et dans les grands magasins : ce que les Anglaises appellent faire du *shopping*.

Aristote a dit : « L'affaire de l'homme est d'acquérir et celle de la femme est de conserver. » Peut-être serait-il mieux de modifier le dernier mot de cette devise en le remplaçant par celui de « dépenser », — mais, sans faire d'ironie, contentons-nous de transposer la maxime de l'ordre juridique dans l'ordre économique, et disons : « Le rôle de l'homme est de produire la richesse et celui de la femme est de l'employer pour le mieux. »

Dans l'ordre économique, l'attribut de l'homme, c'est l'outil, et celui de la femme, c'est le panier — si elle ne le porte pas elle-même, elle le fait porter par sa cuisinière. Production et consommation, ce ne sont donc pas seulement les deux pôles du monde économique, ce sont aussi ceux de ce petit monde qu'est le ménage.

CHARLES GIDE.

ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION

LE RYTHME DE LA VIE ÉCONOMIQUE

I. — Introduction.
L'intérêt du sujet. — Les méthodes d'étude.

Ce n'est qu'à une époque relativement récente qu'a commencé d'être connu et observé le rythme remarquable qui commande à la vie économique.

Sans doute on avait constaté depuis longtemps qu'un perpétuel mouvement agite les phénomènes économiques. Deux groupes de fluctuations en particulier ont de tout temps attiré l'attention des économistes et du grand public. D'une part, ce sont les menues et incessantes oscillations auxquelles échappent bien peu de phénomènes. La simple lecture des journaux quotidiens renseigne sur nombre d'entre elles. D'autre part, ce sont ce qu'on peut appeler les mouvements de longue durée. C'est ainsi qu'au XVIe siècle la hausse considérable des prix qui se manifesta alors suscita plusieurs écrits qu'il est encore intéressant de relire présentement. Mais ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux catégories de variations il n'est question d'un rythme, d'un balancement ayant quelque ampleur et quelque régularité entre deux directions alternées. Tout au plus un certain rythme pouvait-il être aperçu pour certains phénomènes soumis à des variations saisonnières, comme c'est le cas, par exemple, du chômage ou du prix de quelques denrées agricoles.

Assez tôt cependant, dès les premières décades du XIXe siècle,

les esprits avaient été fortement impressionnés par un fait nouveau qui était étroitement lié à celui du rythme économique : je veux parler des crises de surproduction. Mais au début on n'avait pas su voir, — et faute de statistiques suffisantes on pouvait sans doute difficilement découvrir, — que la crise était au cœur d'un ensemble d'oscillations rythmiques. Les écrivains qui proclamaient l'extrême gravité des crises aussi bien que ceux qui en atténuaient l'importance, Sismondi ou Robert Owen aussi bien que J.-B. Say, considéraient la crise en elle-même, l'engorgement des marchés qui se manifestait, la baisse de prix, la fermeture des ateliers, le chômage des ouvriers. Aucun regard attentif n'était jeté sur ce qui se passait dans les années qui suivaient la crise ni dans celles qui la précédaient. Reprenant et développant les idées de Sismondi et de Robert Owen, Karl Marx et nombre de socialistes avec lui font dans leurs théories une grande place aux crises de surproduction. Dans les explications qu'ils en donnent, la crise apparaît beaucoup moins comme un des moments d'un ample rythme économique que comme la manifestation d'un état pathologique quasi constant, la preuve du déséquilibre fondamental et chronique en régime capitaliste entre les forces de production et le pouvoir d'achat de la consommation.

Il faut arriver aux débuts de la seconde moitié du XIXe siècle, à l'ouvrage surtout de Juglar paru en 1857, pour que la crise commence d'être mise à sa place dans l'ensemble du cycle qui déroule ses phases alternées. Une période la précède qu'il est convenu d'appeler la période de prospérité avec des prix en hausse, des profits très augmentés, des salaires accrus, une production très amplifiée. Des années dites de dépression suivent, où les prix demeurent très avilis, où l'activité productrice se ralentit. La crise est le moment où s'arrête la prospérité, où la vie économique, lancée jusque-là en plein essor, doit changer brusquement d'orientation, s'engager dans la dépression, avec les ruines et les misères qu'entraîne le plus souvent une telle saute de la situation économique. Prospérité et dépression réunies forment ainsi des cycles qui se succèdent, s'enchaînent les uns aux autres. Les crises sont au centre des cycles. Elles sont donc périodiques et sont depuis le milieu du XIXe siècle survenues en 1847, 1857, 1864-1866, 1873, 1881-1882, 1890, 1900, 1907, 1913, 1920. Tandis qu'on ne

parlait autrefois que de crises de surproduction, il est davantage question aujourd'hui de cycles économiques [1].

* * *

Si les crises présentent ainsi un certain caractère de périodicité et se trouvent enveloppées dans des cycles successifs dont elles ne sont qu'une des étapes, l'étude de la matière gagne beaucoup en importance à la fois pour la vie pratique et pour l'observation scientifique.

Pour la vie pratique, pour l'homme d'affaires, le chef d'établissement, l'homme d'État ou le secrétaire de syndicat ouvrier, il est d'un grand intérêt que la crise perde le caractère un peu mystérieux qu'elle présentait autrefois. Il faut qu'elle cesse de leur apparaître comme un accident brusque, un cataclysme imprévu et imprévisible, une tourmente qui s'abattrait avec toute la soudaineté et l'aveuglement des forces naturelles. Ils doivent se familiariser avec le fait du rythme économique, savoir qu'ils se meuvent constamment à l'intérieur d'un cycle qui comprend la crise et les phases alternées de prospérité et de dépression. Par suite il ne faut pas qu'ils s'abandonnent à un découragement profond dans la dépression, et ils doivent dans la prospérité montrer une grande prudence, se garder des espoirs démesurés. Les progrès qu'on fera dans la connaissance du phénomène conduiront-ils à des prévisions tout à fait exactes sur la date de la crise ? Cela reste douteux. Mais tout au moins disposera-t-on de données permettant des hypothèses raisonnées sur les événements probables. Il est des moments, au début de la prospérité par exemple, où on peut avec quelque sécurité penser que la crise est encore lointaine. Au contraire, quand la prospérité a déjà duré un temps assez long, on doit avoir en vue la crise, commencer de s'y attendre quoiqu'on ne puisse pas en fixer l'heure précise.

L'étude attentive du rythme économique n'est pas moins précieuse pour la science. Il est peu de sujets offrant à l'observateur une aussi ample moisson d'enseignements de toutes sortes. C'est une multitude de phénomènes qui se trouvent engagés dans les phases alternées des cycles. C'est entre une multitude de phéno-

1. Parmi les ouvrages récents sur le sujet, celui de W. C. Mitchell est intitulé *Business Cycles* (1913) ; celui de H. L. Moore, *Economic Cycles* (1914) ; celui de D. H. Roberston, *A Study of Industrial fluctuation* (1915).

mènes que le grand rythme qui les entraîne noue des liens étroits, des rapports divers qu'il appartient à la science de démêler et de déterminer avec rigueur. C'est par centaines que tableaux et graphiques peuvent être accumulés faisant tous apparaître des oscillations périodiques non pas exactement synchroniques, mais dont les dissemblances ne sont pas moins suggestives que les similitudes. Que l'on examine les industries les plus différentes, les mines ou les chemins de fer, la fabrication de machines ou la filature de coton, les hauts fourneaux ou les industries du bâtiment, les industries électriques ou la marine marchande ou même les entreprises de spectacles, et partout, quoique avec des particularités propres à chacune des industries, se manifestent des mouvements rythmiques présentant entre eux des relations évidentes. Qu'il s'agisse des prix, des salaires, des profits, de l'augmentation du capital, du coût, de la productivité, du chômage, de la criminalité, des accidents du travail, de l'intérêt, de l'escompte, du cours des valeurs, du portefeuille et de l'encaisse des banques, du volume de la production, des échanges intérieurs ou extérieurs, partout se constatent des fluctuations périodiques imposant à l'observateur la conviction d'actions et réactions réciproques qu'il doit s'efforcer de dégager.

A qui a manipulé un certain temps cette riche matière économique que constitue notre sujet, à qui s'est habitué à comparer entre elles les oscillations rythmiques, à les confronter, les rapprocher pour rechercher les rapports qui les relient, il semble difficile de nier la possibilité d'une science économique, de lois économiques commandant à la complexité et à l'irrégularité apparente des phénomènes. Très nombreuses sont les variations corrélatives, concomitantes ou consécutives, prouvant que les unes sont la cause des autres ou qu'elles obéissent les unes et les autres à une action commune. Très fréquentes apparaissent les répétitions dans les modalités des variations, dans leur simultanéité ou dans l'antériorité des unes par rapport aux autres, mettant ainsi en lumière les rapports de subordination, de connexité, ou de correspondance existant entre elles. C'est ici une des études où on peut se rapprocher le plus des sciences physiques et naturelles, où on peut le plus utilement adopter des procédés d'investigation assez voisins. Une sorte d'expérimentation elle-même n'est pas exclue. Fort souvent on peut réussir à réaliser comme une espèce

d'expérience, à éliminer dans un groupe de phénomènes, sinon matériellement comme dans un laboratoire de physique, du moins mentalement, par le raisonnement, certains facteurs possibles, en établissant que leur action est inopérante, de manière à mettre en lumière l'influence d'une dernière cause à laquelle on peut alors, avec une grande vraisemblance, attribuer la variation observée. Hautement instructive, notre matière constitue en même temps une excellente discipline pour l'éducation scientifique.

*
* *

L'étude du rythme économique peut se faire suivant des méthodes et en vue de buts dissemblables.

On peut en faire une étude principalement historique et descriptive [1]. On s'attache alors successivement à chacun des cycles. Et on expose pour chacun d'eux l'ensemble des faits caractéristiques qui les constituent à travers la prospérité, la crise et la dépression. Cette méthode offre assurément des avantages. Elle permet une présentation des événements vivante, colorée, pleine de détails intéressants ou curieux, qui rend la lecture facile et attachante. En outre la méthode narrative est fort utile pour la connaissance des faits spéciaux à chaque cycle, de tout ce qui lui donne sa physionomie particulière, différente de celle des autres cycles. Elle est très précieuse enfin pour tout ce qui ne se prête pas à des données numériques et statistiques et qu'il est nécessaire cependant de ne pas négliger. Mais elle n'est pas le meilleur instrument de recherche pour dégager ce qu'il y a de commun aux divers cycles, ce qu'il y a d'identique, ce qui est l'essentiel du rythme de la vie économique, pour la détermination des rapports de corrélation, de causalité et de dépendance existant entre les divers phénomènes. S'embarrassant comme elle fait du détail particulier à chacun des cycles, elle ne laisse pas assez nettement apparaître et avec un suffisant degré de certitude les faits fondamentaux et les lois de leurs variations.

A cet égard, la méthode statistique paraît devoir être plus féconde en résultats et s'imposera sans doute de plus en plus à la science. Sans doute elle a contre elle une sécheresse dans l'exposition qui peut la rendre rebutante aux yeux de certains. La lec-

1. Voy. par ex. : **Lescure**, *Les crises générales et périodiques de surproduction*, Paris, 1910.

ture peut même devenir particulièrement ardue lorsque l'emploi de la méthode s'accompagne d'un usage intensif des mathématiques. Mais il faut se résoudre à accepter que la science se fasse moins attrayante si par là elle devient plus rigoureuse et approche davantage de la vérité. Or pour notre sujet la statistique présente cet avantage extrêmement précieux de séparer chacun des phénomènes de la multitude des autres, de permettre de le suivre à travers les cycles successifs de manière à faire ressortir ce qui se renouvelle à chaque fois et à négliger ce qui était accidentel. On a ainsi une série de phénomènes dont on connaît les variations essentielles, les mouvements dominants. On peut donc les confronter les uns avec les autres, noter les corrélations qu'on observe entre eux. On a la matière d'une longue suite de comparaisons, de rapprochements, de combinaisons de toutes sortes. Il ne dépendra plus que de la patience, de l'ingéniosité, de la pénétration de ceux qui procéderont à ces confrontations que les progrès dans la connaissance de la question deviennent très rapides.

Mais dans cette utilisation de la méthode statistique on peut poursuivre deux objectifs différents.

Certains se refusent — peut-être seulement à titre provisoire — à toute théorie explicative, à toute recherche des causes. Ils se bornent à préciser avec la plus grande rigueur possible l'allure des oscillations rythmiques, à déterminer leurs rapports de simultanéité, d'antériorité ou de séquence. Les plus ingénieux d'entre eux s'efforcent de perfectionner les méthodes employées. Au moyen des mathématiques ils cherchent à éliminer la part dans les variations qui revient aux deux séries de mouvements dont il a été parlé plus haut et qui sont étrangers aux fluctuations cycliques : les mouvements de longue durée qui chevauchent à travers plusieurs cycles consécutifs et sont indépendants des cycles ; les menus mouvements accidentels ou saisonniers à l'intérieur des cycles et sans rapport étroit avec le balancement rythmique. Ils apportent ainsi aux données numériques une série de corrections pour n'y laisser subsister que les éléments purement cycliques. D'autre part, ils poussent l'observation statistique très loin dans le détail, visant à noter l'allure des mouvements non par année, mais par mois. Ils veulent arriver ainsi à un schéma présentant avec un grand degré d'approxi-

mation la suite des oscillations caractéristiques qui s'effectuent dans les cycles avec les délais habituels qui s'écoulent entre ces oscillations successives [1]. Leur pensée est sans doute que le futur devant ressembler au passé, on pourra, à tout instant, en confrontant la situation économique existante avec le schéma en question, savoir avec assez d'exactitude à quel stade du cycle on se trouve, prévoir avec assez de vraisemblance quels sont les stades qui sont imminents et dans quels délais approximatifs ils surviendront. Il s'agirait là d'une sorte de météorologie économique, météorologie empirique qui ne remonterait pas aux causes, mais permettrait néanmoins d'entrevoir l'avenir, dans la mesure tout au moins où l'allure du cycle en cours ressemblerait à l'allure la plus ordinaire des cycles écoulés.

La tentative est intéressante et mérite d'être suivie avec attention. En tout cas, quelque réserve qu'on puisse faire sur les inductions à tirer pour le futur des résultats auxquels on a abouti, il est certain que pour le passé ils présentent une réelle valeur. Peut-être même est-ce à la seule observation des variations rythmiques et à leur comparaison rigoureuse, quant à leur intensité, leur durée, le moment de leur survenance, que les chercheurs eussent dû et devraient un temps se borner. C'est ce qui a été trouvé de certain à cet égard qui constitue ce qu'il y a de définitivement acquis à la science dans les études nombreuses publiées jusqu'ici. Le reste, les explications proposées, quelque soigneusement qu'elles aient été élaborées, conservent toujours un caractère hypothétique.

Mais l'esprit humain est ainsi fait qu'il lui est difficile de se contenter, même provisoirement, de la seule constatation des faits. Il a soif de l'explication. Il bondit toujours à la cause. Et on sait du reste l'utilité pour le progrès scientifique des hypothèses même incomplètes, même partiellement erronées ou entièrement fausses. Aussi le second but, le but le plus fréquemment poursuivi par ceux qui ont utilisé en notre matière la méthode statistique, a-t-il été de chercher les raisons du rythme de la vie économique, les causes du phénomène [2]. Et dans les pages qui

1. Voy. surtout W. M. Persons, *An Index of general business conditions*, dans *Review of economic statistics*, avril 1919.

2. C'est le cas de W. C. Mitchell, H. L. Moore, D. H. Robertson dans les ouvrages cités plus haut.

vont suivre, c'est cette fin qu'on aura en vue. On dégagera en premier lieu les traits caractéristiques des oscillations cycliques. Puis on se servira des faits observés pour esquisser brièvement une explication [1].

II. — Exposé des faits. — Les oscillations rythmiques principales.

La foule des phénomènes qui obéissent aux fluctuations rythmiques est si considérable qu'un choix s'impose de ceux qu'on soumettra à l'observation pour faire apparaître les traits essentiels des cycles économiques. On s'attachera à ceux qui semblent constituer les manifestations les plus typiques de la vie économique, et on notera les caractéristiques principales de leurs variations.

C'est par les prix, phénomène fondamental, phénomène central de la vie économique, que cette étude devra commencer.

Mais pas plus pour les prix que pour ce qui viendra ensuite on ne peut reproduire ici les tableaux des chiffres qui révèlent les oscillations rythmiques. Les statistiques dont il a été fait usage rempliraient plusieurs centaines de pages. Le lecteur est prié de se reporter aux sources dont on s'est servi. On ne pourra présenter dans cet article que les résultats de l'observation.

§ 1. — *Le rythme des prix.*

Tous les tableaux des *Index numbers* généraux des prix qui ont été dressés pour permettre de suivre les variations de prix en Angleterre, en France, aux Etats-Unis, en Allemagne, en Italie, particulièrement après la première moitié du XIXe siècle, témoignent de deux séries de mouvements.

D'une part, ce sont ce que j'ai déjà dénommé des mouvements de longue durée, beaucoup plus amples que les oscillations cycliques, puisqu'ils s'étendent sur plusieurs cycles successifs. C'est ainsi que la tendance générale des prix est à la hausse dans le troisième quart du XIXe siècle, qu'elle est à la baisse dans le dernier quart et que la hausse, au contraire, reprend à la fin du

1. Pour un exposé détaillé, voy. mon livre, *Les crises périodiques de surproduction*, 2 vol., Paris, 1913.

siècle pour atteindre depuis la guerre les énormes proportions que tout le monde connaît.

D'autre part, et quelle que soit la tendance de longue durée, apparaissent les fluctuations cycliques qui sont l'objet de notre travail, l'alternance des quelques années où les prix montent et des quelques années où ils fléchissent. La crise se place en général au terme de la hausse et au début de la baisse, à l'intersection des deux mouvements. C'est ainsi que dans nos pays d'Europe le balancement des prix a eu lieu autour des crises survenues en 1847, 1857, 1864-1866, 1873, 1880-1882, 1890, 1900, 1907, 1913 et 1920. Chaque cycle se compose d'une série d'années formant ce qu'on appelle la période de prospérité parce que la vente des marchandises se fait à des prix largement rémunérateurs et d'une série d'années formant la période de dépression où la vente des marchandises s'effectue à des prix avilis.

Mais si toujours se constate cette répétition de quelques années de hausse et de quelques années de baisse, la même constance n'apparaît plus en ce qui concerne ni la durée ni l'intensité des mouvements alternés. La *durée* des phases de prospérité et de dépression, et par suite aussi celle des cycles, est assez inégale. L'intervalle entre deux crises consécutives a varié entre six et dix ans. De même pour l'*intensité* de l'ascension ou du recul des prix. C'est ainsi que, d'après les *Index numbers* de Sauerbeck pour l'Angleterre, si les prix ont bondi de 74 à 105 dans la période de prospérité qui a abouti à la crise de 1857, ils ne sont passés que de 68 à 72 dans la prospérité qui a précédé la crise de 1890. De même, tandis que dans la phase de dépression qui a suivi la crise de 1873 ils s'effondraient de 111 à 83, ils ne tombaient que de 75 à 69 après la crise de 1900.

Ces inégalités, il est vrai, tiennent pour une bonne part aux mouvements de longue durée des prix qui se combinent avec les fluctuations cycliques. Aux époques d'ascension de longue durée des prix, les hausses cycliques sont plus longues et plus accusées, les baisses cycliques plus brèves et moins sensibles. En période de baisse de longue durée des prix, ce sont les hausses cycliques qui au contraire s'arrêtent court, et ce sont les baisses cycliques qui se prolongent et s'aggravent profondément. Le mouvement de longue durée vient troubler la régularité du rythme, amplifie l'oscillation cyclique qui s'effectue dans le

même sens, entrave l'oscillation cyclique qui se fait en sens inverse. Aussi pour dégager ce qu'il y a de proprement rythmique dans les variations alternées il faudrait, comme le font, on l'a vu, certains statisticiens américains, éliminer l'influence du mouvement de longue durée, corriger par le calcul ce qui est dû à cette influence, ne tenir compte que des *déviations* par rapport à la tendance de longue durée. On arriverait ainsi à une durée et une intensité des oscillations rythmiques qui ne seraient pas celles qu'on constate dans la réalité, mais celles qui auraient eu lieu si les facteurs du rythme économique avaient été seuls à agir.

Ce sont ces inégalités entre les cycles, ce fait que chaque cycle présente certaines particularités par quoi il prend une physionomie propre différente de celle des autres cycles, qui rendent les prévisions bien incertaines. Sans doute des corrections de la nature de celles qui viennent d'être signalées en diminuant les inégalités entre cycles diminueraient aussi les chances d'erreur. Mais il est douteux qu'elles les suppriment toutes. En particulier, si pour les cycles passés il est possible de corriger l'action des mouvements de longue durée, cette correction est beaucoup plus malaisée pour le cycle où on se trouve, puisqu'on ne sait à l'avance ni la durée ni l'intensité du mouvement de longue durée avec lequel ce cycle se combine. On peut, pour les voyages déjà accomplis par un aéroplane, calculer ce qu'aurait dû être la durée du parcours si les vents avaient soufflé à telle vitesse modérée. Mais on ne peut prévoir la durée effective du voyage qui va être entrepris ou qui est en voie d'exécution, puisqu'on ignore ce que sera la vitesse du vent dans les heures prochaines. Le problème de la prévision des crises n'est pas encore résolu de façon définitive[1].

* * *

Si des *Index numbers* généraux on passe aux tableaux des prix relatifs aux diverses catégories de produits, on retrouve la même alternance des périodes de hausse et des périodes de baisse, aux mêmes dates ou à des dates voisines, pour une foule de marchandises, matières premières, articles demi-fabriqués, produits finis, dans une multitude d'industries. Cependant s'imposent certaines distinctions.

1. Voir cependant les résultats auxquels sont arrivés à cet égard W. M. Persons et ses collaborateurs dans les numéros successifs de la *Review of economic statistics*.

1° Les objets d'alimentation ne participent qu'assez faiblement aux fluctuations cycliques des prix, alors qu'au contraire ils subissent très nettement les variations des prix, de longue durée. Ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher l'explication du rythme de la vie économique.

2° En ce qui concerne les produits industriels, les prix des matières brutes, fonte, fer, cuivre, charbon, laine, coton, bois, cuir, obéissent à des oscillations rythmiques plus régulières et plus accentuées que ceux des produits fabriqués, que ceux des machines, des métiers, des objets de consommation en métal, des tissus, des vêtements, des meubles.

3° Parmi les matières premières, ce sont les prix des métaux, fer, fonte, cuivre, zinc qui présentent les fluctuations les plus intenses et les plus régulières. Les prix des métaux sont donc un meilleur indicateur de l'état économique général que les prix des autres marchandises et aussi que les *Index numbers* généraux des prix.

L'explication des cycles économiques devra tenir compte de ces faits.

§ 2. — *Le rythme des revenus : profits, intérêts, salaires.*

Après l'étude des prix des marchandises doit venir celle de ce qu'on appelle souvent les prix des services producteurs, celle des revenus, salaire, intérêt, profit.

Ces trois types de revenus obéissent aux mêmes oscillations cycliques que les prix des marchandises. Mais ils y obéissent avec une intensité inégale.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est pour les profits que les fluctuations sont le plus accentuées. Elles le sont notablement plus que celles des prix. Pendant la prospérité, les profits s'élèvent proportionnellement beaucoup plus que les prix. L'entrepreneur qui, au début, garde pour lui tout l'excédent dû à la hausse du prix, n'en cède plus tard à ses collaborateurs que des parts relativement réduites. Il demeure le principal bénéficiaire des phases de prospérité. Mais, à son tour, c'est lui qui est le plus gravement frappé pendant les phases de dépression. Il ne réussit à rejeter sur les services producteurs qu'une faible partie de la perte subie.

C'est ce qu'on constate déjà pour le taux de l'intérêt. Ses oscil-

lations sont sensiblement moins considérables que celles des prix et par suite aussi que celles des profits. On peut se rendre compte des variations rythmiques du taux de l'intérêt par celles du cours des valeurs à revenu fixe, fonds d'État ou obligations. Pendant la prospérité, le cours de ces valeurs fléchit, accusant ainsi l'ascension du taux de l'intérêt. Il se relève pendant la dépression à mesure que diminue le taux de l'intérêt. Au contraire, le cours des valeurs à revenu variable, le cours des actions industrielles, lié aux mouvements des profits, bénéficie de très fortes plus-values durant la prospérité et s'effondre après la crise.

C'est surtout du salaire qu'il est vrai de dire que ses baisses cycliques sont bien moindres que celles des profits et des prix. Il arrive souvent pour nombre d'industries que la dépression se manifeste dans les salaires non pas par une baisse, mais par un arrêt de la hausse ou même simplement par un ralentissement dans l'allure de la hausse. Pendant la prospérité au contraire, le salaire croît assez fortement, quoique néanmoins dans des proportions moindres que les prix et les profits. C'est de cette manière que déclinant légèrement ou restant stationnaire dans la dépression et augmentant assez sensiblement à chaque retour de la prospérité, le salaire s'est progressivement élevé depuis le milieu du XIXe siècle, présentant un mouvement de longue durée nettement orienté vers la hausse.

Les hausses cycliques du salaire ne sont pas seulement plus accentuées que les baisses. Elles ont aussi une durée plus longue. La chute du salaire ne s'observe le plus souvent qu'un certain temps après celle des prix. Son relèvement au contraire s'effectue parfois avant la fin de la dépression devançant celui des prix.

Si les phases de dépression n'arrivent pas à avilir sérieusement le salaire, elles affectent gravement cependant le bien-être de la classe ouvrière. Elles l'atteignent en effet surtout par le chômage. C'est à cause du chômage, qui augmente beaucoup après la crise, que les périodes de dépression sont souvent des périodes de dure misère ouvrière. En même temps croît le paupérisme, le nombre de ceux qui font appel à la charité publique ou privée et souvent aussi le nombre de crimes ou de délits. Au contraire pendant la prospérité les statistiques du chômage, du paupérisme, de la criminalité révèlent des fluctuations cycliques en sens inverse.

De même que se manifeste un rythme de la misère existe aussi

un rythme de l'action collective ouvrière. Les grèves ont tendance à se multiplier en période de hausse des prix où l'ouvrier réclame sa part du bénéfice dû à l'amélioration des conjonctures. Elles sont moins nombreuses en période de dépression. En outre, leur caractère se modifie. Ce sont pendant la dépression des grèves non plus offensives mais défensives : elles ont pour but la résistance à l'abaissement du salaire.

§ 3. — *Le rythme du coût de production.*

Ce qui vient d'être dit de l'intérêt et du salaire explique déjà l'existence d'un rythme du coût. Si salaire et intérêt s'élèvent dans la prospérité, déclinent dans la dépression, il en résulte, — toutes choses restant égales, — que le coût de production croît dans les années de hausse des prix, diminue dans les années de baisse des prix. Or un second facteur vient ajouter son action à celle du rythme de l'intérêt et du salaire pour déterminer une accentuation du rythme du coût de production. C'est le rythme de la productivité.

Durant la prospérité on assiste à un fléchissement de la productivité. L'entrepreneur, afin de bénéficier de la hausse des prix de vente, vise avant tout à augmenter la production totale. Pour atteindre cette fin il se résigne facilement à la réduction de la productivité. Il utilise tout le matériel disponible jusqu'au plus défectueux. Il embauche tous les ouvriers qu'il trouve jusqu'aux moins capables. Les augmentations considérables de personnel font en outre jouer la loi des rendements décroissants. La production moyenne par tête d'ouvrier diminue. — Pendant la dépression, la chute des prix de vente oblige au contraire l'entrepreneur aux plus grands efforts en vue du relèvement de la productivité. Matériel démodé et personnel inexpert sont écartés de l'œuvre productrice. En même temps sont introduits bien des perfectionnements techniques tendant à l'accroissement du rendement.

De là une double action dans le même sens sur le coût de production. Durant la prospérité, salaire et intérêt augmentent. En outre, fléchissent les rendements. Double raison pour que monte le prix de revient. Durant la dépression, salaire et intérêt baissent ou demeurent stationnaires. Les rendements se relèvent. Le coût de production par suite se réduit très sensiblement.

Le rythme du coût présente cependant moins d'ampleur que

celui du prix des marchandises. Aussi le profit qui est la différence entre ces deux grandeurs demeure-t-il très élevé pendant la prospérité et très amoindri pendant la dépression.

* * *

Malgré la multiplicité des mouvements rythmiques déjà observés, nous ne sommes pas jusqu'ici sortis du domaine des prix. Prix des marchandises, prix des services producteurs, prix de revient, c'est toujours de prix qu'il s'est agi. Mais les caractéristiques des divers rythmes semblent montrer que c'est le prix des marchandises qui commande aux autres prix. Ses oscillations entraînent des oscillations moins accentuées du salaire, de l'intérêt, du coût de production et par suite, au contraire, des fluctuations plus intenses des profits.

Il faut maintenant, pour poursuivre notre enquête, aborder un ordre de faits différents, celui de la production et des échanges, celui de l'activité industrielle et commerciale.

§ 4. — *Le rythme d'ensemble de la production.*

On manque de statistiques sur les variations de l'ensemble de la production [1]. Des données numériques nous sont fournies au contraire sur les mouvements des échanges et aussi sur ceux de la production dans des industries particulières. Force nous est donc pour les fluctuations d'ensemble de nous en tenir surtout à celles des échanges, qu'on considérera comme grossièrement symptomatiques de celles de l'activité productrice. On examinera ensuite les fluctuations de la production dans certaines industries particulières.

Que l'ensemble de la production augmente grandement dans la prospérité et diminue ou reste stationnaire dans la dépression, c'est ce qu'on peut induire du rythme de ce grand facteur de la production qu'est le travail, du rythme du chômage dont il a été déjà question. La même conclusion peut être tirée du rythme de cet autre facteur de la production qu'est le capital ou tout au moins de ce qu'on en connaît, du rythme du capital-argent des sociétés par actions qui durant la prospérité grossit, et parfois dans d'énormes proportions grâce à des émissions multipliées de

1. Voir cependant E.-E. Day, An index of the physical volume of production (*Review of economic statistics*, octobre à décembre 1920).

valeurs industrielles et demeure stationnaire durant les années de dépression.

Mêmes constatations pour les échanges. S'agit-il de la circulation en nature, de la circulation des marchandises ? On voit les quantités transportées par voies ferrées croître considérablement pendant la prospérité. La dépression au contraire est une période sinon de diminution, du moins de stagnation du trafic. De même, le commerce avec l'étranger augmente grandement pendant la prospérité non seulement quant à sa valeur totale, laquelle est influencée par la hausse des prix, mais aussi quant au poids total des marchandises importées et exportées. Dans la dépression l'accroissement cesse ou finit par se ralentir.

S'agit-il de la circulation en valeur, de la circulation des moyens de paiement, de la circulation métallique et fiduciaire ? Le rythme de cette circulation est l'un de ceux qui ont été découverts les premiers par les économistes. Il est encore l'un des plus connus et demeure l'un des meilleurs indices de l'état économique général. Pendant la prospérité s'amplifie la circulation métallique à la suite d'incessants appels aux banques, diminue donc l'encaisse des banques, se gonfle leur portefeuille, croît le total des sommes compensées dans les Chambres de compensation, s'élève le taux de l'escompte. Pendant la dépression, ce sont les signes du ralentissement de l'activité industrielle. La monnaie métallique inutilisée rentre dans les banques. Quant aux sommes compensées, à la valeur totale des effets escomptés, à l'importance du portefeuille, elles diminuent : mais la diminution est moindre que l'accroissement dans la prospérité.

§ 5. — *Le rythme de l'outillage industriel.*

Après le rythme de l'ensemble de la production et des échanges, il convient de soumettre à l'observation, comme on l'a fait pour les prix, les variations dans la production des diverses catégories de marchandises.

Pour les matières premières, fonte, charbon, c'est un rythme qui rappelle celui de l'ensemble de la production. Très forte augmentation dans la prospérité Décroissance légère ou simplement ralentissement de la progression durant les années de dépression.

Mais quand on arrive à l'outillage industriel ou, si on préfère cette expression, aux capitaux fixes, on se trouve en présence de

certaines particularités très caractéristiques. Les statistiques dont on dispose concernent non pas la production annuelle mais l'accroissement annuel de l'outillage terminé, entré en exploitation ou prêt à y entrer. On peut connaître ainsi le nombre de machines à vapeur nouvelles mises en service chaque année dans les diverses industries ou mieux leur puissance totale en chevaux-vapeur, le nombre de locomotives et de wagons qui viennent chaque année s'ajouter au matériel roulant sur les voies ferrées, l'accroissement annuel des constructions maritimes. Pour l'outillage autre que les machines à vapeur dans les industries de transformation, on peut consulter des statistiques privées relatives à l'accroissement annuel des broches de coton dans le monde.

Or l'observation attentive de ces statistiques fait découvrir qu'il existe bien un rythme dans l'accroissement de l'outillage en service dans l'industrie, mais qu'il n'y a pas coïncidence de dates entre ce rythme et celui des prix ou de l'ensemble de la production.

On constate bien l'alternance de groupes d'années de gros accroissement de l'outillage avec des années de faible accroissement. Pendant certaines périodes, la puissance totale des nouvelles machines à vapeur mises en service, le nombre de nouvelles broches de coton, de nouvelles locomotives, de nouveaux wagons, de nouveaux navires est très considérable. L'activité des industries productrices de ce matériel est donc extrêmement intensifiée. Puis viennent des périodes où les quantités nouvelles de chevaux-vapeur, broches de coton, locomotives, wagons, navires descendent à des chiffres très réduits, preuve de graves chômages dans les industries productrices de matériel.

Mais ces périodes alternées commencent et se terminent notablement après le début et la fin des périodes de prospérité et de dépression. Ce n'est pas dès les premiers temps de la prospérité que les nouvelles machines à vapeur, les nouvelles broches de coton, le nouveau matériel de chemin de fer commencent d'arriver en masse. C'est un an, deux ans, trois ans, c'est peut-on dire en moyenne deux ans plus tard. C'est lorsque la prospérité a déjà duré un assez long temps. C'est dans les derniers temps de la prospérité.

De même ce n'est pas aussitôt après la crise, dès le début de la dépression que les chiffres fléchissent. Malgré la crise, malgré

la dépression, les livraisons et la mise en service de nouveau matériel continuent de rester très importantes pendant deux ans encore environ pour ne commencer de décliner que dans les derniers temps de la dépression.

Cependant lorsque précédemment on a étudié le rythme du capital-argent employé dans l'industrie on a constaté que l'augmentation de ce capital prenait de fortes proportions dès le début de la prospérité pour commencer de diminuer dès le début de la dépression. Or le rythme de l'outillage industriel, des capitaux en nature ne doit-il pas coïncider exactement avec celui du capital-argent ? N'est-ce pas principalement pour acheter de nouveaux métiers, de nouvelles machines qu'on procède à ces nombreuses émissions de valeurs industrielles qui sont une des caractéristiques de la prospérité ? Pourquoi donc ce retard de deux ans en moyenne des mouvements de l'un des rythmes sur ceux de l'autre ?

Pour l'outillage des chemins de fer en particulier on a quelques informations sur les commandes annuelles de matériel roulant. Or on observe que les commandes deviennent plus abondantes dès le début de la prospérité et commencent à se raréfier dès les premiers temps de la dépression. Pourquoi donc n'en est-il pas de même du matériel mis en service ? Pourquoi le retard de 1, 2 ou 3 ans du rythme du matériel en service sur celui des commandes ?

La réponse s'impose d'elle-même. C'est à cause du temps nécessaire à l'exécution des commandes, à la fabrication de l'outillage industriel. Il faut du temps pour l'achèvement des locomotives, des wagons et aussi pour celui des machines à vapeur, des métiers à filer, des machines-outils, des instruments de production de toutes espèces. Il faut du temps de même pour l'agrandissement des usines existantes ou la construction des bâtiments qui abriteront le nouveau matériel. C'est là une des caractéristiques importantes de la technique moderne de la production. Tandis qu'un temps assez court suffisait à la confection des outils dont on se contentait autrefois, la production moderne, la production capitaliste implique l'emploi d'un puissant outillage. Et un long temps est nécessaire à sa fabrication. Des mois et des années s'écoulent avant que les matières brutes, minerai de fer, minerai de cuivre, charbon, bois, après avoir subi des trans-

formations successives, puissent comme machines achevées et installées rendre les services qu'on en attend.

Les discordances constatées s'expliquent ainsi parfaitement. Dès que s'ouvre la période de prospérité, les émissions de valeurs industrielles augmentent, le capital-argent des entreprises grandit, les commandes se multiplient. Dès le même moment aussi commence la période d'activité pour les industries productrices d'outillage, la période d'entrée en construction, de mise en chantier de quantités considérables d'outillage, la période de décroissance du chômage pour le personnel employé. La production *en cours* de capitaux fixes grandit dès le début de la prospérité. Mais les livraisons de tout ce matériel nouveau ne prennent de fortes proportions que beaucoup plus tard, dans les dernières années de la prospérité. De même, dès que la crise a éclaté, dès qu'on s'engage dans la phase de la dépression se ralentissent les émissions industrielles et les commandes, et en même temps diminue l'activité des industries productrices d'outillage, s'aggrave le chômage de leur personnel. La production *en cours* de matériel industriel fléchit aussitôt après la crise. Mais on achève cependant les machines en voie de fabrication, on termine les usines, les installations en voie de construction. Les livraisons demeurent très importantes pendant une bonne partie de la dépression. C'est seulement dans les dernières années de cette période que décroît la quantité de matériel nouveau mis en service.

Le synchronisme existe entre le rythme de la production *en cours* de matériel industriel et celui de l'ensemble de la production et des prix. Le retard n'existe que pour le rythme du matériel terminé, livré et entrant en fonctionnement. Mais ce retard constitue un fait du plus haut intérêt et qu'il faut retenir.

*
* *

Après l'étude du rythme de la fabrication dans les industries productrices d'outillage devrait venir celle du rythme de la production dans les industries de biens de consommation. Mais les statistiques directes sur cette production font en général défaut. On doit le plus souvent se borner à des présomptions basées sur des raisonnements un peu compliqués. Aussi paraît-il inutile de les exposer ici.

III. — Essai d'explication des oscillations rythmiques.

La vie économique, sous ses aspects les plus variés, nous est ainsi apparue comme obéissant à cette grande loi des fluctuations rythmiques dont de nouvelles et multiples applications pourraient être jointes à celles qui ont été signalées dans les pages précédentes. La revue très rapide à laquelle on vient de procéder des principaux phénomènes entraînés dans les oscillations cycliques impose la conviction qu'un lien certain existe entre toutes ces oscillations, qu'elles se commandent mutuellement ou subissent des impulsions communes. Quelle est donc l'explication des mouvements rythmiques observés ?

Mais avant de tenter cette explication, il convient de faire trois observations qui serviront de directives dans la recherche. On doit se rendre compte : 1° de ce qui exactement a besoin d'être expliqué ; 2° de certaines conditions auxquelles l'explication doit satisfaire pour être valable ; 3° de la direction dans laquelle l'explication peut être cherchée.

1° Ce dont il s'agit de rendre compte, ce n'est évidemment pas du fait même qu'il y ait des oscillations. Le mouvement est la règle de la vie économique telle qu'elle s'offre à nos yeux. Le déséquilibre est constant. Sans doute la science nous a appris à discerner l'action de tendances au retour à l'équilibre. Mais cette action toujours présente est aussi toujours impuissante à ramener ou à maintenir un équilibre parfait. Il n'est donc pas étonnant que des oscillations aient lieu et que l'impulsion des forces qui poussent au retour de l'équilibre aboutissent souvent à des oscillations en sens contraire. Ce qui est remarquable, ce qu'il faut expliquer, c'est l'assez grande durée et l'assez grande régularité des variations cycliques, ce sont ces phases assez amples et pas trop inégales. C'est par ce double trait que nos oscillations rythmiques se distinguent à la fois des courtes fluctuations qui agitent perpétuellement la vie économique et des variations de longue durée qui l'orientent pendant plusieurs dizaines d'années dans une direction déterminée. Sans atteindre la durée des secondes, elles sont beaucoup plus longues que les premières. Et elles offrent une moindre irrégularité dans leur balancement alterné que les unes et que les autres. C'est de la même manière que le problème du flux et du reflux est un problème très

différent de celui du continuel mouvement des vagues ainsi que de celui de la lutte entre l'Océan et la terre qui modifie peu à peu leur étendue respective.

2° Si l'explication doit porter sur les deux traits qui viennent d'être rappelés, elle doit faire appel à l'action de facteurs de survenance relativement récente, puisque ni l'assez grande durée, ni l'assez grande régularité des oscillations, ni les cycles, ni les crises périodiques, n'existaient avant le XIXe siècle. Sans doute des crises ont eu lieu auparavant ; certains mouvements rythmiques ont pu être constatés par accident. Mais la périodicité du phénomène, la répétition de variations alternées assez amples, sont des phénomènes nouveaux. Leurs causes doivent consister également en des phénomènes nouveaux apparus ou ayant pris une suffisante importance à des dates voisines.

3° Quant à la direction dans laquelle l'explication doit être cherchée, il semble, puisqu'il s'agit de fluctuations des prix, de crises de surproduction, qu'il faut commencer par essayer d'appliquer à notre matière les lois ordinaires de la valeur, les rapports que la science a su reconnaître entre la production et les prix, afin de voir si, à la lumière de ces lois, s'éclairent et se coordonnent les faits tels qu'on les a observés.

*
* *

Or, si on suit la méthode qui vient d'être indiquée, si on confronte les mouvements rythmiques de la production et des prix, il semble impossible au premier abord d'expliquer les fluctuations des prix par celles de la production. On se trouve immédiatement en présence d'une énigme, de l'énigme qui fait toute la difficulté de notre sujet.

Depuis longtemps, en effet, depuis qu'a été dégagée, même sous sa forme élémentaire qui n'a plus cours dans la science, la vieille loi de l'offre et de la demande, on sait que les variations de la production tendent à déterminer des variations en sens inverse des prix. L'augmentation des quantités produites est un facteur de fléchissement des prix. La décroissance de la production pousse à leur relèvement. Or, dans nos cycles économiques au contraire, les oscillations de la production et des prix s'effectuent dans le même sens. Pendant la prospérité, production et prix augmentent en même temps. Durant la dépression, alors que les prix baissent,

la production diminue, ou tout au moins elle reste stationnaire ou cesse de croître à la même allure qu'auparavant.

C'est seulement aux termes des phases alternées des cycles que la production peut rendre compte des variations des prix. A la fin de la prospérité on peut attribuer la chute des prix et la crise à l'excès de production. Dans les derniers temps de la dépression, on peut imputer le relèvement des prix à l'insuffisance de la production.

Mais c'est pendant tout le cours de la prospérité qui précède la crise que l'augmentation énorme de la production devrait déprimer les prix. Or, ils montent durant plusieurs années. De même c'est pendant tout le cours de la dépression que la stagnation industrielle, que la raréfaction relative des marchandises devrait entraîner l'ascension des prix. Or ils continuent de fléchir.

Les mouvements de la production générale expliquent donc seulement ce qui s'effectue à deux instants des cycles, aux instants où les mouvements des prix changent d'orientation, lorsque les prix déclinent soudain après avoir longtemps progressé ou se relèvent après avoir longtemps reculé. Mais ils ne projettent aucune clarté sur le maintien de la baisse ou de la hausse pendant plusieurs années, sur l'assez longue durée des oscillations alternées. Bien au contraire! Ils rendent cette durée plus difficile à concevoir. Pourquoi l'assez longue durée des variations cycliques? Telle est la question essentielle à laquelle il faut répondre, a-t-il été indiqué plus haut. La question devient maintenant plus embarrassante. Pourquoi la durée de la hausse des prix pendant plusieurs années, alors surtout que la production ne cesse de croître dans le même temps? Pourquoi la durée de la baisse alors que la production a diminué ou a cessé de grossir?

Faut-il admettre que le rythme de la production étant impuissant à rendre compte de l'ensemble du mouvement rythmique des prix, c'est du côté de la demande qu'il faut chercher l'explication désirée?

Mais la demande ne porte pas en soi de raisons de variations rythmiques. Normalement elle devrait grandir lentement. Son allure de longue durée consiste en une constante et lente ascension par suite des accroissements de la population et du pouvoir d'achat des individus.

En fait cependant elle subit sans conteste des fluctuations

cycliques. Le rythme des revenus qu'on a observé implique évidemment un rythme de la demande. La progression des profits, des salaires, de l'intérêt durant la prospérité a pour conséquence certaine une amplification du pouvoir d'achat et de la demande. Le déclin des revenus durant la dépression entraîne la restriction du pouvoir d'achat et de la demande. Le rythme des revenus détermine donc un rythme de la demande. Mais à son tour ce rythme des revenus nous est apparu comme l'effet du rythme des prix des marchandises. Le rythme de la demande n'est donc que l'effet indirect du rythme des prix. Il n'en est pas la cause. Ce qu'il faut seulement admettre, — et on reviendra plus tard sur ce point, — c'est que l'effet réagit sur la cause et renforce son action. La hausse des revenus pendant la prospérité qui est une répercussion de la hausse des prix peut à son tour par l'augmentation du pouvoir d'achat qu'elle représente contribuer à une accentuation de l'ascension des prix. De même durant la dépression, la décroissance des revenus peut être une cause seconde, une cause d'accentuation de la chute des prix. Mais la cause première, la cause déterminante de tous les mouvements ainsi liés les uns aux autres, la force qui soutient tout le système des hauts prix et de ses effets durant la prospérité, qui maintient tout le système des bas prix et de ses conséquences durant la dépression reste encore à mettre en lumière.

*
* *

Si le rythme de l'ensemble de la production ne fournit pas la solution du problème, cette solution pourrait être trouvée dans les particularités qui caractérisent le rythme de la production de certaines catégories de produits, dans les particularités du rythme de l'outillage industriel qui ont été précédemment observées.

On a vu que si dès le début de la prospérité progressait et si dès le début de la dépression diminuait la fabrication de l'outillage industriel, les livraisons, les entrées en service de matériel nouveau ne se ressentaient de ces changements que plusieurs années plus tard. On a dégagé la raison de ce retard. Elle consiste dans un des traits essentiels de la technique moderne de la production, dans le long temps nécessaire à la fabrication de

l'outillage industriel. N'est-ce pas là que gît la clé de notre problème ?

Pendant la prospérité grossit la production. Cette augmentation porte surtout sur l'outillage, sur les capitaux fixes. C'est par la fabrication préalable d'un surplus d'outillage que doit débuter tout effort accru de production. Mais cette fabrication exige de longs délais. Pendant plusieurs années, par suite, en dépit d'une activité productrice intensifiée, le matériel terminé et livré, le nombre de machines à vapeur nouvelles, le nombre de métiers, de machines de toutes sortes, de locomotives, de wagons, de navires, d'installations, d'usines nouvelles reste très faible. Ce qui grandit, c'est la production *en cours*, ce sont les biens *espérés*. Ce ne sont pas encore les biens achevés, les machines en place. Les quantités livrées demeurant très restreintes, les prix ne fléchissent pas. L'énorme production en voie de réalisation n'arrive pas à déprimer les prix parce qu'elle n'atteint pas le stade final où elle pourrait agir sur les prix, le stade où les biens sont achevés et prêts à servir. La hausse des prix peut se maintenir malgré une vive recrudescence de l'activité industrielle.

Durant la dépression, ce sont des phénomènes inverses. La production se ralentit ou demeure stationnaire. Ce qui diminue nettement et fortement, c'est le labeur consacré à la fabrication de capitaux fixes, de matériel de toute espèce. Mais le long temps qu'exige la construction de l'outillage moderne exerce à nouveau son action. Toutes les machines, toutes les installations antérieurement commandées et qui étaient en cours d'exécution lorsque la crise a éclaté continuent d'être livrées en abondance. Partant les prix restent avilis et la baisse s'accentue. On ne reçoit plus guère de commandes nouvelles. On n'entreprend plus guère la construction de matériel nouveau. Et c'est pourquoi l'ensemble de la production, l'ensemble du travail industriel diminue. Mais on achève l'énorme quantité de machines, de métiers, de navires qui sont en chantier. On termine les usines en voie d'édification. Les livraisons se maintiennent considérables. Et c'est pourquoi les prix continuent de fléchir.

Les prix peuvent ainsi avoir une orientation contraire à celle qui semblerait devoir résulter du volume de la production. C'est parce qu'ils dépendent des quantités de biens finis susceptibles de rendre les services auxquels ils sont destinés. C'est parce qu'ils

obéissent au rythme des livraisons et non pas à celui de la production en cours. Or aujourd'hui, un long temps s'écoule entre le moment du début de la fabrication de l'outillage et celui de son achèvement. Par suite les prix peuvent hausser pendant plusieurs années malgré l'accroissement de la production en cours et à cause des faibles livraisons. Ils peuvent baisser pendant plusieurs années malgré la stagnation de la production en cours et à cause des fortes livraisons.

* * *

Les caractéristiques des modes modernes de production, l'importance de l'outillage industriel et le long temps nécessaire à sa fabrication expliquent donc l'antinomie qui paraissait exister entre le rythme de la production et celui des prix, montrent comment c'est bien malgré tout au rythme des quantités produites qu'obéit le rythme des prix. Mais les mêmes caractérisques de notre technique industrielle vont permettre aussi de rendre compte des mouvements alternés de la production, de la manière dont à leur tour ils obéissent au rythme des prix. On aura ainsi la théorie de tout le rythme de la vie économique, de cet ensemble de fluctuations rythmiques qui se commandent mutuellement et qui par leur action réciproque enchaînent les phases de dépression aux phases de prospérité, les phases de prospérité aux phases de dépression, déterminant la répétition indéfinie des cycles économiques.

A tous les instants des cycles se manifeste un déséquilibre entre la production et les besoins. Partons donc de l'un quelconque de ces instants, de la fin de la dépression par exemple, du début de la prospérité.

A ce moment la production est faible, trop faible pour les besoins. Les prix commencent de monter. La hausse des prix des marchandises va par répercussion déterminer celle des prix des services producteurs, l'augmentation du taux des revenus, salaire, intérêt, profit. Par suite le coût aussi croîtra. Mais comme il s'élèvera moins que le prix, le profit restera très élevé.

Mais si la hausse des prix résulte d'un déséquilibre entre la production et les besoins, dès qu'elle se manifeste entre en jeu le mécanisme bien connu des réactions qui tendent au retour à l'équilibre. La hausse des prix entraînant celle des profits pousse

à une augmentation de la production, laquelle tendra à rétablir l'équilibre et à rabaisser les prix.

Mais dans l'industrie moderne qui fait usage d'un outillage puissant et long à construire, l'effort pour revenir à l'équilibre va demeurer longtemps impuissant et dépassera ensuite le but aboutissant à une rupture de l'équilibre en sens contraire. Ainsi va se prolonger la durée de la prospérité et se préparer la surproduction qui conduira à la crise.

La production sous l'influence des prix et des profits élevés s'amplifie, en effet, pendant la prospérité. Mais c'est à la fabrication du surplus d'outillage nécessaire qu'on travaille surtout. Comme des années doivent s'écouler avant que cet outillage soit achevé et prêt à fonctionner, prix et profits demeurent en hausse, et cette hausse incite sans cesse à de nouvelles commandes, à la mise en chantier de nouvelles machines, à la construction de nouvelles usines Il arrive un moment où l'outillage déjà commandé serait plus que suffisant pour la satisfaction future du besoin, pour la satisfaction du besoin au jour où il sera achevé. Mais ce jour n'est pas encore atteint. L'outillage n'étant pas encore terminé, son action sur les prix ne se manifeste pas. Le besoin est actuellement insatisfait. Les hauts profits qui persistent, trompent les entrepreneurs, masquent l'excès de satisfaction du besoin qui existe déjà virtuellement, les poussent à de nouvelles commandes, à de nouvelles constructions, malgré la masse de celles qui sont déjà en voie d'exécution. La période d'activité productrice accrue dure plusieurs années. Et bien que non encore visibles, s'accumulent les facteurs d'une surabondance de production.

Mais, au bout d'un certain temps, les grosses quantités de capitaux fixes mis en construction pendant la prospérité commencent d'être terminés et entrent peu à peu en service. L'insatisfaction des besoins qui avait maintenu tout l'édifice des hauts prix s'atténue. Les livraisons d'outillage se font cependant chaque jour plus nombreuses. La pénurie fait place à la pléthore. Les prix fléchissent puis s'effondrent. La crise éclate avec ses multiples répercussions.

La crise est donc une crise de surproduction. Et la formidable puissance de l'outillage moderne va aggraver son intensité, engorger les marchés. C'est cette grande capacité productrice de l'outillage que l'on dénonce le plus souvent lorsqu'on attribue

les crises au machinisme. Mais on voit par ce qui vient d'être dit que la cause profonde des cycles et des crises tient à une autre caractéristique de notre technique industrielle. C'est la longueur du procès de production capitaliste, c'est le long temps qui s'écoule entre le moment où le procès commence et celui où il se termine, qui abuse les entrepreneurs, qui incite à de nouvelles commandes, alors que les anciennes dont l'exécution est en cours sont déjà excessives. C'est la lenteur de la production à s'adapter aux besoins qui est responsable de la préparation et de la survenance des crises. Et c'est seulement à la minute même de la crise, lorsque ses conditions sont déjà réalisées, qu'agit la seconde caractéristique de notre technique industrielle, celle à laquelle on pense le plus fréquemment, la capacité d'une production rapide et abondante. C'est au terme de la prospérité, lorsque toute la masse des capitaux fixes antérieurement commandés commençe d'être livrée, entre en activité, qu'exerce son action le grand accroissement de productivité dû au machinisme.

Dans les années qui suivent la crise, les mêmes caractéristiques de notre technique industrielle qui avaient précédemment prolongé la durée de la prospérité et préparé la surproduction vont prolonger la durée de la dépression et préparer une sous-production qui ramènera la prospérité.

La rupture d'équilibre qui, au début de la prospérité tenait à l'insuffisance de la production, tient au début de la dépression à l'excès des produits. Mais la baisse des prix qui survient, déterminant la réduction profonde des profits, doit pousser à une restriction de la production, laquelle devrait tendre au rétablissement de l'équilibre.

Effectivement la production diminue. Les commandes nouvelles se ralentissent. Mais le long temps qu'exige la fabrication de l'outillage continue d'exercer ses effets. Lorsque la dépression commence, de très grandes quantités de matériel commandées pendant la prospérité sont encore en voie d'exécution. On les achève. Et les livraisons demeurent très abondantes, maintenant l'avilissement des prix, empêchant de retour à l'équilibre pendant plusieurs années [1].

1. Cf. les phrases suivantes dans divers *Rapports de la Commission des valeurs de douane* et dont je souligne certains mots :

« Les nombreuses filatures *commencées pendant la période de prospérité* se

En même temps se prépare l'insatisfaction future des besoins, la sous-production, la rupture d'équilibre en sens contraire qui fera revenir à la prospérité. Au bout d'un certain temps, on pourrait, en pleine dépression, entreprendre la fabrication de nouveaux capitaux fixes. Si leur construction était commencée alors, ils seraient terminés et prêts à servir au jour encore lointain où les prix se relèveront. Mais tant que les prix restent en baisse on n'ose guère se hasarder à de nouvelles commandes. La chute des profits qui persiste trompe à nouveau les entrepreneurs. Elle masque l'insatisfaction future des besoins qui se prépare. Elle ne laisse apparaître que leur situation actuelle. Elle arrête les velléités de commandes nombreuses.

Mais au bout de quelque temps, lorsque les livraisons d'outillage sont à leur tour sensiblement diminuées, on constate que l'on manque des moyens nécessaires pour satisfaire les besoins. Les commandes reprennent. Mais comme il faut du temps pour leur fabrication, une ère de prix élevés, une période de prospérité va se rouvrir.

Un nouveau cycle va ainsi commencer. La dépression ramène à la prospérité comme la prospérité conduit à la crise. Dans chacune des phases du cycle, le long temps nécessaire à la fabrication de l'outillage prolonge la durée des mouvements, prépare l'arrivée de la phase contraire, enchaîne les cycles les uns aux autres en un rythme sans cesse renouvelé.

*
* *

On a parlé ci-dessus de besoins et d'une production tantôt excessive, tantôt insuffisante, pour la satisfaction des besoins. Que faut-il entendre par ces expressions ? Les besoins sont en soi infinis. Il ne saurait y avoir à la lettre de production dépassant les besoins. Ce qu'on a voulu viser, c'est, au moment de la crise et pendant la dépression, une production trop considérable pour que les prix ne fléchissent pas. Pendant la prospérité, c'est une production trop faible pour que les prix ne montent pas, pour que les prix puissent se maintenir aussi élevés qu'auparavant.

mettaient en marche » après la crise ; « d'autres, *à peine sorties de terre*, menaçaient de *prolonger* la période de surproduction. » (*Annales du Commerce extérieur*, 1909, p. 347.)

« Par suite du *mouvement précédemment donné*, le nombre des broches anglaises s'est encore accru. » (*Ibid.* 1910, p. 321.)

« Le moment où ces broches *arrivant à produire* jetteraient sur le marché plus de fils serait... l'instant où il en faudrait le moins. » (*Ibid.*, 1908, p. 307.)

Quels sont, d'autre part, les besoins dont il s'agit? Quelle est la production qui est tour à tour déficitaire et surabondante? Ce sont les besoins du consommateur qui sont le but dernier de toute l'activité économique. Ce sont les biens de consommation vendus au détail qui les satisfont. Mais, avant d'arriver à ce dernier stade, les marchandises passent par des stades antérieurs. En remontant dans le procès de production, on trouve les produits mi-ouvrés, les matières premières, les machines, les matières servant à confectionner ces machines et ainsi de suite. Quels sont parmi ces biens successifs ceux qui apparaissent tantôt insuffisants et tantôt excessifs de manière que leurs prix soient les prix moteurs des fluctuations périodiques et donnent l'impulsion aux prix des autres biens?

Nos documents ne permettent pas de répondre avec certitude à cette question. Aussi se contentera-t-on d'indiquer ici que l'explication proposée se concilie avec plusieurs des réponses qui pourraient être faites. Il n'est pas indispensable et il est peu probable qu'il s'agisse des biens prêts à être livrés aux consommateurs. Les prix de détail obéissent beaucoup moins nettement aux oscillations rythmiques que les prix de gros, que les prix par suite de biens d'un stade antérieur. Ainsi qu'il a été déjà indiqué, la demande n'a pas en soi des raisons d'être rythmique. Elle est lentement ascendante. Il est possible que la quantité de biens prêts à être livrés à la consommation de détail présente la même allure, soit constamment et modérément ascendante. Les prix de ces biens échapperaient alors en principe aux mouvements rythmiques. Mais ce seraient les biens d'un stade antérieur dont la fabrication serait tantôt trop considérable et tantôt trop réduite, déterminant ainsi un rythme de leurs prix et aussi par répercussion un rythme semblable des prix des produits qui sont nécessaire à leur fabrication.

Il se peut même que ce soient les capitaux fixes finis qui soient les moteurs des variations rythmiques générales. Voici alors quel serait l'aspect des choses. Le besoin d'outillage conserverait en principe la même allure, serait en voie d'augmentation lente et continue comme conséquence d'un mouvement parallèle de la demande de biens de consommation. Mais, pour les raisons indiquées, la production de cet outillage n'arriverait pas à s'adapter exactement au besoin. La rupture une fois survenue, — et il n'est

pas possible qu'à un moment donné elle ne survienne pas, — entre la quantité d'outillage et le besoin, l'effort d'adaptation entraînerait des phases alternées où le matériel terminé et livré serait tantôt en quantité insuffisante et tantôt en quantité excessive. Le besoin de matériel dans nos sociétés modernes, au lieu d'être satisfait d'une manière égale, ne le serait que par saccades dans des proportions tour à tour trop fortes et trop faibles.

Qu'elle corresponde ainsi à une allure assez régulière ou qu'au contraire elle soit due à des fluctuations également rythmiques de certains biens de consommation, il est sûr, en tout cas, que la production des capitaux fixes se fait rythmiquement. Les oscillations de leur fabrication et de leurs prix se prolongent en oscillations semblables des matières entrant dans leur fabrication. C'est pourquoi les prix des métaux, matière essentielle, matière commune de tout notre matériel mécanique, présente des variations si accentuées qui en font un des meilleurs indices du mouvement cyclique général.

* * *

Il a été déclaré au début de cet essai d'explication que ce dont il fallait rendre compte, c'était non pas de l'existence même d'oscillations, mais de leur durée assez ample et de leur régularité relative. C'est bien à quoi répond l'explication proposée. Elle montre comment certaines des caractéristiques de notre technique de la production prolongent les mouvements de hausse et de baisse en des périodes assez longues de prospérité et de dépression et font sortir de chacune d'elles la phase antagoniste.

Mais il faut ajouter qu'à côté des causes essentielles mises en relief, des causes secondes, suscitées par l'influence des premières, viennent joindre leur action aux leurs pour prolonger encore et intensifier les mouvements rythmiques.

On a admis jusqu'ici qu'à la base la demande de la consommation demeurait constante ou plutôt conservait un mouvement d'augmentation modérée assez constant, et que c'étaient les fluctuations de la production de certaines marchandises qui déterminaient le rythme de leurs prix. On n'a fait intervenir la demande que pour expliquer les répercussions des prix et de la production des biens moteurs sur les biens, matières premières et autres, servant à leur fabrication.

On a déjà fait pressentir cependant que la demande de la consommation, elle aussi, devient rythmique comme conséquence même du rythme des prix. On a vu, en effet, comment ce rythme détermine le rythme des revenus, salaires, intérêt, profit. Le pouvoir d'achat de la nation, et par suite la demande, progressent donc pendant la prospérité et déclinent dans la dépression. De là résulte un triple effet :

1° Les variations des prix sont plus accentuées, puisqu'à l'action du rythme de la production s'ajoute celle du rythme de la demande ;

2° Elles sont généralisées. Même les marchandises dont la fabrication n'exige pas l'emploi d'un outillage long à construire et dont la production ni les prix n'ont donc de raison d'être rythmiques, participent souvent, sous l'influence de la demande, au rythme général. C'est ce qui peut être observé à certains égards pour le prix de denrées alimentaires telles que le blé ;

3° Le rythme de la demande tend vraisemblablement à prolonger la durée des phases alternées. Pendant la prospérité, par exemple, le besoin ne sera pas satisfait quand commenceront les premières livraisons d'outillage dont le défaut avait fait naître la prospérité. La demande ayant beaucoup augmenté dans l'intervalle, ces livraisons seront facilement absorbées et apparaîtront insuffisantes. Les prix ne déclineront que quand les livraisons se seront faites plus considérables, auront eu lieu pendant un certain temps, de manière que soit comblé non seulement le déficit primitif source de la prospérité, mais aussi le nouveau déficit dû à la progression de la demande. De même, mais inversement, pendant la dépression.

Déterminé ainsi par le rythme des prix, lui-même dû à celui de la production, le rythme de la demande réagit sur les causes qui l'ont fait apparaître et en amplifie les effets.

C'est ce qui est vrai aussi de ce qu'on peut appeler le rythme de la spéculation. Aidée du crédit, la spéculation, sur quoi on faisait tomber autrefois à tort toute la responsabilité des crises, contribue, il est vrai, fort souvent, à l'accentuation des mouvements alternés et par suite à l'aggravation de la crise. Pendant la prospérité, quand les prix sont orientés vers la hausse, la spéculation intensifie l'ascension des prix. Les ordres à livrer se multiplient et pour des dates de plus en plus reculées, faisant

sans cesse monter les prix. En même temps on abuse du crédit. Les émissions industrielles se succèdent, accroissant la mise en construction d'un énorme outillage industriel. Lorsque la crise survient, les prix tombent de plus haut, les livraisons de matériel restant à effectuer sont plus considérables. Nombre de sociétés peu solides, constituées pendant la fièvre productrice de la prospérité, s'effondrent en entraînant d'autres dans leur ruine. Durant la dépression, spéculation et crédit agissent en sens inverse. De peur d'une nouvelle baisse des prix, on évite tout approvisionnement à l'avance, on arrête toute commande. L'esprit d'entreprise s'éteint ou se ralentit.

Mais, comme le rythme de la demande, celui de la spéculation n'est qu'un facteur secondaire suscité par le rythme des prix et qui en aggrave les conséquences.

*
* *

On a enfin montré plus haut que les causes des phénomènes observés devaient être cherchées dans des faits relativement récents, puisque le rythme de la vie économique tel qu'il se déroule sous nos yeux est aussi de date relativement récente. L'explication proposée a effectivement mis en lumière des faits de cette nature. C'est depuis une centaine d'années que se succèdent crises périodiques et cycles économiques. C'est depuis une centaine d'années aussi que la technique industrielle a subi une révolution profonde par l'avènement du machinisme, par l'emploi d'instruments, d'installations longues à construire. Et c'est ce long temps nécessaire à la fabrication de l'outillage industriel qui nous a paru porter la responsabilité des oscillations rythmiques.

Auparavant, lorsqu'il était fait usage non pas d'instruments puissants, mais de simples outils, n'existaient pas les raisons d'amples mouvements cycliques. Quand la pénurie de marchandises se faisait sentir, on entreprenait directement leur fabrication sans passer par une longue période préalable de production des instruments nécessaires. Quand l'abondance se manifestait, on n'avait qu'à diminuer la fabrication pour que les livraisons diminuassent aussitôt. L'équilibre n'était sans doute jamais atteint. En fait il y avait souvent pénurie de marchandises. Mais c'étaient des pénuries irrégulières, ou des pénuries de

fort longue durée, de faibles et incessantes ou au contraire de très longues fluctuations autour de l'état d'équilibre. Ce n'étaient pas les mouvements rythmiques dont le XIXe siècle a commencé de nous donner le spectacle.

C'est l'apparition et la généralisation de la nouvelle technique industrielle qui a déterminé la survenance et la répétition des cycles économiques. Un long temps, désormais sépare le moment où on entreprend la fabrication de l'outillage et celui où il est terminé. Dans l'intervalle, les prix demeurent sous l'influence des quantités d'outillage terminé et sont peu impressionnés par les quantités en cours de fabrication. Les mouvements de hausse des prix deviennent d'amples périodes de prospérité, où l'afflux des commandes prépare la surproduction. Les mouvements de baisse s'amplifient en phases de dépression où les prix restent avilis sous l'afflux des livraisons et où se prépare la sous-production. Les oscillations irrégulières anciennes se transforment en un rythme allongé dont les phases successives se déterminent et se suscitent mutuellement en une chaîne sans fin.

ALBERT AFTALION.

LES SYNDICATS
(CARTELS ET TRUSTS)

Sommaire.

I. Les différentes espèces de syndicats. — II. Le cartel. — III. Les syndicats et le coût de production. — IV. Les prix sous un régime de syndicat. — V. Le « dumping ». — VI. Les syndicats et la production collective. — VII. Les syndicats et les ouvriers. — VIII. Les syndicats et l'État.

I. — Les différentes espèces de syndicats.

1. — Le régime de la coalition tend, dans le monde économique moderne, à prendre un développement toujours plus grand.

Lorsque le régime de guerre de la concurrence a déjà longuement fait sentir son action, chassant du marché un grand nombre des entreprises dont les prix de revient sont plus élevés, et concentrant une grande partie de la production dans des entreprises dont les dimensions se rapprochent des entreprises types (c'est-à-dire de celles qui vont jusqu'à la limite extrême des coûts décroissants), pour ces survivants de la sélection, le régime de la coalition peut être préférable à celui de la concurrence.

Telle est l'origine des syndicats ; elle n'est point, d'ailleurs, nécessairement liée à la protection douanière, comme on l'a pensé quelquefois, et ils ne tendent pas non plus nécessairement à constituer un monopole. Il y a eu des syndicats qui n'ont eu ni cette origine, ni cet objet, et il y en aura encore.

2. — Voici tout d'abord une très courte classification de ces organismes.

Les syndicats d'entrepreneurs, d'une certaine durée, qui ne sont ni momentanés ni occasionnels, peuvent être classés d'après le

degré de développement et de complexité de leur constitution économique.

a. *Cartels.* — Ils se bornent à établir entre les différentes entreprises certaines règles touchant la quantité à produire, les prix, la répartition des marchés. Chaque entrepreneur garde sa personnalité économique propre ; il s'approprie directement le profit, sans autre obligation que d'observer les règles établies entre les membres du syndicat. Parfois les cartels prennent une forme (*pools*) qui constitue un degré supérieur au précédent, par le fait de l'existence d'un organe central, qui non seulement surveille l'observation des conventions établies entre les différentes entreprises, mais qui concentre dans ses mains et qui organise d'une façon unitaire l'activité commerciale des entreprises associées.

b. *Trusts.* — C'est le stade le plus avancé. Ils réalisent la complète fusion des entreprises jusque-là dissociées et concurrentes. Aucune d'elles n'a plus son individualité économique, comme dans le cartel ; elles n'ont plus qu'une individualité technique. Il n'y a plus une association d'entreprises, mais une véritable entreprise collective.

Dans cette étude, nous nous occuperons surtout de la forme la plus avancée, les *trusts* ; nous ne parlerons des *cartels* que pour indiquer quelques-unes des différences caractéristiques qui les distinguent des *trusts*.

II. — Le cartel.

3. — Ce type de syndicat est sujet à de nombreuses causes de désagrégation. L'une des plus essentielles nous semble être celle-ci : certains des associés peuvent craindre que, le jour où le syndicat sera dissous, ils ne soient, à l'égard des autres associés, dans une situation complètement différente de celle où ils se trouvaient lors de sa constitution ; une partie de leur ancienne clientèle a pu être perdue, ou la réputation de l'entreprise a pu être diminuée, de sorte qu'il leur faudra reprendre la lutte contre leurs ex-associés dans des conditions plus désavantageuses qu'autrefois. De là il résulte, dans une certaine mesure, un état de guerre latente, même pendant la durée de la paix.

De plus, l'extension de quelques-unes des entreprises associées et l'apparition de concurrents nouveaux sont autant de causes de difficultés pour les *cartels*, qui ne réussissent à se maintenir qu'en

se soumettant à de continuelles transformations et à des revisions fréquentes de leurs statuts constitutifs.

Les formes les plus courantes des obligations réciproques que s'imposent les membres d'un cartel (et ces formes peuvent être multiples) sont les suivantes :

Fixation du prix de vente, ou mieux d'un prix minimum au-dessous duquel on ne peut pas descendre, tout en laissant à chacun la liberté des quantités à vendre ;

Répartition des marchés entre les membres du cartel.

4. — Afin de limiter la production, le cartel achète parfois quelques-unes des entreprises les moins puissantes à prix de revient élevé (nous en avons des exemples dans l'industrie minière allemande), afin de transférer à des entreprises produisant à des coûts plus bas leur participation à l'offre totale. Parfois (les syndicats métallurgiques français en sont un exemple) la disparition de certaines des entreprises résulte de l'emploi de la méthode des adjudications, celles-là étant achetées qui demandent les indemnités les plus faibles.

Le cartel allemand, au moins jusqu'à ces derniers temps, n'a pas dépassé cette forme embryonnaire de réorganisation des entreprises.

La crise de 1900, en effet, a montré que le cartel allemand était un organisme économique peu solide. S'inspirant des idées de la *Mittelstandpolitik*, il avait non seulement pour effet, mais pour but et pour devoir de protéger les petits industriels. Il constituait donc un organisme qui, — à la différence du *trust* américain, — tendait non pas à la disparition des entreprises dont le prix de revient était le plus élevé, à l'abaissement de ce prix et à la constitution d'entreprises aux dimensions les plus économiques, mais au contraire au maintien des entreprises à prix de revient élevé : il y avait là un véritable obstacle à l'abaissement du coût et à la constitution d'établissements aux dimensions les plus économiques. Le cartel assurait la survivance d'entreprises que la concurrence aurait fait disparaître et chargeait ainsi la production de dépenses inutiles.

Depuis la crise de 1900, le cartel allemand s'est rapproché du type du *trust* par la concentration et la fusion des entreprises.

III. — Les syndicats et le coût de production.

5. — Nous nous occuperons plus particulièrement des formes les

plus évoluées des syndicats, de celles qui, par la fusion et la réorganisation des entreprises, tendent à une réduction du coût de production. Il s'agit précisément des *trusts*. Cette réduction du coût se traduit-elle par une diminution de prix ou par une augmentation de profit ? C'est ce que nous examinerons ensuite.

On admet généralement, et nous l'avons déjà indiqué, que ces syndicats doivent leur origine aux droits protecteurs, aux tarifs différentiels, etc., et l'on admet généralement aussi qu'ils ont pour but d'obtenir un surprix et qu'ils essayent de réaliser les conditions du monopole. Nous ne nions pas que certains syndicats n'aient là leur origine ; mais nous ne pensons pas que *tous* les syndicats puissent s'expliquer ainsi. L'étude des *faits* nous amène à cette conclusion : s'il y a des syndicats dans l'Amérique protectionniste, il y en a aussi en Angleterre libre-échangiste ; il y a en Amérique des syndicats de produits non protégés ; il est né des syndicats dans des industries favorisées et dans des industries non favorisées par des tarifs différentiels.

De plus, nous nous refusons à admettre qu'il y ait quelque ressemblance entre un syndicat et un monopole. En général, un syndicat ne peut pratiquer des prix de monopole s'il n'existe déjà les conditions naturelles ou légales de constitution d'un monopole. La coalition, qui, en général, tend à réserver pour elle, autant qu'elle le peut, le marché intérieur, ne possède aucun moyen pour obtenir des prix qui dépassent le prix fixé par le niveau international, augmenté éventuellement du montant des droits protecteurs ; elle ne peut que tendre à le maintenir à ce niveau et à l'empêcher de descendre, malgré la réduction du coût de production, qui est, en principe, le but principal du syndicat. En réduisant le coût de production, d'un côté, et en empêchant la baisse des prix, de l'autre, le syndicat tend à augmenter les profits. Mais la persistance de ces profits n'est pas toujours facile, comme nous le verrons plus loin.

Ainsi, pour éviter de nous faire des idées erronées sur le phénomène économique du syndicat, faut-il commencer par l'étudier en dehors de l'influence de toute protection légale ou de tout tarif différentiel. Il est alors constitué essentiellement par ceci : la tendance à la réduction du coût de production par la recherche des dimensions les plus économiques des entreprises, et par l'établissement d'un lien, rattaché à une direction unique, entre des industries

connexes, qui ont entre elles des rapports *complémentaires* ou *instrumentaux*.

Nous employons ces deux expressions, un peu barbares, mais fort commodes par leur brièveté, pour exprimer ces deux idées : A et B sont des biens *complémentaires* quand ils sont tous deux nécessaires pour satisfaire à un besoin ou pour la production d'autres biens ; D, E, F,... sont des biens *instrumentaux*, d'ordre d'autant plus éloigné par rapport à C, quand D est nécessaire pour obtenir C, quand E est nécessaire pour obtenir D, et ainsi de suite.

Dans son ensemble, l'industrie n'est qu'un vaste réseau de fabrication de produits, dont un grand nombre sont reliés les uns aux autres par un rapport de *complémentarité* ou d'*instrumentalité*.

6. — Comment la fusion des entreprises peut-elle aboutir au coût de production le plus bas ?

Il faut distinguer suivant que cette fusion est un effet :

a. De la fusion d'entreprises qui fabriquent le même produit ;

b. De la fusion d'entreprises qui fabriquent des produits connexes.

a. Entreprises qui fabriquent le même produit. — Pour nous rendre compte de l'effet *a*, nous citerons quelques exemples schématiques.

Supposons (fig. 1) que sur le marché il y ait trois entreprises, 1, 2, 3, dont le niveau différent du coût de production est indiqué par les tirets gras sur le diagramme, et que l'entreprise 3, dont le coût de production est le plus bas, n'ait pas encore atteint la dimension la plus économique, de telle sorte que, si elle pouvait encore étendre sa production, elle pourrait produire toute la quantité *OM* à un coût unitaire *OH*, plus bas que le coût actuel *OK*. Il est évident que, si elle pouvait atteindre ce résultat *sans être obligée de baisser le prix de vente* (comme elle devrait certainement le faire si elle se proposait de chasser du marché les entreprises 1 et 2), elle augmenterait ses profits, — qui sont représentés actuellement par la surface couverte de traits horizontaux, — de toute la quantité représentée par la surface couverte de traits obliques, c'est-à-dire d'une quantité même plus grande — et qui pourrait être notablement plus grande — que ne le sont en ce moment les profits actuels des entreprises 1 et 2.

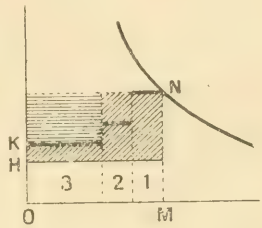

Fig. 1.

C'est sur ce fait technique, — qui est essentiellement une question de dimension d'entreprise, — que repose la possibilité d'un accord, d'une fusion des trois entreprises. Cette fusion, tout en amenant une réduction du coût de production, — et en maintenant le niveau actuel des prix, — laisse une telle marge de profit, qu'elle rend la fusion avantageuse aux trois entreprises. Cette fusion vaut mieux que la lutte, parce que les entreprises 1 et 2 risquent de succomber et d'être chassées du marché, et que l'entreprise 3 risque de ne pouvoir atteindre ce résultat qu'en diminuant considérablement ses profits, car elle devra abaisser le prix au-dessous du coût de l'entreprise 2.

Après la fusion des trois entreprises, on comprend comment, par le seul fait de la concentration de la production dans l'entreprise 3, les profits du syndicat peuvent augmenter assez pour que, tout en laissant dans l'inactivité les entreprises 2 et 1 (c'est un cas limite), on puisse distribuer un *suffisant* dividende au capital fixe investi dans ces dernières entreprises avec un gain non seulement pour le capital investi dans l'entreprise 3, mais aussi pour celui qui a été nécessaire pour en augmenter les dimensions [1].

7. — Voici un autre exemple schématique plus complexe (fig. 2 et 3).

Supposons que, comme résultat de la sélection d'un grand nombre d'organismes faibles, il soit resté sur le marché, en nombre limité, quelques entreprises très fortes, dont aucune n'a encore atteint la dimension la plus économique, c'est-à-dire que chacune pourrait arriver à une réduction du coût de production, si elle pouvait augmenter la quantité produite.

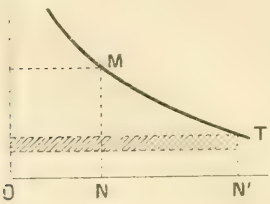

Fig. 2.

Soit deux entreprises, que nous supposons, pour plus de simplicité, dans des conditions identiques. Leur concurrence aura réduit leurs profits : soit M le point d'équilibre, en supposant que la quantité ON est produite par l'une et l'autre entreprise en quantités égales. Deux cas peuvent se présenter.

1. Nous faisons ici, et dans la suite, un fréquent usage des graphiques; pour les lecteurs qui se sont familiarisés avec ce mode d'expression, cela permet une plus grande précision et concision de langage.

L'axe horizontal représente des *quantités*, l'axe vertical des *prix*. La courbe représente une *courbe de demande*, définie clairement en disant (fig. 1) que, sur le marché considéré, la quantité OM trouve des acheteurs au prix MN.

α. Toutes deux, en augmentant leur production, peuvent arriver à une quantité totale ON', pour laquelle le coût de production est inférieur aux prix TN' auquel le marché intérieur peut l'absorber (fig. 2); alors, grâce à l'entente intervenue, les deux entreprises peuvent garder pour elles et se partager le profit représenté par la surface hachurée.

β. Les entreprises sont telles que, si chacune d'elles pouvait prendre la dimension la plus économique, la quantité produite par elles deux, au total, serait ON', au coût de production $N'H$ (fig. 3), c'est-à-dire supérieur à celui auquel le marché est disposé à absorber la quantité ON'. Il n'est donc pas possible, dans ces conditions, que les *deux* entreprises puissent être agrandies jusqu'à la limite des coûts décroissants. Dès lors, il n'y a qu'une alternative : la guerre ou la coalition. La guerre peut chasser du marché une des deux entreprises ; mais c'est là un résultat qui coûtera énormément, non seulement à l'entreprise qui succombera, mais aussi à celle qui triomphera. Celle-ci ne pourra chasser l'autre du marché qu'en réduisant le prix, à mesure que l'extension de l'entreprise réduit le coût. La coalition peut être possible et être avantageuse à toutes deux, quand il est possible d'exporter une partie du produit, *même au-dessous du coût*. Si, par exemple, en poussant la production jusqu'à la dimension la plus économique, avec réduction du coût de production jusqu'à $N'H$ (à l'origine le coût de production était égal au prix MN), il est possible de placer à l'étranger la quantité NN' ; ce seul fait, si certaines conditions quantitatives sont vérifiées, peut rendre la coalition possible, avec un accroissement des profits du syndicat, même si la quantité NN' doit être vendue à l'étranger à un prix $N'T$ inférieur au coût de production $N'H$ et si l'on doit faire porter la perte (surface et hachures obliques) sur la partie vendue sur le marché intérieur (surface et hachures verticales), de sorte que le profit du syndicat n'est pas égal à toute la réduction du coût de production, mais seulement à la quantité représentée par le rectangle en noir de la figure 3.

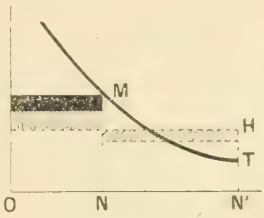

Fig. 3.

On comprend que, dans ces conditions, la coalition puisse être avantageuse aux deux entreprises et comment la circonstance qui la

rend possible, c'est l'exportation systématique au-dessous du coût (*dumping*), dont nous parlerons plus loin.

Remarquons, en attendant :

1° Pour avoir recours à l'exportation au-dessous du coût en relevant le prix de la quantité vendue dans le pays, il faut que les deux entreprises soient d'accord, parce que, si l'une avait recours au *dumping* et l'autre non, celle-ci, ne vendant pas à l'extérieur, augmenterait l'offre intérieure, et il en résulterait une diminution du prix, de sorte que le but du *trust* ne serait pas atteint.

2° Un droit d'importation, qui assure le marché intérieur à la production indigène, peut être une condition favorable pour rendre possible la pratique du *dumping* et, par conséquent, la naissance du syndicat, dans des conditions où cette pratique ne serait pas applicable, ni le syndicat possible.

Si, en effet, le niveau *M* du prix, — déterminé par la concurrence internationale, — sur le marché intérieur, ne permet pas une marge de profit après que la vente à l'intérieur a été augmentée d'un surcoût correspondant à l'exportation au-dessous du coût, le syndicat ne peut être constitué entre les deux entreprises : il ne peut être constitué que si elles peuvent se prévaloir d'un droit protecteur convenable et si elles réussissent à l'obtenir.

Un droit protecteur est souvent lui-même un stimulant à la constitution d'un syndicat afin de mieux tirer profit du droit de douane. Supposons (fig. 4) que le niveau du prix soit *O*, *Oa* la quantité consommée, *Ob* la quantité produite dans le pays, *ba* la quantité importée. Si on établit un droit protecteur *Od*, la production intérieure augmentera jusqu'à *dm*, et les entreprises les mieux organisées font un surprofit *Od*.

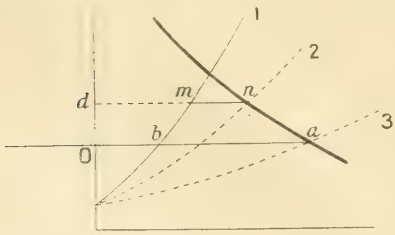

Fig. 4.

Ce fait peut pousser ces entreprises à augmenter la production, ou il peut pousser à la création d'autres entreprises du type des mieux organisées. Il y aura ainsi un abaissement des courbes des coûts. Si la production passe de 1 à 2, cela ne fait que supprimer toute importation (qui, par l'effet du droit, avait déjà été réduite à *mn*), et mettre le marché indigène à la dis-

position de la production nationale sans diminuer les surprofits qui proviennent du droit de douane. Mais, au delà de ce point 2, si la concurrence intérieure continue, — c'est-à-dire si l'extension de la production des entreprises les mieux organisées ou la constitution d'autres entreprises similaires continue, — alors les entreprises, les mieux organisées sont menacées dans leur surprofit, parce que, par le fait du maintien de la concurrence, le coût peut descendre même jusqu'à 3, parce que, avant le droit de douane, il y avait des types d'entreprises pour lesquelles le prix *O* était rémunérateur. Donc, si la production est représentée par 2, il pourra se constituer un syndicat pour empêcher la baisse au-dessous de 2, c'est-à-dire pour tirer profit du droit protecteur. C'est ce qui est arrivé en Italie, par exemple, pour le syndicat des sucriers, avant la guerre ; malgré l'impôt de fabrication, la production du sucre bénéficiait d'une certaine protection, parce que cet impôt était inférieur au droit de douane [1].

3° Cela nous explique l'influence que la protection douanière peut avoir sur la formation de certains syndicats, mais cela nous montre aussi qu'il peut y avoir, qu'il y a en fait, des syndicats en dehors de cette protection.

4° Enfin, lorsqu'on exporte au-dessous du coût, les consommateurs indigènes, quand il n'y a pas de droit protecteur, paient bien le

1. Il nous faut ajouter quelques explications au sujet de la figure 4.

Nous n'avons presque rien à dire sur les axes et la courbe de *demande*. L'autre courbe que nous avons représentée ascendante, d'en bas à gauche, à droite en haut, est celle d'*offre*. Elle dérive de la figure 5, dans laquelle les différentes entreprises sont disposées en ordre de coûts croissants, et dans laquelle les surfaces ombrées marquent les profits respectifs au prix de vente *O* (l'entreprise *marginale* n'ayant aucun profit). Dans la dynamique du marché, tandis que les entreprises les mieux organisées augmentent leur production ou qu'interviennent des entreprises nouvelles du type le plus avancé, les entreprises marginales sont chassées du marché, la courbe des coûts s'abaisse (de la position 1 de la figure 4 à la position 2, 3, etc.).

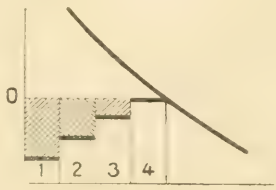

Fig. 5.

Quand le produit (fig. 4) n'est pas frappé de droit et que le niveau du prix est *O*, la quantité importée est *ba*, *Oa* étant la quantité consommée, *Ob* la quantité produite dans le pays. Si on établit un droit *Od* (et nous supposons, pour simplifier, que son incidence retombe tout entière sur le marché intérieur), le prix s'élève jusqu'à *n*, la quantité importée diminue et devient *mn*; la quantité produite dans le pays augmente et devient *dm*; les profits des entreprises les mieux organisées augmentent de *Od* par unité produite. Ces surprofits donnent précisément lieu au fait dynamique étudié dans le texte et qui peut être l'occasion de la naissance d'un syndicat.

produit, après la formation du syndicat, plus cher que ne le paient les marchés étrangers, mais ils ne le paient pas plus qu'ils ne le payeraient sans l'exportation au-dessous du coût. Par l'extension de consommation qu'il permet, on peut arriver à un abaissement du coût de production et à un profit : mais il n'entraîne pas une augmentation du prix à l'intérieur. Il peut même amener une diminution des prix à l'intérieur, quand, ne pouvant pas placer à l'étranger toute la quantité NN', ou ne le pouvant qu'avec une perte trop grande, il est plus avantageux au syndicat d'augmenter un peu la consommation intérieure en réduisant le prix. C'est ce que nous verrons mieux par la suite, quand nous résumerons synthétiquement, en les rapprochant rationnellement, les *faits* qui se réfèrent à la détermination du prix sous un régime de syndicat.

8. — Ces représentations schématiques du phénomène ont eu essentiellement pour but de montrer la relation de cause à effet qu'il y a, — indépendamment de toute politique protectionniste et d'avantage particulier quelconque à l'égard de certains syndicats en matière de coûts de transport, — entre le fait de la coalition et le fait de la recherche de la dimension la plus économique de l'entreprise pour arriver au coût de production le plus bas.

Nous devons ajouter maintenant que la diminution du coût de production par la fusion d'entreprises produisant le même produit dépend aussi de toute une autre série de causes, que nous avons dû nécessairement négliger dans une représentation schématique qui avait pour but de nous faire saisir la partie saillante du phénomène.

Parmi tout l'ensemble de ces causes, nous pouvons noter : la suppression ou la diminution des dépenses de guerre, si l'on peut s'exprimer ainsi, dont la plus importante est la *réclame* ; l'extension à d'autres entreprises de méthodes de fabrication plus efficaces ; la diminution des frais de transport, en servant la clientèle avec la production des établissements les plus voisins ; l'organisation, différente et plus économique en somme, de tout l'ensemble de l'entreprise.

9. — b. *Fusion d'entreprises qui fabriquent des produits connexes.*

La réduction du coût de production est efficace quand il s'agit d'entreprises qui fabriquent le même produit ; mais elle l'est peut-

être encore davantage quand il s'agit de la *réunion, en un tout complexe, d'entreprises qui ont entre elles des rapports de complémentarité et d'instrumentalité.*

La genèse de ces vastes groupements économiques, qui sont la forme la plus évoluée des syndicats, est claire si on tient compte de ces quelques considérations.

Tout d'abord, la constitution d'un syndicat entre entreprises similaires, si elle supprime dans une industrie les rivalités et si elle atténue les oscillations des quantités et des prix auxquels elle est soumise, n'empêche pas que son coût de production ne subisse tous les effets des perturbations qui résultent des oscillations de prix et des quantités produites dans les industries dont elle utilise les produits. Une certaine stabilité dans le coût de production est une condition si essentielle dans un syndicat entre industries similaires que l'on comprend pourquoi, pour y parvenir mieux, pour se pourvoir mieux des quantités nécessaires de biens instrumentaux dont elle a besoin, à des prix non soumis à des oscillations successives, l'industrie syndicalisée trouve utile de rattacher à elle, directement, des entreprises productrices des biens instrumentaux qu'elle utilise; ce rapprochement est utile aussi à ces dernières, qui s'assurent ainsi une certaine régularité dans leurs débouchés et dans leurs prix. Il est évident que ces organisations de vastes ensembles économiques aboutissent à un abaissement du coût de production.

10. — C'est en rappelant les relations qui existent entre les différentes industries, de celles qui produisent des biens directs à celles qui produisent des biens instrumentaux de plus en plus éloignés; c'est en rappelant que toute industrie syndiquée est toujours vendeuse à l'égard d'autres industries qui fabriquent des biens plus rapprochés des biens directs, et acheteuse par rapport à celles qui fabriquent des biens instrumentaux plus éloignés, et que par conséquent la constitution en syndicat d'une industrie lui assure, par rapport à celle-ci et à celle-là, une position qui lui permet de leur faire la loi, situation qui doit naturellement la pousser, elle aussi, à se syndiquer; c'est en rappelant tout cela que l'on serait facilement amené à conclure que la constitution en syndicats doit fatalement se développer pour arriver à embrasser presque tout l'ensemble des industries.

Mais les faits économiques montrent que cela n'est pas : toutes les industries ne peuvent pas se constituer en syndicats, soit à cause

de la nature des produits qu'elles fabriquent, soit parce que le caractère particulier de certaines industries ne comporte pas des entreprises à grandes dimensions. Il y a donc un domaine très vaste où la constitution en syndicats n'est pas possible [1].

11. — Ce qui précède explique aussi pourquoi le régime de coalition, dans les industries où elle est possible, ne devient vraiment économique, — du point de vue des entreprises, et du point de vue social, — que lorsque le régime de la concurrence a déjà largement fonctionné, faisant disparaître du marché les organismes les plus faibles et concentrant la plus grande partie de la production d'un certain bien dans quelques grandes entreprises. Un *trust* qui voudrait se constituer par l'association d'un grand nombre de petites entreprises, dont chacune est encore loin d'avoir la dimension la plus économique, serait grevé de telles charges qu'elles absorberaient peut-être toute la réduction de coût qui résulte de l'organisation. Il y aurait perte même au point de vue social, comme nous le verrons plus loin.

IV. — Le prix sous un régime de syndicat.

12. — Les syndicats réduisent le coût de production. Certains prétendent que cette réduction se traduit ensuite par une diminution de prix à l'avantage des consommateurs. Il en est d'autres, par contre, qui soutiennent que le syndicat, quand il a réuni dans ses mains une partie notable de la production, tend à se transformer en monopole et à établir des prix de monopole. Ni l'une ni l'autre de ces conceptions ne répond à la réalité des faits. Ceux-ci, considérés dans leurs uniformités les plus générales, peuvent être coordonnés et synthétisés de la façon suivante, qui nous semble lever tous les doutes sur ces questions.

Sur le marché indigène (qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de droit protecteur), il y a un certain prix que le syndicat ne doit pas dépasser s'il veut en rester le maître. D'autre part, le syndicat peut répartir les quantités produites par lui entre la consommation extérieure et la consommation intérieure, de façon à obtenir le pro-

1. La plus grande partie des syndicats ont pour objet des produits bruts ou semi-ouvrés; ce sont les plus faciles à constituer, parce que les différences de qualité de ces produits provenant d'entreprises différentes ne sont pas considérables; pour les produits finis, les machines par exemple, l'entente est plus difficile.

fit maximum, dans les limites du prix dont nous venons de parler.

C'est ce maximum, — qui n'admet qu'une seule solution, — qui détermine le prix d'équilibre sous le régime du syndicat.

Pour plus de clarté, traduisons ce fait par un graphique, en faisant abstraction pour un moment de la concurrence potentielle et de l'emploi des succédantes, dont nous parlerons bientôt (fig. 6 et 7).

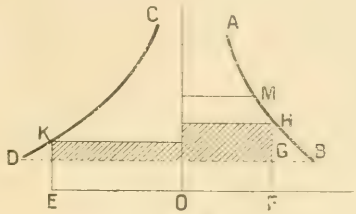

Fig. 6.

Soit *AB* la courbe de demande du marché intérieur et soit *CD*, pour le marché extérieur, *non pas* la courbe de demande du produit, mais une courbe indiquant la possibilité de débouché du syndicat sur ce marché extérieur, c'est-à-dire la quantité que, selon le prix, le syndicat peut arriver à y placer. (Si le syndicat ne réunit pas toute la production du marché intérieur et s'il n'en contrôle pour ainsi dire qu'une partie, il faut considérer que la courbe de demande du marché intérieur, *AB*, a été déplacée à gauche, vers l'axe vertical, d'une quantité qui représente la production des entreprises similaires non syndiquées).

Cela admis, soit *M* le niveau du prix que, sur le marché intérieur, le syndicat ne doit pas dépasser s'il veut en rester le maître ; s'il y a un droit protecteur, on en a tenu compte pour établir le niveau *M*.

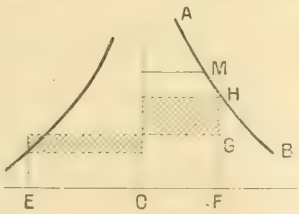

Fig. 7.

Soit, en outre, *EF* la production du syndicat qui correspond au coût de production unitaire minimum *FG*.

Le problème du maximum que le syndicat doit résoudre consiste donc à répartir la quantité *EF* entre le marché intérieur et le marché extérieur, de façon que, sans que *H* dépasse le niveau *M*, la somme des deux surfaces ombrées soit maximum (ou que soit maximum leur différence, lorsque, comme c'est le cas dans la figure 7, l'exportation se fait au-dessous du coût).

On démontre que le problème est déterminé [1].

1. Si, en effet, on choisit arbitrairement une position du point *H*, *EF* étant déterminé, sont déterminés par conséquent *OE* et par conséquent *EK* : donc est déterminée la somme (ou la différence) des deux surfaces ombrées. A chaque position, arbitrairement choisie, de *H* correspondra donc un certain profit ; parmi toutes les positions possibles de *H* qui sont au-dessous de *M*, il y en aura une à laquelle correspond le maximum de cette somme (ou différence).

13. — Cette brève théorie de la détermination des prix sous un régime de syndicat, — dans laquelle, comme nous l'avons dit, nous nous sommes proposé de représenter, d'une façon synthétique, les uniformités les plus remarquables que les faits présentent, — nous montre clairement combien sont loin de la réalité aussi bien l'opinion qui estime que les syndicats, en réduisant le coût de production, font bénéficier de cette réduction les consommateurs en réduisant les prix, et cette autre opinion que le syndicat, quand il réussit à contrôler une partie notable de la production, tend à se transformer en monopole. Le syndicat ne peut même pas y tendre, lors même qu'il a réussi à grouper les producteurs d'un marché. Le syndicat n'a aucun intérêt à *raréfier* la production pour tenir les prix élevés. C'est une grossière erreur de le croire. Il faudrait imaginer qu'il a réussi à syndiquer tous les producteurs du monde, ce qui, en fait, se produit si peu que même les syndicats américains les plus puissants réussissent difficilement à grouper en une seule organisation, non pas tous les producteurs du monde, mais même tous les producteurs d'un marché déterminé. Le syndicat doit toujours lutter contre la concurrence étrangère, qui lui impose un

On voit que la position de H la plus avantageuse au syndicat peut être même inférieure au point M; elle le sera même généralement.

Au texte nous avons, pour simplifier, supposé que le dimension du syndicat était déterminée et donnée, c'est-à-dire la quantité EF. Mais on comprend facilement que le problème serait également déterminé si la dimension du syndicat était variable, et si, pour résoudre son problème de maximum, le syndicat devait déterminer aussi la dimension la plus avantageuse.

En effet, pour chaque dimension du syndicat, à laquelle correspond un coût unitaire donné), il y a une solution qui donne un profit maximum.

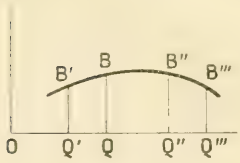

Fig. 8.

Soit BQ le profit fourni par la meilleure solution quand la dimension est OQ (fig. 8). Pour d'autres dimensions OQ', OQ'' OQ'''..., on aura une autre solution et un autre profit maximum correspondant. Le point le plus élevé du *locus* de B résout aussi, évidemment, le problème de la dimension la plus avantageuse.

Il y a lieu d'indiquer encore que la dimension la plus avantageuse de l'entreprise, en somme la quantité à produire, dépend d'un ensemble de facteurs, parmi lesquels se trouve la courbe du coût. La variation de cette courbe fait aussi varier la dimension. Comme les variations des dimensions de l'entreprise sont très difficiles, par suite des grands investissements de capitaux qu'exige la grande entreprise actuelle, — investissements qui font plus rigides les dimensions de l'entreprise moderne, — on comprend combien il importe à un syndicat de pouvoir compter sur une certaine stabilité de cette courbe des coûts. C'est là, avec d'autres mots et un langage quantitatif un peu plus précis, une des principales raisons de la constitution des syndicats entre industries connexes.

prix sur le marché intérieur (qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de droit protecteur) qu'il ne peut dépasser. De plus, comme nous venons de le voir en note, le syndicat n'a pas toujours intérêt à élever le prix jusqu'à cette limite sur le marché intérieur : il peut être avantageux pour lui, pour obtenir son maximum, de ne pas aller jusqu'à ce prix, quand il lui faut augmenter la consommation intérieure. Et aussi pour une autre raison, dont nous parlerons bientôt : pour ne pas susciter la concurrence potentielle[1].

14. — Nous devons maintenant tenir compte de deux faits importants : de la concurrence potentielle, qui tend à diminuer les profits, en rapprochant, par la baisse, le prix du coût ; de l'intervention d'autres entreprises dans le syndicat, qui tend aussi à diminuer les profits, non pas en abaissant le prix et en le rapprochant du coût, mais bien en haussant le coût et en le rapprochant du prix.

En vérité, la concurrence potentielle est paresseuse, et elle agit avec intermittence. Pour entreprendre la lutte contre une vaste entreprise syndiquée, il faut d'énormes capitaux, et les risques sont grands.

Cette concurrence est d'ailleurs, le plus souvent, refrénée par la modération même du syndicat (que lui suggère son intérêt bien entendu), qui se tient au-dessous du maximum qu'il pourrait atteindre, de façon à obtenir un profit, mais de façon aussi à ne pas encourager d'autres entreprises puissantes à entrer en lutte.

Il faut tenir compte également de cet autre fait : l'intervention d'autres entreprises dans le syndicat, avec cette importante conséquence que le coût et le prix tendent à se rapprocher, non pas par la baisse de celui-ci, mais par la hausse de celui-là.

Etant donné un certain niveau M des figures 6 et 7 (avec ou sans droit protecteur), qui est principalement déterminé par la concurrence étrangère, quand le syndicat est obligé de s'agréger d'autres entreprises, ou il s'arrange pour que celles-ci ne produisent pas, et alors la part qu'il doit leur donner augmente le coût de production, ou bien ces autres entreprises produisent, et alors,

1. Un exemple parmi tant d'autres : l'*Association cotonnière de Belgique*, — dont les produits étaient protégés par un droit *ad valorem* de 5 à 10 p. 100, — établissait chaque semaine, par l'intermédiaire de son comité, le prix des filés ; ce prix était toujours tenu un peu au-dessous du prix des filés anglais, — les seuls dont la concurrence était à craindre sur le marché intérieur, — auquel on ajoutait le droit de douane. Cette légère marge suffisait à assurer aux produits belges la possession à peu près incontestée du marché national.

la production des différentes entreprises devant être limitée, il est force de se tenir au-dessous des dimensions les plus économiques, ce qui, par conséquent, entraîne une augmentation du coût unitaire de production.

Si, au lieu de s'agréger de nouvelles entreprises, le syndicat se décide à entrer en guerre avec elles pour s'en débarrasser, en baissant momentanément les prix, et s'il y réussit, les dépenses de la lutte, — qui souvent sont grandes, — finissent par peser sur le coût de production, en réduisant les profits. Ce n'est pas se faire une idée exacte de la nature du syndicat que de croire que les consommateurs, — comme certains l'affirment, — paient par un relèvement du prix les dépenses de la lutte et même celles de la conciliation.

En dernière analyse, même sous un régime de syndicats, il n'est pas possible que le profit reste, d'une façon permanente, au-dessus d'une certaine limite, dont la notion nous paraît désormais être assez nette.

Entre une industrie syndiquée et une industrie dans laquelle règne la concurrence, la différence consiste, comme nous l'avons déjà plusieurs fois indiqué, en ceci que la tendance à la disparition du profit résulte d'un abaissement du prix ; tandis que, dans celle-là, après la diminution du coût (souvent notable) qui résulte de la nouvelle organisation, la disparition du profit tend à se réaliser, en partie, par l'abaissement du prix, afin de ne pas éveiller la concurrence potentielle, en partie, non pas par la diminution du prix, mais par la hausse du coût.

15. — Il semblerait donc, à première vue, qu'on en pourrait conclure que la concurrence doit toujours être préférée au régime de la coalition ; que c'est toujours la guerre qui permet d'arriver à des entreprises au plus bas coût. Mais ce serait une conclusion hâtive, notamment pour les raisons suivantes.

Et d'abord, quand la concurrence (c'est-à-dire le régime de lutte) n'a laissé dans les cadres de la production qu'un petit nombre de grandes entreprises, la continuation de la guerre est excessivement coûteuse pour les entreprises qui l'emportent, et elle implique une immense destruction de capitaux de la part des organismes qui prennent part à la lutte, destruction de capitaux qui doit avoir un contre-coup sur toute l'économie nationale en relevant tous les coûts. Pour cette double série de causes, c'est une pure illusion de croire, à ce moment de l'évolution économique, que la continua-

tion de la lutte conduit vraiment à une baisse ultérieure des coûts de production, dont profite toute l'économie.

La concurrence, — c'est-à-dire la guerre, — nous n'en faisons pas un *dogme* applicable dans tous les cas. La concurrence a aussi son *coût social*, c'est-à-dire la destruction des capitaux fixes des entreprises qu'elle dévore.

A côté de ce coût social, il y a l'avantage social d'une réduction du coût de production et du prix. Quand, sur le marché, il existe de petites entreprises à coût élevé, alors la concurrence, comme compensation du coût social de leur destruction, promet l'avantage d'une réduction notable des prix, c'est-à-dire l'épargne d'une notable quantité de services producteurs qui peuvent servir à créer d'autres utilités, et alors elle est socialement avantageuse. Mais, lorsque la concurrence a déjà longuement exercé son action, en ne laissant sur le marché qu'un petit nombre de grandes entreprises à coût peu élevé, la continuation de la guerre peut être, même socialement, dommageable, parce qu'elle est l'occasion de destructions notables de capitaux — coût social élevé — avec un léger avantage pour l'économie nationale, c'est-à-dire avec une légère réduction des prix, déjà rapprochés des coûts de production minima.

La seconde raison est que, lorsque les syndicats savent se modérer, en gardant cette attitude qui, à la longue, leur est la plus avantageuse, de façon à ne pas réveiller la concurrence potentielle (et avec elle, par la lutte ou par l'absorption de nouvelles entreprises, une augmentation du coût et, par conséquent, une diminution des profits par la recherche de profits trop grands), la situation a alors une stabilité suffisante, et la production se fait à coût peu élevé. Et c'est ce qui importe essentiellement du point de vue social.

16. — C'est pour cet ensemble de raisons que le régime de la coalition, notamment quand il n'est pas l'effet de conditions artificielles créées par la politique protectionniste, mais du mouvement spontané vers la constitution d'entreprises à dimensions plus économiques, quand elle ne pratique pas trop les exportations au-dessous du coût, peut constituer, au point de vue économique, dont nous parlerons assez longuement plus loin, un avantage social, même quand la réduction du coût, par l'effet de la loi qui préside à la formation du prix en régime de coalition, ne se résoud pas entièrement en diminution du prix, mais en augmentation du profit.

Entre deux situations différentes dans lesquelles (fig. 9) on produit dans l'une au coût MN, et on vend au prix MN sans profits, et dans l'autre on produit au coût $M'N$ et on vend au même prix MN, — et par conséquent avec des profits, pour les entrepreneurs, représentés par la surface coupée de traits obliques, — c'est la seconde qui est, au point de vue social, — la plus utile, quel que soit le mode d'attribution des profits.

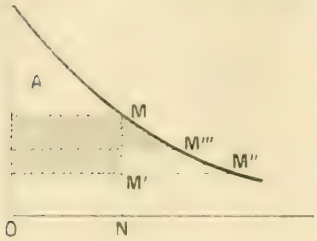

Fig. 9.

Certainement, au point de vue social, il serait plus avantageux encore, le coût de production étant descendu à M', que le point d'équilibre, au lieu de demeurer en M, puisse être en M'' (puisque au point de vue social, il y aurait encore gain de la surface $MM'M''$) que, en un mot, par le fait de la concurrence, le point d'équilibre soit en M''. Mais cela n'est pas possible : c'est une espérance trompeuse, puisque la concurrence, par le fait des pertes subies par les entreprises qui l'emportent et par le fait des destructions de capitaux des entreprises qui succombent, à un certain moment de l'évolution économique, *élèverait certainement le coût au-dessus de* M'' en M''', par exemple. Et alors, il devient tout à fait évident, — ce qui importe beaucoup pour avoir une idée claire du régime de coalition comparé au régime de concurrence, — qu'il n'est pas certain que *toujours* M''' serait, socialement, plus avantageux que M[1].

1. Il n'est pas *toujours* vrai que la situation M''', à prix égal au coût, soit, socialement, plus avantageuse que la situation M, sous un régime de syndicat, dans lequel le prix est plus élevé, mais le coût plus bas, et qui donne des *profits*, dont il faut tenir compte.

Une courte prémisse (fig. 10). Nous prenons pour indice quantitatif de l'avantage *social* d'une production vendue au prix M la somme de la surface A, blanche, c'est-à-dire de la *rente des consommateurs* (*consumer's rent* des Anglais) et de la surface barrée de traits obliques, B, c'est-à-dire des profits des entreprises, pour des raisons qu'il serait hors de propos de développer ici, d'une façon incidente. Nous disons que toute la surface du trapèze $OHMN$ est l'utilité exprimée en monnaie, de la consommation de la quantité ON, et que la surface à traits horizontaux représente, exprimée en monnaie, le coût des services producteurs nécessaires à leur fabrication. L'utilité *sociale* est donc représentée par le triangle curviligne HCM, qui est précisément la *somme* des *rentes des consommateurs* et des *profits* des entreprises. Peu importe, au point

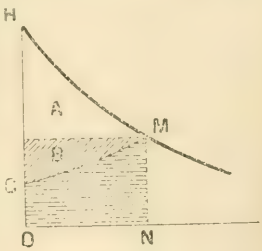

Fig. 10.

On ne peut pas négliger ces considérations, si on veut se faire une idée précise du fait économique des syndicats et si l'on veut porter sur lui un jugement équitable, malgré les abus auxquels les syndicats peuvent donner lieu et qui se produisent souvent en fait. Mais il ne faut pas confondre les abus avec la chose elle-même.

Un ensemble de préjugés, dus à l'ignorance, font considérer les syndicats sous un aspect absolument différent de la réalité et de leur vraie nature.

V. — Le « dumping ».

17. — L'étude du *dumping*, c'est-à-dire de l'exportation au-dessous du coût, est peut-être, au point de vue pratique, l'aspect le plus intéressant du phénomène des syndicats. Nous devons donc lui consacrer une étude un peu approfondie.

Notons d'abord que l'exportation au-dessous du coût nuit souvent beaucoup à de nombreuses industries indigènes, auxquelles l'industrie syndiquée fournit les matières premières. Les chantiers anglais, par exemple, qui achetaient l'acier américain à plus bas prix que ne le faisaient les chantiers américains, se trouvaient dans des conditions de supériorité à l'égard de ces derniers ; il en était de même des chantiers hollandais à l'égard des chantiers allemands. Ce fut le bon marché des matières premières allemandes exportées au-dessous du coût qui détermina la suprématie sur d'autres marchés, ou même sur le marché allemand lui-même, de beaucoup d'industries non allemandes, de produits finis sur les industries similaires allemandes : le cartel du fil de fer de la Westphalie, par exemple, contribua grandement au développement des fabriques de clous

de vue social, que ces profits disparaissent, mais à la condition que le gain des consommateurs soit supérieur à ce que perdent les entrepreneurs.

Ceci entendu et revenant à la figure 9, faisons abstraction pour le moment du dommage social qui résulte du fait que les capitaux fixes des entreprises expulsées du marché seraient en grande partie détruits. Or, avec la situation M, on a une somme de *rente des consommateurs* et des *profits* égale à la surface blanche A, plus la surface à traits obliques; avec la situation M'', sans profits, on gagne socialement le petit triangle dont l'hypoténuse est MM'' (à traits horizontaux), mais on perd la partie inférieure du rectangle barré de traits obliques. Donc, même en ne tenant pas compte de la destruction des capitaux fixes dont nous venons de parler, — en nous plaçant au point de vue social, — la concurrence qui produit la situation M'' n'est pas préférable à la coalition, qui entraîne le coût M' et le prix M, si ce n'est dans le cas où la hausse du coût due à la lutte, le passage de M' à M'', est petite, où la baisse de prix par rapport au prix de coalition est grande (différence de niveau entre M et M'') et s'il s'agit de consommation très extensible lorsqu'il y a une réduction dans le prix.

en Hollande, au grand dommage des industries allemandes analogues ; les fabriques de sucre allemandes permirent aux biscuits et aux confitures anglaises de lutter victorieusement contre ces mêmes produits allemands.

De plus, tout cela ne fait que renforcer le régime protecteur : c'est la protection qui souvent permet aux industries syndiquées de matières premières d'exporter au-dessous du coût ; elle met ainsi des industries indigènes de produits finis en état d'infériorité par rapport aux industries étrangères ; et alors, même les industries de produits finis sont obligées, pour conserver au moins le marché intérieur, de demander pour elles-mêmes des tarifs protecteurs.

D'un autre côté, les marchés vers lesquels vont ces exportations au-dessous du coût établissent à leur tour, pour pouvoir se défendre, des tarifs protecteurs. Comment se défendit, par exemple, la métallurgie espagnole contre l'exportation au-dessous du coût de la métallurgie allemande ? En organisant des syndicats et en obtenant des tarifs protecteurs qui lui assuraient au moins le marché intérieur.

La pratique du *dumping* met ainsi aux prises non seulement les industries d'un même pays, mais elle provoque des guerres de tarif et elle renforce la politique protectionniste.

18. — Comment peut-on se défendre contre le *dumping* ? Pour simplifier, nous appellerons toujours A le pays qui le pratique, et I celui qui le subit. Il y a lieu d'observer que souvent il faut à A, pour pratiquer le *dumping* en I, qu'il soit protégé par un droit de douane, s'il veut empêcher la *réimportation* par I du produit vendu au-dessous du coût. En A, les acheteurs indigènes paient le produit au prix p, tandis que ce produit est vendu à I au prix $p - s$. Si les frais de transport t de I en A sont moindres que s, le produit introduit en *dumping* en I peut être réimporté en A, parce que $p - s + t < p$, et y faire descendre le prix à $p - s + t$. La question du transport t est d'une grande importance pour A ; elle marque la limite de prix en dessous du coût que peut pratiquer A, parce que, si la différence du prix est considérable, elle peut permettre la réimportation des produits et provoquer une baisse de prix sur le marché intérieur.

A peut demander des droits protecteurs pour se défendre contre cette *réimportation*. Mais il est important de constater que ce droit protecteur *d ne fonctionnera comme moyen de défense contre la réimportation que s'il n'est pas exploité comme droit protecteur.*

Il est facile de s'en rendre compte. Comme nous l'avons vu, la réimportation pourra avoir lieu, sans droit de douane, si $p - s + t < p$. Si, un droit d étant établi par A, ce droit ne sert pas à relever le prix intérieur p, alors il n'arrivera pas souvent que l'on ait $p - s + t + d < p$, c'est-à-dire il ne semble guère facile que la réimportation puisse avoir lieu. Mais si, pour prendre la situation extrême opposée, le droit d est exploité entièrement en A, alors on peut avoir $p - s + t + d < p + d$, comme auparavant on avait $p - s + t < p$. Alors le droit de douane établi en A n'a rien changé à l'état des choses ; il n'a fourni à A aucun moyen de défense contre la réimportation. Donc, *le droit établi par A ne peut agir comme moyen de défense contre la réimportation que s'il n'est pas exploité entièrement comme droit protecteur, et dans la mesure où il n'est pas exploité.*

19. — On aboutit à une conclusion analogue s'il s'agit d'un droit protecteur établi par I, pour se défendre contre le *dumping*. *Pour que le droit constitue en I une défense efficace contre le* dumping, *il faut qu'il ne soit pas exploité comme droit de douane protecteur par les industries de I ; plus il est exploité comme droit de douane, moins il est efficace comme moyen de défense contre le* dumping.

Malgré les apparences, l'explication en est simple (fig. 11). Si, pour se défendre contre le *dumping* de A, I établit un droit ab, l'exportation au-dessous du coût de A doit abaisser le prix de vente, de sorte que, en y ajoutant le droit d'entrée, le prix pratiqué en I puisse être inférieur au niveau m. Or, cela est d'autant plus facile pour A que m est lui-même plus élevé, c'est-à-dire d'autant plus que les indigènes de I exploitent le droit de douane. Si, par exemple, une fois établi le droit de douane en I, les producteurs indigènes de I, par le fait de leur concurrence, ne tirent aucun profit du droit de douane et continuent à vendre au prix m', alors les producteurs de A doivent exporter à un sous-coût tel qu'ils puissent, après avoir payé le droit ab, vendre encore à un prix inférieur à m'. Tandis que, si le droit d'entrée étant toujours ab, les producteurs

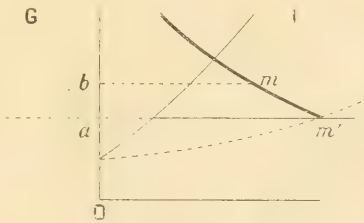

Fig. 11.

indigènes de *I* l'exploitent pour hausser le prix jusqu'à *m*, alors le droit de douane ne change rien à l'état antérieur et ne constitue plus un moyen de défense contre le *dumping*.

C'est ce que, — l'expérience nous le montre, — n'arrivent pas à comprendre les industriels des pays soumis à un *dumping* : ils demandent un droit de douane comme défense contre le *dumping*, mais ils s'en servent comme droit protecteur en relevant le prix intérieur, et ensuite ils se plaignent que le droit n'empêche pas l'entrée des produits étrangers vendus au-dessous du coût ! Et alors ils demandent de nouveaux relèvements de tarifs, qui, pratiqués de la même manière, ne les protègent jamais contre le *dumping* et se résolvent en un énorme sacrifice imposé inutilement aux consommateurs.

20. — Quelle est donc pour *I* l'arme la plus efficace contre le *dumping* de *A* ?

Il faut, pour répondre, commencer par se rendre compte des difficultés, souvent très grandes, dont doit triompher l'industrie syndiquée *A* pour continuer à pratiquer le *dumping* en *I* :

Nous avons déjà indiqué (n° 17) que beaucoup d'industries de *A* éprouvent un dommage du fait de l'exportation au-dessus du coût. Les enquêtes officielles faites en Allemagne et en Amérique sont pleines de récriminations et d'accusations contre les industries nationales qui pratiquent l'exportation au-dessous du coût. Ces accusations et ces récriminations ont parfois forcé le syndicat des industries pratiquant le *dumping* à donner des compensations aux industries nationales atteintes, en instituant en leur faveur des primes d'exportation, qui ont pesé lourdement sur son bilan.

De plus, sur le marché *I*, le prix au-dessous du coût pratiqué par *A* a souvent provoqué une demande plus grande : l'industrie syndiquée en *A* ne peut vendre à l'extérieur au-dessous du coût qu'une certaine quantité, parce qu'au delà elle serait en perte et serait forcée de changer tous les termes du délicat problème de maximum sur lequel sont établis le syndicat et la vente au-dessous du coût.

Pour toutes ces raisons, — comme nous le montre l'expérience, — la pratique de l'exportation au-dessous du coût n'a jamais pu durer longtemps, et cela non seulement quand elle a trouvé devant elle des organisations industrielles robustes et solides, mais même quand elle n'a eu à lutter que contre des organismes industriels faibles, qui, cependant, ont su, pour lutter contre le *dumping*, se redresser,

s'organiser et réussir à réduire en quelque manière leur *coût de production*, ce qui est la véritable forme efficace de la résistance.

21. — Un exemple caractéristique et instructif nous est fourni par la lutte que la puissante sidérurgie allemande, dans les années qui ont précédé la guerre, engagea au moyen du *dumping*, contre la sidérurgie italienne. Il est difficile de concevoir des conditions plus avantageuses que celles dont profitait le pays qui exerçait le *dumping*. D'un côté, le puissant *Stahlverband* allemand ; de l'autre, la faible sidérurgie italienne. La lutte fut surtout violente de 1908 à 1912. Le *Stahlverband* vendait en Italie au prix *E* de 75 marks la tonne les mêmes produits qu'il vendait beaucoup plus cher non seulement sur le marché allemand, mais même dans tout le reste du monde.

Pour ces produits, le coût était en Allemagne de 90 à 100 marks la tonne. Le syndicat allemand pratiquait normalement les prix suivants : à l'intérieur 130, à l'extérieur 110, en Italie 75. C'était en Italie un *dumping* écrasant. Comme on l'imagine facilement, les plaintes des sidérurgistes italiens furent violentes : il leur semblait que la défaite était proche. Ils demandaient l'intervention du gouvernement pour qu'il élevât une barrière douanière contre l'importation au-dessous du coût. Ils affirmaient que le droit de douane antérieur au *dumping* était complètement illusoire, que les buts de la politique commerciale du *Stahlverband* étaient clairs, puisque celui-ci, disaient-ils, sachant que les producteurs italiens étaient divisés et en concurrence, et par conséquent faibles et incapables de résister à la concurrence étrangère, espérait bien l'emporter de façon à devenir le maître du marché italien. L'industrie italienne détruite, il aurait, — pour regagner les dépenses de la lutte (près d'un million par an), — relevé le prix en Italie à peu près au niveau des prix pratiqués en Allemagne. Ces craintes étaient évidemment exagérées : c'était un épouvantail que brandissaient les sidérurgistes italiens pour faire impression sur le public, car ils ne pouvaient ignorer que, même si l'industrie allemande avait triomphé de l'industrie italienne, elle n'aurait pas pu élever les prix au niveau des prix pratiqués en Allemagne, car elle aurait attiré ainsi la concurrence des industries métallurgiques américaines, anglaises, françaises et belges, les deux premières notamment.

Mais la lutte contre l'industrie italienne, même dans les condi-

tions énumérées plus haut, fut pour le *dumping* beaucoup plus difficile que ne l'avaient pensé les Allemands : les industriels italiens purent tenir tête à une concurrence exercée dans des conditions aussi désastreuses pour eux. Il leur suffit de se mieux organiser pour réduire les coûts de production. L'exportation allemande en Italie alla en diminuant, alors que la production italienne alla en croissant. Et, en 1913, les industriels allemands durent renoncer à un mode de lutte qui leur coûtait fort cher. Le *Stahlverband* conclut un accord avec les industriels italiens, qui, dans une certaine mesure, mit fin à la guerre. Le syndicat allemand s'engagea à ne pas importer en Italie plus de 37 000 tonnes par an, à un prix qui ne pouvait être de plus de 5 marks au-dessous des prix pratiqués dans les autres pays. Et comme celui-ci fut établi à 105, le prix de vente en Italie ne pouvait être inférieur à 100, au lieu de 75, qui était le prix antérieur.

C'est là un exemple, entre beaucoup d'autres, qui mérite d'être médité. Il suffit à l'industrie italienne de se mieux organiser, pour que même cet organisme imposant qu'était le *Stahlverband* fût forcé d'élever son prix de vente de plus de 30 p. 100. C'est là une preuve éclatante que le *procédé de défense véritable, unique, efficace contre le dumping, c'est une réorganisation industrielle qui abaisse le coût de production*[1].

22. — Et maintenant, la guerre finie ? On s'imaginait que, pendant la guerre, l'Allemagne fabriquerait une immense quantité de produits industriels, qui lui permettrait d'envahir, par un formidable *dumping*, les marchés de l'Entente. La prédiction ne s'est pas accomplie. En vérité, il n'était pas difficile de voir, même pendant la guerre, que cette crainte était sans fondement. Comment, en vérité, l'Allemagne aurait-elle pu accumuler de pareils *stocks*, puisque toute son activité productrice était intégralement absorbée par la fabrication des produits nécessaires à la guerre ?

Une autre difficulté est venue s'ajouter à toutes celles que devait rencontrer le *dumping* : l'augmentation des salaires et leur

1. Il faut remarquer que la lutte violente à coups de *dumping* entreprise par le pays *A* contre le pays *I*, tandis qu'elle coûte énormément à *A*, même quand elle assure son succès, — et c'est là une issue fort difficile, — ne lui assure pas la jouissance pacifique des fruits de la victoire. Les rivaux de *A*, des pays qui n'ont pas pris part à la lutte, pourront d'autant plus facilement intervenir en *I*, et enlever à *A*, en partie au moins, les fruits de cette victoire dispendieuse. Dans cette lutte à coups de *dumping*, *A* finit par travailler, à ses dépens, non pour lui, mais, en partie au moins, pour ses rivaux et concurrents.

instabilité permanente. Le coût de production est ainsi lui-même variable, et continuellement changeante la dimension la plus économique des entreprises. Il y a là un obstacle à la pratique du *dumping*, parce qu'il change d'une façon continue les termes et les données de ce délicat problème de *maximum*, que nous avons, brièvement mais, nous semble-t-il, d'une façon suffisamment complète, étudié dans les pages précédentes.

VI. — Le syndicat et la production collective.

23. — Certains auteurs affirment que les syndicats constituent la dernière phase de la production individualiste, le pont entre celle-ci et la production collective ; et que même ils ne sont qu'une des formes de celle-ci, car il ne reste plus qu'à faire de la personne collective (État, commune) l'organe directeur du syndicat pour avoir un exemple vivant d'une production collectivement organisée.

Il y a là une grande équivoque. Les *trusts* concentrent la production de certains biens dans un petit nombre de mains ou, — en nous en tenant au cas extrême que la pratique n'a jamais fourni, — dans une seule main. Mais le *trust* arrive à cette concentration par un chemin essentiellement différent de celui qu'emploierait un État collectiviste. Il suffit de penser à cela pour comprendre la grande destruction de richesse que la production unifiée de l'État ou de la Commune collectiviste représenterait par rapport à un *trust*. Celui-ci est la dernière phase de la lutte dans laquelle les processus les plus coûteux ont dû abandonner la lutte : la dernière phase d'une lutte dans laquelle les organisateurs d'entreprises les plus habiles, qui l'ont emporté par l'effet de la sélection, prennent en main les rênes de la production. A ce moment, au lieu de continuer la lutte, ils se réunissent sous la direction d'un seul. Ce sont donc des types d'entreprises à *coût minimum*, *sélectionnées*, dans des *mains habiles*, *sélectionnées*. Que la réduction du coût profite, alors, aux consommateurs ou aux producteurs, cela importe jusqu'à un certain point : c'est une richesse qui reste dans le groupe social et qui n'est pas détruite.

La production collective est tout autre chose : c'est une association d'entreprises *non sélectionnées*, dans des mains *non sélectionnées* : c'est non pas un *trust*, mais une espèce d'immense cartel qui vend, admettons-le, à prix coûtant, mais à un coût nécessairement élevé, parce qu'il laisse subsister des entreprises que,

dans l'intérêt social, il vaudrait mieux voir disparaître. Le système économique fondé sur la coalition, qui est la conséquence d'une grande sélection d'entreprises et d'entrepreneurs, est donc essentiellement différent du système de la production collective : à égalité de services producteurs, elle fournit une quantité de richesses beaucoup plus grande que celle-ci. C'est donc une grossière erreur de voir dans l'avènement du *trust* un argument en faveur de la production collective.

VII. — Le syndicat et les ouvriers.

24. — Quant aux salaires, les faits montrent que, sous le régime de la coalition, les ouvriers ont vu leur situation s'améliorer, notamment en Amérique. Les *trusts*, en réduisant le coût de production, ont fait augmenter, en même temps, les profits et les salaires. De plus, ils ont rendu la condition des ouvriers plus stable. Enfin les grandes coalitions industrielles ont rendu possible de nombreuses institutions en faveur des ouvriers. La concentration des entreprises, résultat de la constitution des syndicats, a eu pour effet une réduction du personnel administratif beaucoup plus qu'une réduction du nombre des ouvriers. Peut-être en a-t-il été ainsi par respect pour l'opinion publique et pour ne pas trop la heurter, mais, en tout cas, tel est le fait. Moins nombreux et embrassant un domaine moins vaste, les cartels européens ont eu une influence moins grande sur la hausse et la stabilité des salaires. En somme, cependant, on peut dire que les conditions matérielles des ouvriers n'ont pas été rendues plus mauvaises, mais elles ont été améliorées par la constitution des syndicats, et c'est pour cette raison que souvent les ouvriers leur ont été favorables, dans l'espérance d'une augmentation de salaire et d'une plus grande stabilité dans leur emploi.

25. — Mais, d'un autre côté, le régime de la coalition a augmenté la dépendance de l'ouvrier envers l'entrepreneur ; ou mieux, il a opposé aux organisations ouvrières non plus un ensemble d'entrepreneurs, concurrents et dissociés, mais de grandes entreprises coalisées ou de grandes coalitions d'entreprises. A la solidarité entre les ouvriers de différentes entreprises, elle a opposé la solidarité entre les entrepreneurs ; c'est ce qui a permis à ceux-ci de mieux résister aux méthodes de lutte des

organisations ouvrières, quand leurs prétentions étaient exorbitantes.

Et c'est là non pas un dommage, mais souvent un avantage social. Beaucoup de grèves inutiles ont été ainsi évitées parce que, à la force des organisations d'une des parties, est venue faire contrepoids la force qui dérive de l'organisation de l'autre partie. Quand, par exemple, les ouvriers étaient organisés et que les entrepreneurs ne l'étaient pas, les ouvriers d'une fabrique *A* pouvaient facilement, par la grève, imposer leurs conditions à l'entrepreneur ; l'organisation, qui continuait à travailler dans les autres fabriques, les soutenait. Mais, si l'entreprise *A* n'est pas isolée, et si les entreprises organisées répondent par un *lock-out* à la grève qu'on veut déclencher contre l'entreprise *A*, celle-ci est ainsi soustraite aux exigences injustifiées.

Cette action sociale des syndicats, — qui sont un mélange de bien et de mal, par suite des abus qu'ils entraînent et dont nous allons parler, — ne doit pas être négligée quand on porte un jugement d'ensemble sur ces nouveaux organismes.

Les syndicats réussissent souvent à arracher des tarifs protecteurs et à trouver ainsi à leur profit plus que la diminution du coût qu'ils ont réalisée ; mais à cette destruction de richesse qu'ils peuvent ainsi amener il faut opposer celles qu'ils contribuent à éviter, et ce serait l'effet certain du triomphe absolu d'une classe sociale — celle des ouvriers organisés — sur les autres, si elle ne rencontrait aucun obstacle.

VIII. — Le syndicat et l'État.

26. — Les syndicats sont l'occasion d'abus nombreux.

Parfois leur constitution n'est pas autre chose qu'une pure spéculation sur les titres pour les faire monter artificiellement et les faire acheter par le public à des prix exagérés. Ces spéculations financières de quelques-uns font que le mouvement syndical n'a plus aucun rapport avec les véritables nécessités de la production.

C'est aussi un abus qu'un *watering* excessif, c'est-à-dire la surcapitalisation excessive des entreprises qui se fondent. On sait que le *trust* se constitue ordinairement par la dissolution des sociétés qui veulent fusionner et la création d'une nouvelle grande société qui achète aux anciennes sociétés leurs installations, en distribuant des actions du syndicat aux anciens actionnaires en échange de

celles qu'ils possèdent, et qui sont ensuite annulées, selon l'*apport* attribué à chacune des entreprises. D'ordinaire, les actions du syndicat sont émises pour un capital total supérieur à la somme des apports de chacune des entreprises et du nouveau capital ajouté en d'autres termes, l'ensemble des entreprises est évalué plus que la somme des valeurs attribuées à chacune des entreprises. C'est en cela que consiste le *watering*, qui prête à tant d'abus. Mais il ne faut pas condamner la surcapitalisation en elle-même, quand on a constaté les abus auxquels elle donne lieu.

27. — La surcapitalisation par laquelle on attribue, en somme, à un syndicat une valeur plus grande que la somme des valeurs de chacune des entreprises, — calculée d'après des critères multiples, dont le principal est naturellement le profit, — n'est en somme que la conséquence logique de la fusion, quand celle-ci constitue en réalité un fait avantageux au point de vue économique.

Si le profit — même simplement prévu — de la combinaison nouvelle est plus grand que la somme des profits des différentes entreprises qui se fondent, il n'y a pas de raison pour que le capital-actions du syndicat ne représente pas une valeur plus grande que les capitaux-actions des différentes entreprises, et il n'y a pas de raison, ajouterons-nous, pour qu'une partie convenable de cette surcapitalisation ne soit pas accordée comme rémunération aux organisateurs du syndicat, qui, en réunissant les entreprises dissociées et en les organisant d'une façon plus économique, donnent naissance à un groupement plus productif que ne l'était l'ensemble des entreprises dissociées. En un mot, la fusion implique une réduction du coût unitaire, et il n'y a aucune raison pour qu'une partie du profit qui en dérive n'aille pas aux organisateurs, de même que personne ne conteste à l'inventeur d'un nouveau procédé technique de production plus économique de percevoir une partie du profit pour prix de sa découverte ou invention, qui, après un temps généralement assez court, finit par profiter au groupe social d'une façon et dans une mesure incomparablement plus grandes qu'elle n'a pu profiter à son auteur.

C'est là le fait : l'ignorance seule des faits économiques peut le faire méconnaître.

28. — Mais c'est une question de mesure : au delà naissent les abus. Et ceux-ci deviennent parfois de véritables actes de brigandage et de tromperie de la foi publique. Le *watering* atteint parfois

des proportions qui n'ont aucun rapport avec les prévisions raisonnables de l'accroissement de profits qui résultent de la combinaison. Aussi arrive-t-il alors que les actions du syndicat, après une surcapitalisation excessive, sont peu après sous-évaluées et descendent de beaucoup au-dessous du prix de leur émission. Et comme les promoteurs, l'émission terminée, s'empressent de se débarrasser en temps utile de leurs actions et d'encaisser leur montant, faisant ainsi peser sur d'autres la perte correspondant à leur gain, ce processus se ramène, au fond, à une véritable fraude qu'un petit nombre pratiquent à l'égard de la masse du public en exploitant son ignorance.

Aux États-Unis, notamment, les abus ont dépassé souvent toute mesure en faussant et désorientant le marché et contribuant ainsi à aggraver les crises.

En Angleterre, les syndicats ont été, d'ordinaire, beaucoup plus modérés en matière de surcapitalisation : cependant, — et c'est là une preuve de l'influence de la spéculation dans ces organisations dans le but d'absorber dans l'acte même de constitution tout l'avantage futur de la diminution du coût, — un quart des *trusts* tout au plus étaient, avant la guerre, dans une situation vraiment prospère et assuraient à leurs actionnaires des dividendes réguliers et suffisamment élevés. Il est vrai que c'était là aussi un effet de la tendance à la réduction graduelle des profits, à laquelle ne peuvent se soustraire les entreprises, même sous un régime de coalition ; mais on aurait dû précisément tenir compte de cette tendance dans la fixation du taux de surcapitalisation afin de la modérer [1].

29. — L'État a donc le devoir de lutter contre ces abus au nom de l'intérêt collectif et d'exercer un contrôle sur l'organisation et la gestion financière des syndicats.

Aux États-Unis, le pays classique des abus des syndicats, la loi est intervenue et s'efforce d'intervenir : certains sceptiques soutiennent — non sans raison — que cette action modératrice de la loi n'a eu d'autre effet que d'augmenter le coût des dépenses nécessaires pour acheter la complaisance des législateurs.

1. Parfois le taux peu élevé des dividendes peut faire croire qu'un syndicat n'est pas né pour une raison économique. La conclusion serait hâtive : il faut rechercher si le fait de ce dividende modeste n'est pas le fait d'une surcapitalisation excessive au moment de la constitution du syndicat. Il peut y avoir augmentation des profits, mais le taux du profit peut être très bas par l'effet d'une surcapitalisation excessive.

Bien des écrivains ne se contentent pas de demander à l'État d'intervenir contre les abus des *trusts*, dont nous venons de signaler quelques-uns ; ils ne se contentent pas de demander que, dans l'intérêt de tous, on exerce une active surveillance sur leur constitution et sur leur gestion ; ils ne se contentent pas de demander qu'on leur enlève les privilèges que la loi leur accorde indirectement par la protection douanière, qui fait surgir artificiellement des syndicats qui n'auraient jamais eu la possibilité de naître, mais ils voudraient que l'État intervînt pour les combattre énergiquement.

Cela provient en partie du spectacle de la corruption des pouvoirs publics pratiquée par quelques-uns des grands syndicats, aux États-Unis notamment (en Europe, ils s'attaquent moins brutalement aux intérêts généraux), qui font que ces grandes coalitions semblent, — et elles le sont en effet, — autrement redoutables par leur puissance financière que par leurs simples effets économiques ; mais cela vient aussi de cette tendance qui veut s'attaquer aux entrepreneurs, au nom de cette même concurrence à laquelle on attribue tant de maux imaginaires, et que l'on n'invoque plus quand il s'agit de syndicats ouvriers ; en partie, enfin, elle est due aussi à une conception absolument fausse de ce qui constitue un syndicat et à la confusion qu'on en fait avec un monopole.

30. — Cela n'est pas conforme aux faits : comme nous l'avons déjà dit, même les syndicats les plus puissants n'arrivent pas à contrôler, non pas la production mondiale, mais même la plus grande partie de la production d'un marché donné. Il faut ajouter que, dans l'ensemble de l'industrie, la part des syndicats est encore modeste : il y a un très large domaine du monde économique dans lequel le régime de la coalition n'est pas possible ou ne peut convenir.

Le syndicat, — nous l'avons dit bien des fois, — n'est pas et ne peut pas être un monopole : il n'est pas libre de fixer un prix au-dessus du niveau international, qui, en vérité, peut être variable d'après les faveurs que, par la protection, ces puissantes organisations arrivent à arracher au pouvoir législatif. Elles ne peuvent pas dépasser ce prix ; elles ont souvent des raisons pour tenir les prix un peu au-dessous de ce niveau. Les syndicats ne font qu'abaisser le coût de production (baisse qui est l'effet de

leur organisation) et s'approprier le profit. Ils ne *haussent* pas les prix, mais ils les *maintiennent* et s'efforcent de *s'opposer* à leur baisse. Cette appropriation des profits — transitoire — n'est pas socialement nuisible : elle ne l'est que dans la mesure où ces syndicats poussent à la protection, c'est-à-dire dans la mesure où ils s'approprient plus que l'économie de coût. Si on la débarrasse des abus et des tendances artificielles à la protection, la tendance à la constitution en syndicats n'est pas socialement nuisible. On ne pourrait pas artificiellement les supprimer, empêcher les entreprises de s'associer librement quand arrive le moment où, par l'élimination successive des organismes les plus faibles, la lutte entre les organismes puissants qui survivent se transformerait ensuite en une déperdition, peut-être énorme, de richesse [1].

ENRICO BARONE,
R. Istituto superiore di studi commerciali di Roma.

1. Il ne faut pas que la vue exacte de ce que sont en réalité les syndicats et leur véritable nature économique soit troublée par ce qui est arrivé pendant la guerre et par ce qui se passe encore maintenant dans ce régime d'économie tout à fait déséquilibrée qui est une « crise de la paix ».

Pendant la guerre, il existait, et il persiste encore après la guerre, — surtout par l'effet des rares et coûteux moyens de communication entre marchés lointains et par le fait du besoin intense d'importation de l'Amérique, — tout un ensemble de conditions favorables à de gigantesques *accaparements*, avec une hausse énorme des prix qui, dans les conditions normales, ne serait pas possible, même sous un régime de *trusts*.

Certes, le régime des *trusts* a facilité ces accaparements, mais ce serait une erreur de les faire dériver du régime de la coalition. Les accaparements dont il est ici question, — étant données les conditions créées par la guerre, — se seraient produits, en plus ou moins grande mesure, même sans la présence de *trusts* colossaux.

FACTEURS PERMANENTS DE LA PRODUCTION

LE RÔLE DE LA TERRE ET DES FORCES NATURELLES DANS L'ÉCONOMIE MODERNE

L'ancienne classification des trois facteurs de la production, le travail, le capital, la terre, s'est maintenue dans les traités récents d'économie politique, bien qu'il ne soit pas toujours facile d'établir entre le capital et la terre une distinction où la logique n'ait rien à reprendre. D'ailleurs, il n'existe pas du capital une définition unanimement admise. Mais peu nous importe de préciser les points par où devrait passer la ligne forcément arbitraire qui, pour des classifications théoriques, séparerait les éléments de la production; laissons à des expressions d'un usage courant leur signification la plus générale. La terre est ici entendue en un sens aussi large que possible, comprenant le sol en surface et profondeur, aussi bien que les eaux et l'air, la chaleur solaire, les météores, les plantes et les animaux : c'est la matière, ce sont les forces de la nature avec lesquelles l'homme collabore, soit qu'il les dirige et les transforme, soit qu'il ruse avec elles sans parvenir à les maîtriser.

Quels que soient les progrès du capital dans l'économie moderne, les richesses et les forces naturelles gardent toujours un rôle essentiel dans l'œuvre de production. L'économiste ne peut pas les assimiler purement et simplement à ces instruments de travail qu'il appelle des capitaux ; il est bien obligé de constater qu'elles lui posent des problèmes souvent analogues à ceux qu'il rencontre dans l'étude du capital, mais qui souvent aussi veulent être distingués, étudiés à part par une analyse plus exacte, exigeant d'autres explications théoriques et d'autres solutions dans l'ordre pratique.

Si nous cherchons à décomposer ses éléments, la terre nous ap-

paraît d'abord comme une surface, le lieu où s'installe l'atelier du producteur, que ce soit l'échoppe de l'artisan, la rue où circule le conducteur d'automobile, le champ du paysan, la mer dans laquelle le pêcheur jette ses filets. Même pour certains travaux d'ordre agricole, il y a intérêt à distinguer parmi les autres qualités du sol cet élément de simple superficie. Considérer la terre comme une surface, c'est immédiatement apercevoir qu'elle est une quantité fixe, limitée, non susceptible d'accroissement à la volonté de l'homme et même, si l'on songe particulièrement aux régions tempérées où les conditions de la vie répondent aux habitudes des peuples civilisés, on peut dire qu'elle est petite par rapport au nombre de ses habitants. Les matériaux, les matières premières de la production ne s'offrent pas toujours aux travailleurs avec une telle surabondance qu'on ne puisse prévoir un état de la population où l'humanité se trouverait à l'étroit sur le globe qui la fait vivre. En dehors de toute autre qualité, cette surface de la terre atteint dans certaines conditions une valeur économique extrêmement considérable ; c'est le cas évidemment des terrains à bâtir dans les grandes villes ; c'est le cas de tous les emplacements que leur situation rend préférables à d'autres ou dont les circonstances imposent le choix d'une façon rigoureuse. Dans ces deux faits que la terre est une quantité limitée et que certaines de ses parcelles tirent de leur position au milieu des groupements urbains, à proximité des lignes de communication, au point d'application d'une force naturelle, leur utilité essentielle, réside l'explication des différences que les économistes ont constatées entre elles et les capitaux.

Cependant quelques réserves doivent être faites qui aboutiront à rappeler que les phénomènes économiques ne présentent d'intérêt que mesurés à l'échelle des grandeurs humaines, qu'ils ne se classent pas en séries séparées, nettement tranchées et faciles à cataloguer, mais qu'au contraire d'insensibles transitions nous conduisent des unes aux autres. Que la terre soit une quantité limitée, c'est une certitude dans l'ordre mathématique ; au point de vue économique, c'est-à-dire en tenant compte de la population qui cherche sur la terre la satisfaction de ses besoins, l'expression pourrait prendre un caractère moins rigoureux. Il s'en faut de beaucoup que la surface entière de notre monde ait été ou soit actuellement occupée et utilisée. Des étendues immenses restent en réserve pour les besoins d'une population accrue. Elles sont, il est

vrai, d'un accès et d'un aménagement difficiles, mais pas beaucoup plus sans doute que telles régions inscrites aujourd'hui dans le domaine de la civilisation ne l'étaient à l'arrivée des premiers pionniers. De grands territoires sont revenus ou à peu près à la sauvagerie et à la stérilité qui ont été autrefois prospères. Même sur le continent européen, nous ne pouvons pas dire que nous retirons de la terre la totalité des ressources agricoles ou minières qu'elle est capable de livrer; même dans un pays tel que la France, la conquête agricole n'est pas achevée : la mise en culture de la Sologne, des plateaux irrigués du Comtat, de la Crau et de la Camargue, c'est l'œuvre d'hier ou de demain.

Puisque la surface de la terre ne paraît étroite ou vaste que suivant que les hommes qui l'habitent y sont entassés ou éparpillés, il faut se rappeler, avant de dire qu'elle est limitée, que l'humanité n'en a pas encore atteint les limites; il faut tenir compte des progrès qui pourraient être réalisés dans l'aménagement du globe terrestre quand on veut se risquer à des prévisions à longue portée.

Mais ces réserves n'ont pas un grand intérêt pratique. Quand on se borne à l'examen des réalités présentes, il importe assez peu de négliger l'existence de terres libres dans des contrées lointaines, car ces terres réduites à leur qualité de simples surfaces à l'état brut ne peuvent jouer un rôle économique qu'après avoir été transformées par le travail sous la pression de nécessités impérieuses. Signaler à un paysan qui cherche une ferme à louer des terres disponibles en Afrique ou en Asie, c'est offrir un cheval sauvage à qui demande une bête de labour. En fait, les pays déjà conquis et organisés sont les seuls dont nous ayons ici à nous occuper. Or, dans ces pays, il est bien évident que la terre est limitée ; elle l'est même très strictement en ce sens qu'elle est appropriée, séquestrée par la propriété individuelle ou collective. Il n'y a plus nulle part une terre libre qu'un travailleur puisse utiliser sans l'agrément de celui que les lois désignent comme le propriétaire. Et il suffit qu'en fait ou en droit, dans une région déterminée, il n'y ait plus de terre disponible pour que les théories basées sur cette observation que la terre est un stock fixe, impossible à accroître, gardent toute leur force en ce qui concerne au moins cette région et sa population. Le fait que des terres libres restent à utiliser dans des pays lointains ne peut agir que sur des sociétés encore disposées à courir les

risques des migrations, à essaimer comme le font les abeilles quand leur ruche est surpeuplée.

Limitée en étendue, la terre l'est aussi quand on l'assimile à un magasin de matières premières où l'homme vient puiser. Les filons métalliques, les gisements houillers, les nappes de pétrole, les carrières de pierre à bâtir se vident à mesure qu'on les exploite. Là encore il faudrait remarquer que les réserves demeurées jusqu'ici inconnues de la plupart de ces matériaux sont vraisemblablement en quantités si considérables qu'on pourrait humainement les tenir pour illimitées; on ne saurait même prétendre que les mines qui restent à découvrir seront toujours d'une exploitation plus difficile que celles qui sont actuellement en activité. D'autre part, si l'homme ne peut rien pour accroître la quantité des produits que la nature garde pour lui en réserve, il lui est en général possible de faire varier selon ses besoins les quantités extraites. Il faudrait donc apporter quelque atténuation à l'observation exacte en principe que les matières arrachées à la terre par l'industrie se présentent pour elle comme des stocks à jamais fixés. En outre, ces stocks sont très inégalement répartis dans les diverses régions du globe. Les unes manquent absolument de charbon, d'autres ont du charbon, mais pas de fer. Il n'est aucun pays qui puisse trouver à l'intérieur de ses frontières la totalité des matières brutes que ses industries voudraient transformer.

Il n'en est pas tout à fait de même pour les énergies naturelles dont l'homme s'ingénie à tirer parti. Elles sont bien aussi limitées, en ce sens que nous ne pouvons pas en augmenter les quantités, mais elles sont pour ainsi dire inusables. La chaleur solaire, variable avec les saisons ou les zones terrestres, l'air que respirent les êtres vivants demeurent, tout au moins quand on mesure le temps par la brièveté des générations humaines, des quantités constantes. Les fleuves où nos ancêtres les plus lointains sont venus se désaltérer coulent toujours aux mêmes places; inlassablement les nuages rapportent aux sommets des montagnes les eaux qui arrosent les prairies et tournent les roues des moulins. Plantes et animaux se reproduisent, obéissant à des forces éternelles. Il peut arriver que des accidents, les variations des climats, la lutte pour la vie entre les individus ou les espèces, la convoitise et la maladresse de l'homme provoquent passagèrement des regressions, des affaiblissements sur tel ou tel point et même des dispa-

ritions totales. Mais la nature, toujours prête à reprendre son œuvre créatrice, a vite fait de retrouver la plénitude de ses forces. Seulement cette énergie naturelle, inlassable, il faut la détourner à notre profit, contraindre le sol à ne produire que les plantes qui nous sont utiles, obliger les eaux à arroser nos terrains de culture ; il faut protéger et nourrir les animaux domestiques, intervenir en un mot pour forcer la nature à choisir comme si elle comprenait nos besoins, comme si elle avait quelque raison de préférer le blé à la ronce ou le mouton au loup. Certes, si l'on mesure le travail accompli depuis le jour où l'homme encore nu dans la forêt primitive a pris en main son premier outil, on peut s'émerveiller de la puissance qu'il a su acquérir sur la matière. Mais cela n'empêche pas de constater aussi combien son pouvoir est précaire et limité. Là où le travail et la surveillance de l'homme s'interrompent, les animaux et les plantes domestiques ont vite fait de retourner à l'état sauvage. Ce n'est qu'au prix d'un effort incessant qu'un ordre nouveau est imposé à la nature. De nouveaux progrès scientifiques nous permettront sans doute d'assurer plus fortement notre domination, de l'étendre sur d'autres espèces ; mais ce n'est pas sur ces espérances que nous devons raisonner pour le moment. Il faut en revenir à cette constatation que, si les énergies naturelles ont un caractère de renouvellement perpétuel qui nous permet d'en user comme si elles étaient inépuisables, notre action sur ces forces est très limitée. Nous avons pu modifier quelque peu la forme et la composition du sol, conduire quelques torrents sur les turbines des usines, transformer quelques plantes par la greffe, l'hybridation ou la sélection des semences, domestiquer et spécialiser un très petit nombre d'espèces animales, mais nous ne pouvons pas nous affranchir de la succession des saisons, raccourcir la durée nécessaire à la production des récoltes, multiplier le croît des animaux, ni restreindre l'espace dont les plantes ont besoin pour se développer.

Ainsi, de toutes parts, quand nous cherchons à caractériser son rôle dans l'œuvre de production, nous constatons que la terre ne donne au travail de l'homme qu'une collaboration limitée et parfois capricieuse. Elle n'accepte d'être commandée que dans la mesure où l'homme lui-même obéit à ses lois fondamentales. Quelle que soit l'urgence des besoins humains, la nature continue son œuvre avec la même placidité ; elle ne connaît pas ces sursauts d'activité

par lesquels l'industrie, multipliant ses produits, créant de nouvelles machines, agrandissant ses ateliers, occupant plus d'ouvriers, répond hâtivement à des demandes impatientes. Ceux qui travaillent en association avec la terre doivent, au contraire, s'habituer à la patience : à peine peuvent-ils réserver une plus grande étendue de terrain à certaines cultures dont l'alternance est d'avance fixée pour plusieurs années ; il ne leur servirait pas à grand'chose de renforcer les équipes d'ouvriers au delà des effectifs habituels ; ils attendent que les mois s'écoulent des semailles à la récolte, et ils prennent le temps comme il vient. Il n'est que de songer à la restauration de nos régions agricoles dévastées par la guerre pour se rendre compte qu'on ne refait pas en une saison des terrains de culture et que plusieurs années sont nécessaires pour réparer les pertes subies par les troupeaux.

* *

Et c'est ainsi qu'on a pu se demander si la culture du sol suffirait, dans un avenir plus ou moins éloigné, à nourrir une population incessamment accrue. Malthus, comme on le sait, a mesuré par une formule saisissante l'écart toujours grandissant entre le progrès des subsistances et celui de la population : les subsistances ne pourraient croître que suivant une progression arithmétique, tandis que la loi de l'accroissement normal de la population serait la progression géométrique. Cette menace, il est vrai, ne nous préoccupe plus beaucoup, et ce n'est pas là un des problèmes de l'économie moderne. Nous connaissons et nous mettons en application dans les sociétés de civilisation supérieure trop de façons d'empêcher la population de s'accroître avec excès ! D'autre part, le progrès des techniques et des transports, une meilleure organisation de la consommation ont permis de satisfaire aux demandes des marchés d'alimentation. Il paraît évident que, dans les conditions actuelles, l'humanité dans son ensemble ne risque pas de mourir de faim ; la distribution des vivres n'est qu'un problème d'équitable répartition et de bonne administration économique, il n'y a pas insuffisance de production. Mais il n'est pas dit que la question ne se posera jamais dans l'avenir si l'on doit voir la population croître et multiplier comme elle pourrait le faire normalement ; car la loi de Malthus, si elle a été jusqu'ici démentie par les faits, reposait sur des données théoriques exactes. Il n'est pas pos-

sible d'obtenir de la terre une production illimitée. Dans la collaboration des trois facteurs de la production, il arrive un moment où l'on aurait beau faire croître régulièrement les quantités de travail et de capitaux employés à la culture, on n'obtiendrait pas des récoltes proportionnellement plus fortes.

C'est là ce qu'on a appelé la loi du rendement décroissant ou plus exactement du rendement non proportionnel. Comme la plupart des lois économiques, il est assez difficile de la formuler avec une suffisante précision et à la fois sans trop de rigueur. Supposant que les apports réunis et confondus de travail et de capital fournis à la terre puissent être divisés en une série de quantités équivalentes, on constate, à mesure que ces quantités de travail et de capital augmentent, que les rendements obtenus, rendements en nature et non en argent, sur des terres de même fertilité, dans des conditions climatériques égales, croissent d'abord proportionnellement ou parfois même plus que proportionnellement, mais qu'il arrive toujours en tout ordre de culture, sur toute espèce de terrain, un moment où les rendements supplémentaires que l'on peut recueillir ne sont plus proportionnés aux quantités nouvelles de travail et de capital qui ont été apportées. L'exposé de cette loi économique n'a rien qui puisse beaucoup surprendre ; on serait plutôt disposé, sans autre examen, à la tenir pour évidente. Puisque les forces productives de la terre sont limitées, puisque notre action sur elle est restreinte, il va de soi que nous n'en pouvons tirer un rendement illimité. Un acte de production auquel la nature doit collaborer pour la plus grosse part met en jeu des forces nombreuses et complexes, dont plusieurs échappent complètement à notre direction ; en faisant varier isolément quelques facteurs qui obéissent à notre volonté, nous provoquons fatalement une rupture d'équilibre.

Toutefois il faut éviter de donner à la loi du rendement non proportionnel, comme nous venons de le faire, une expression trop rigoureuse. La plupart des économistes se contentent de l'expliquer plutôt que de la démontrer en s'appuyant sur des observations un peu trop sommaires, en quelque sorte schématiques. Ils n'envisagent généralement que la culture du blé et suivant des méthodes anciennes : labours, hersages et fumier de ferme ; ils constatent qu'en multipliant les labours et hersages et en augmentant les quantités de fumier répandu au delà de ce qui est fixé par la coutume locale le cultivateur n'est pas récompensé par

un surcroît de récolte proportionné à ses efforts supplémentaires; il atteint et assez tôt le point d'application de la loi. Mais si sur ce même terrain ce cultivateur ne se contente pas de répéter des opérations culturales élémentaires et de gaspiller sans intelligence son travail et ses capitaux, s'il emploie sa peine et son argent suivant les préceptes d'une technique améliorée, si par exemple il pratique des labours profonds là où la nature du sous-sol le permet, s'il modifie la composition chimique du sol en lui apportant les substances qui ne s'y trouvent pas naturellement en quantité suffisante, s'il sélectionne les semences, s'il les défend efficacement contre les parasites, il voit de nouveau les récoltes s'accroître et rémunérer largement ses efforts. Il faut donc compter sur le progrès des techniques pour reculer de plus en plus le point où les résultats acquis ne valent plus ce qu'ils ont coûté.

D'autre part, nous avons indiqué que la loi du rendement non proportionnel s'entend des quantités produites et non de leur valeur, du produit brut et non du produit net; c'est que le prix des récoltes tient à de nombreuses causes, il varie suivant la situation du marché et ne dépend pas uniquement de la production. Mais pour le producteur, à moins qu'il ne travaille que pour sa consommation personnelle, ce qui importe, c'est précisément la valeur d'échange des récoltes. Or le moment où le rendement en nature commence à ne plus être proportionné à la peine prise ne coïncide pas nécessairement avec le moment où les recettes supplémentaires deviennent inférieures à l'accroissement des dépenses d'exploitation : cela dépend du prix des denrées. Et le cultivateur a encore un autre moyen de reculer le point où ses efforts commencent à ne plus être payés convenablement, c'est de changer la nature de ses cultures en donnant ses soins à celles qui lui feront réaliser les plus fortes recettes. Ceci n'est pas, à vrai dire, une atténuation aux menaces de la loi du rendement décroissant si l'on se place au point de vue des consommateurs, c'est-à-dire si l'on n'envisage que le produit brut; mais c'en est une quand on songe à la situation du producteur.

Il ne faudrait donc pas considérer la loi du rendement non proportionnel comme une de ces lois d'airain que les économistes d'autrefois se hâtaient de promulguer : cela n'est plus à nos yeux que l'indication d'une tendance contre laquelle, si nette qu'elle

soit, le producteur mieux armé peut s'efforcer de lutter dans une mesure déjà appréciable.

Enfin ce sont surtout les conséquences qu'on a voulu parfois tirer de la loi du rendement non proportionnel qui nous paraissent aujourd'hui discutables. On a cru quelquefois qu'elle établissait entre l'agriculture et l'industrie une différence essentielle en ce sens qu'elle s'imposait rigoureusement à l'agriculture et qu'elle ne s'appliquait pas à l'industrie. Il est certain que nombreuses sont les entreprises industrielles qui ignorent les limitations étroites de la production agricole. Il leur est aisé, quand les matières premières ne leur manquent pas, d'accroître les quantités de produits manufacturés en employant à leur fabrication plus d'ouvriers et plus de capitaux. Mais cela ne signifie en aucune façon que la loi du rendement décroissant est spéciale à l'agriculture. Plus ou moins fréquemment elle trouve aussi son application dans l'industrie. Il ne suffit pas, pour doubler la vitesse d'un navire, de brûler dans ses chaudières le double de charbon. Une maison de quarante étages coûte à édifier plus que dix maisons de quatre étages. On a pu dresser une tour de 300 mètres ; pour en faire une de 600, il eût fallu plus que doubler les dépenses. Machines, ateliers, voies de communication ont aussi leur maximum de rendement. On dit souvent que les mines offrent encore un exemple caractérisé d'application de la loi du rendement non proportionnel ; mais cela n'est pas tout à fait exact. On veut dire sans doute que leur rendement doit à la longue aller en décroissant, que les dernières tonnes extraites au moment où la mine va être épuisée exigent plus de peine et de dépenses. Ce n'est pas le sens exact de la loi du rendement non proportionnel. Elle ne s'applique pas plus aux mines qu'à un réservoir où, pour remplir les derniers seaux d'eau, il faut en effet se donner de plus en plus de mal. La loi du rendement non proportionnel a un sens plus étroit, elle indique simplement qu'un facteur naturel, la terre, ne répond pas proportionnellement à toutes les avances successives qui lui sont faites par le capital et par le travail. Pour les mines, il ne peut être question de rendement proportionnel. Leurs filons s'épanouissent ou se resserrent, elles livrent ou défendent leurs trésors capricieusement ; le succès du mineur est affaire de chance encore plus que de capitaux. De même pour la pêche et la chasse on ne saurait exactement parler de rendement non proportionnel. C'est seulement dans les entre-

prises d'élevage qu'on pourrait retrouver une application de la loi ; mais leur technique est encore mal fixée, et il est prématuré de les juger. Peut-être faut-il dire d'une façon générale que le rendement de toute entreprise cesse de croître proportionnellement aux dépenses de travail et de capitaux quand les divers facteurs de la production ne peuvent être tous progressivement renforcés et quand l'équilibre des forces ne peut être maintenu pour une raison quelconque. Cela se produit plus fréquemment dans l'agriculture, mais aussi dans l'industrie.

Il est nécessaire, d'autre part, d'insister sur la possibilité pour l'agriculteur de faire reculer par l'amélioration des techniques le moment où ses efforts croissants commencent à être mal payés. Lui démontrer, en effet, qu'à ses avances nouvelles la terre répondra en faisant faillite, ce serait l'engager à persévérer dans les routines anciennes. Il n'y est que trop porté. Heureusement, la loi du rendement non proportionnel n'a pas dans la pratique la rigueur qu'elle a paru prendre sous la plume de certains économistes. Il est à peu près impossible pour le cultivateur de prévoir quelles opérations culturales risquent d'être improductives parce qu'il ne sait pas d'avance ce que sera la récolte. Mille accidents peuvent survenir, favorables ou désastreux. Le vigneron qui exécute pour la septième ou huitième fois une opération de sulfatage ignore s'il y perd son temps et son argent ou s'il s'assure ainsi une récolte de grosse valeur. Il est même difficile à l'agriculteur de constater après coup s'il a été ou non la victime d'une dure loi. Quand le laboureur fait ses comptes après la moisson, il ne peut pas dire, en enregistrant un déficit, qu'il a trop dépensé en engrais et qu'il a atteint le point où la terre ne veut plus payer la « limite de culture ». Il pense que, si l'année avait été bonne, il aurait été mieux récompensé. Il espère que la suivante sera meilleure, car, suivant l'expression paysanne, « l'agriculture, c'est le métier de l'an qui vient ».

D'ailleurs, lui aussi, comme l'industriel ou le commerçant, il est soutenu, entraîné par le progrès économique général, dont on a caractérisé les effets en employant même l'expression de loi du rendement croissant, « loi » ayant ici, comme précédemment, le sens de tendance. On entend par là que le progrès de la population, de sa vigueur physique et de son instruction, l'accumulation des capitaux, le progrès de la richesse en général rendent

plus facile une meilleure organisation des entreprises, accroissent l'efficacité du travail, stimulent le producteur. Les industriels en profitent plus que d'autres, parce qu'ils réalisent assez aisément la production par grandes masses et parce que les dépenses qu'ils classent sous le nom de frais généraux restent à peu près constantes, alors que les quantités produites augmentent. Mais l'agriculteur, malgré les difficultés particulières de son métier, subit aussi l'influence du progrès général quand des routes plus nombreuses et meilleures approchent de ses terrains de culture, quand des foires et des marchés s'installent dans sa région, donnant une valeur à des produits d'importance secondaire ou difficiles à transporter au loin, quand le prix des objets manufacturés qu'il doit acheter commence à baisser, quand l'école, les associations professionnelles, la législation sociale font de lui un travailleur plus intelligent, plus instruit, plus vigoureux, mieux armé pour la défense de ses intérêts. A la tendance vers le rendement décroissant des productions, où la nature collaborait autrefois pour la plus grosse part, s'oppose la tendance qui donne au travail humain une efficacité croissante. Espérer que ces forces contraires, qui constamment réagissent l'une sur l'autre, arriveront à se faire équilibre, est-ce s'aventurer au pays des rêves ou seulement pénétrer dans le domaine des probabilités ?

*
* *

Cet encouragement au travail que le progrès général de la population et l'accroissement des besoins apportent à la classe agricole prend l'aspect d'un phénomène économique que l'on désigne du nom de rente et dont l'explication a longtemps embarrassé les économistes. Ils avaient considéré tout d'abord que la rente était la rémunération due à la terre en raison de sa collaboration. C'est exactement ce que disait Adam Smith : « Dans l'agriculture, la nature travaille conjointement avec l'homme... On peut considérer la rente comme le produit de cette puissance de la nature. » Cela revenait à dire que la terre, livrant à l'humanité ses dons gratuits, le propriétaire se présentait en son nom pour en recevoir le paiement. Ce n'était certes pas une justification, mais on n'en cherchait guère à une époque où le principe de la propriété n'était pas mis en discussion, et ce n'était pas une explication valable. La solution du problème a été trouvée dans l'étude

des marchés et de la formation des prix. Elle repose à la fois sur les remarques que nous avons rapportées précédemment touchant les diverses limitations des forces naturelles et sur cet axiome qu'en un marché bien organisé, c'est-à-dire où les offres et les demandes sont bien connues de tous les acheteurs et vendeurs, il ne peut y avoir pour des marchandises identiques qu'un seul prix. Or ce prix doit évidemment être assez élevé pour donner satisfaction au producteur qui a produit dans les conditions les plus défavorables et dont les marchandises sont cependant jugées nécessaires par les consommateurs. Il faut bien, en effet, s'ils ne peuvent pas se passer de ces marchandises, qu'ils les paient au producteur le plus malchanceux au moins ce qu'elles lui coûtent, puisque sans cela il quitterait le marché et cesserait de produire. Bien entendu, il ne s'agit pas ici d'une opération isolée ; ce qu'il faut considérer, c'est le coût de production habituel ou moyen de ces derniers producteurs qu'il est nécessaire de ne pas décourager, c'est le prix de ces marchandises dont les consommateurs jugent l'acquisition nécessaire, si coûteuses qu'elles soient. De ces constatations qui sont sans aucun doute exactes à quelques détails près dans l'application, il résulte que tous les producteurs plus favorisés, ceux dont le coût de production est inférieur au prix du marché et qui cependant sont payés à ce prix touchent, qui plus, qui moins, la différence entre le prix de revient et le cours. Cette différence, sauf encore quelques réserves que nous aurons à noter plus loin, constitue leur rente. Le terme de « rentes différentielles » est par suite devenu d'un usage courant dans les traités d'économie.

Cette explication de la rente qui n'est plus discutée aujourd'hui reste cependant incomplète ; il y faut ajouter le cas particulier des monopoles. Le producteur (ou bien le groupe de producteurs unis par une entente) qui se trouve en situation de répondre seul à une demande déterminée est encore mieux placé pour contraindre les acheteurs de ses produits à les payer au maximum, c'est-à-dire qu'il est libre d'élever les prix jusqu'au point où ses prétentions obligeraient les consommateurs à s'abstenir d'acheter. Au fond, il n'y a pas entre cette position particulière du problème et le cas général une différence bien profonde. Ici ce n'est pas parce que le producteur produit dans des conditions plus avantageuses que ses concurrents qu'il perçoit une rente (il n'y a pas de concur-

rents); mais c'est toujours parce que les moyens de production sont limités par la nature ou par la volonté du producteur que les consommateurs sont obligés de payer quelque chose de plus que le prix de revient. Le producteur, maître de la situation, touche en outre de ses frais et de la rémunération normale de son travail un profit qui ressemble beaucoup à une rente.

Nos exemples ont été pris dans l'agriculture, parce que la question a été posée d'abord dans l'élaboration des doctrines économiques à propos de la rente foncière et parce qu'elle semble toujours être la forme type de la rente ; mais il faut se hâter de dire que nous nous trouvons ici en présence d'un phénomène économique très général, dont la rente du sol n'est qu'un cas spécial. Pour que la rémunération du producteur prenne la forme d'une rente, se distinguant de l'intérêt du capital, du profit de l'entrepreneur, du salaire de l'ouvrier, deux conditions sont nécessaires : il faut d'abord que la capacité des moyens de production existants soit insuffisante pour satisfaire aux demandes du marché. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas de rente foncière dans ces pays neufs où il y a encore de la terre disponible tant qu'on en veut et où il suffit, sur un appel du marché de consommation locale, de défricher un peu plus de terrain pour augmenter la production. (Il ne s'agit que du marché local ; si les colons produisent pour les marchés de la métropole, ils bénéficient d'une rente lorsque, malgré leur éloignement, ils produisent encore dans des conditions avantageuses.) Il faut ensuite que, parmi les producteurs qui besognent pour alimenter le marché à la satisfaction des consommateurs, les uns profitent pour leur production d'avantages quelconques que les autres n'ont pas ou n'ont pas au même degré. Ces avantages ou, à plus forte raison, ces monopoles peuvent résulter non seulement de la fertilité du sol, mais de cent autres causes, par exemple de la situation géographique de l'atelier agricole ou industriel qui permet de faire parvenir des produits sur le marché avec des frais de transport restreints ; ils peuvent tenir à l'usage d'une force naturelle non agricole, une chute d'eau notamment, à un procédé de production particulier secret ou garanti par un brevet, à de grandes disponibilités de capitaux ; pour les terrains urbains, ils s'expliquent par leur situation dans des quartiers où il est plus agréable et de meilleur ton d'habiter et, s'il s'agit de locaux commerciaux, dans

des quartiers où les acheteurs sont amenés en plus grand nombre par les moyens de transport, où ils sont réunis et rassemblés par les traditions de la cité.

On réserve parfois strictement le nom de rente aux bénéfices réalisés par le producteur en profitant d'avantages naturels qu'il reçoit gratuitement de la nature ou qu'il l'oblige à lui donner. Mais, comme dans les entreprises industrielles, on voit surgir des sources de bénéfices qui présentent avec la rente les plus grandes analogies, on a adopté pour les désigner l'expression de quasi-rentes. Il n'y a entre elles et les véritables rentes qu'une différence de durée. La rente foncière a, comme la terre et les forces naturelles, un caractère de perpétuité ; les quasi-rentes industrielles proviennent d'avantages temporaires. En voici un exemple : lorsqu'un brusque accroissement de la demande vient à se produire pour un article déterminé qui n'est fabriqué avantageusement que par des machines spéciales existant en nombre restreint, les industriels qui possèdent ces machines touchent en plus de leur profit normal un surprofit, une quasi-rente, jusqu'au moment où leurs concurrents ont fait construire assez de nouvelles machines pour que la production dans son ensemble réponde aux demandes de la consommation ; la concurrence pèse alors sur le prix des marchanchises et tend à l'abaisser jusqu'au coût de production. On pourrait dire encore que la fixation des salaires d'après le rendement moyen du travail et d'après ce qui est en moyenne nécessaire pour assurer l'entretien des ouvriers permet à ceux d'entre eux qui sont plus habiles ou qui ont des besoins moindres de percevoir une sorte de rente. On est allé jusqu'à concevoir une rente du consommateur : ce serait la différence entre le prix qu'il était disposé à payer pour une marchandise dont il éprouve impérieusement le besoin et le prix moins élevé auquel il a pu l'acquérir sur le marché. Mais c'est entrer dans des subtilités théoriques qui nécessiteraient sans doute des explications plus détaillées ; nous n'y faisons allusion que pour montrer comment la théorie de la rente foncière s'est étendue à mesure que les économistes en ont poursuivi l'étude. D'ailleurs, il n'est pas toujours aisé de distinguer, dans la rémunération globale qu'un producteur appelle son bénéfice ou son revenu, les diverses catégories que les doctrines économiques ont analysées. On peut voir réunis dans les bénéfices d'un chef d'entreprise le salaire de son travail de direction, l'intérêt

des capitaux engagés par lui, la rente des terrains occupés dont il était propriétaire et enfin son profit. La rente elle-même peut se subdiviser en plusieurs sortes de rentes, rente foncière, rente de situation, quasi-rente de l'outillage, de sorte que l'expression de « rentes composites » a été adoptée par divers auteurs.

Nous nous sommes placés dans le système d'organisation économique actuel caractérisé par la production en vue du marché et par la libre concurrence ; mais cela n'implique pas que la rente soit liée à ce système : elle ne disparaîtrait pas forcément si la production et l'échange étaient établis sur d'autres bases. Parmi les travailleurs produisant pour leur propre consommation, certains profitent d'une véritable rente qui, pour ne pas être exprimée en monnaie, n'en existe pas moins ; elle se réalise à récoltes égales par un travail plus facile et plus court ou bien, à travail égal, par une récolte plus abondante. D'autre part, dans un régime où la valeur des produits ne serait pas déterminée par l'équilibre de l'offre et de la demande, mais fixée comme le souhaitent certains socialistes, d'après un coût de production moyen, un temps de travail moyen, les travailleurs favorisés par leur habileté, par un meilleur outillage, par une éducation générale et professionnelle plus complète, toucheraient encore une rente qui serait la différence entre le coût de production individuel et le prix moyen.

Ce n'est pas, en effet, la volonté ou la cupidité du producteur qui déterminent la rente. Il ne fait qu'en profiter dans la mesure où il le peut. Proudhon a raconté que son père était « un honnête brasseur à qui l'on ne put jamais faire entrer dans la tête que, pour gagner de l'argent, il fallait vendre au-dessus du prix de revient. Il soutenait toujours que ce serait du bien mal acquis ». Les producteurs qui partageraient ces scrupules n'auraient d'autre ressource que de vendre au-dessous des cours, afin d'abandonner aux acheteurs la rente qu'ils sont cependant disposés à payer et d'autant plus volontiers qu'elle est pour eux cachée dans le prix. Les consommateurs ne connaissant que le cours du marché l'acceptent comme une nécessité ; seuls les vendeurs peuvent apprécier la rente qu'ils perçoivent en déduisant du prix encaissé tous leurs frais de production. Ainsi que l'expliquait Ricardo : « Ce n'est pas la rente qui détermine le prix du blé ; c'est le prix du blé qui détermine la rente. »

Il en résulte que la marge de la rente s'élève à mesure que la

demande des consommateurs devient plus pressante. En effet, pour répondre à cette demande accrue, il faut augmenter la production et, pour cela, ou bien mettre en culture des terres jusque-là délaissées, ou bien forcer encore le rendement sur les terres dont l'exploitation était déjà parvenue à la limite de culture. D'une façon comme de l'autre, cela revient à dire qu'il faut faire appel à des productions plus difficiles, plus désavantageuses que celles qui auparavant pouvaient tout juste se contenter des cours établis ; pour attirer de nouvelles offres, la demande élève les cours ; les rentes des producteurs déjà favorisés s'en trouvent augmentées d'autant.

Ainsi l'accroissement de la population urbaine, le progrès des richesses qui permet une consommation alimentaire plus abondante et plus luxueuse, doivent avoir pour conséquence la hausse de la rente, et c'est bien ce qui se produit en effet, sauf quelques réserves cependant. Les améliorations techniques, quand elles se généralisent suffisamment pour accroître la production d'une façon appréciable, ou encore la mise en culture des terres dans les pays neufs lorsque leurs produits sont exportés, retardent ou arrêtent la hausse de la rente. Cette influence des pays neufs pourrait être fort considérable s'il était exact, comme l'avait cru un économiste américain, Carey, que ce sont précisément les terres les plus fertiles qui restent à défricher, parce que ce sont elles qui, couvertes d'une végétation luxuriante ou de marécages malsains, apparaissent aux premiers pionniers comme les plus difficiles à mettre en valeur. Mais ce n'est pas, malheureusement pour les consommateurs, heureusement pour les agriculteurs des vieux pays, une vérité générale. D'ailleurs, les agriculteurs savent se défendre contre la concurrence extérieure par les droits de douane qui, en relevant les prix du marché national au profit des producteurs mal outillés, augmentent la rente des producteurs plus favorisés. On peut donc prévoir que la rente foncière continuera à s'élever suivant une progression plus ou moins régulière.

A qui profite-t-elle ? Aux propriétaires. Cela est évident tout d'abord, quand le propriétaire est en même temps le cultivateur ou l'entrepreneur de culture par régisseur et salariés. Mais en est-il de même quand le propriétaire du sol ne le cultive pas et le donne en location ? Cela dépend alors de la concurrence que se font entre eux ceux qui cherchent à s'employer dans l'agriculture. Si

les fermiers sont nombreux et se disputent la terre avec acharnement, des propriétaires de terrains fertiles capables de fournir une rente s'efforcent d'élever le taux des fermages, de façon à retenir pour eux-mêmes la totalité de cette rente. Au contraire, si les classes rurales diminuent en nombre, il peut se faire, — et c'est ce qui se produit actuellement en France, — que les propriétaires ayant de la peine à trouver de bons fermiers se résignent pour les attirer à leur laisser prendre une part plus ou moins forte de la rente. On constate alors une baisse dans le taux des fermages ou une baisse relative, le taux des fermages s'élevant dans une proportion moindre que les bénéfices de la culture. Mais il ne faut pas confondre la rente avec le fermage. Celui-ci comprend, en outre de la rente, l'intérêt des capitaux qui ont été engagés pour rendre le sol cultivable, le loyer de l'habitation et des bâtiments, le remboursement des impôts et des frais d'entretien, quelquefois, comme dans le cas du métayage, une certaine rémunération pour le travail de direction dont le propriétaire continue à se charger. Quant à la rente elle-même, qu'il est pratiquement impossible d'isoler, elle ne peut être fixée que par un forfait ; au moment où ils signent le bail, généralement pour plusieurs années, ni le fermier ni le propriétaire ne savent ce qu'elle sera, puisqu'elle variera chaque année, pour chaque exploitation, avec les cours des denrées, les chances de la culture et les quantités produites par les concurrents. Les erreurs d'évaluation peuvent donc profiter au fermier ; si la rente augmente pendant la durée du bail au delà de ce qui avait été prévu, c'est le fermier qui en bénéficie, et c'est une des raisons pour lesquelles le propriétaire a intérêt à conclure des baux de courte durée.

Cette faculté laissée au propriétaire par l'institution de la propriété individuelle absolue de retenir pour lui-même en totalité ou en partie un revenu qui ne provient en aucune façon de son travail personnel, ni même de celui de ses ancêtres, a été dénoncée avec indignation. C'est en songeant tout particulièrement à la rente que Proudhon a lancé le cri dont les échos roulent encore de par le monde : « La propriété, c'est le vol ;... c'est le droit de jouir du fruit de l'industrie et du travail d'autrui. » Puisque la rente trouve sa source dans la répartition inégale des dons naturels et dans le progrès de la société, il n'y a aucune raison d'équité qui permette au propriétaire de la retenir pour lui ; elle reviendrait plus juste-

ment à l'ensemble des consommateurs qu'il est possible de confondre avec la société elle-même. Sur cette donnée ont été conçus cent systèmes de réformes qui ont pour but de supprimer ou d'arracher au propriétaire le bénéfice supplémentaire, « l'accroissement non gagné » auquel il n'a pas droit : retour au communisme agraire, expropriation avec ou sans rachat, concession de la terre par l'État pour des périodes plus ou moins longues, impôt unique des physiocrates frappant les propriétaires fonciers, confiscation de la rente par l'impôt suivant les idées d'Henri George, partage de la rente entre l'exploitant et l'État auquel Proudhon a un moment songé, ou perception de la rente par les associations de cultivateurs suivant un autre projet du même Proudhon, encouragements légaux à la démocratisation de la propriété foncière et au morcellement des grandes propriétés, etc., etc. On ne peut pas songer à dresser ici une liste à peu près complète de ces projets, à plus forte raison à les discuter. Sans parler de l'opposition puissante qu'ils susciteraient s'ils étaient présentés ailleurs que dans des livres qu'on ne lit guère, il est facile de prévoir que leur réalisation se heurterait à des difficultés d'ordre pratique, notamment à l'impossibilité de déterminer avec exactitude la part de la rente dans les revenus privés et à l'insuffisance de rendement des impôts qui frapperaient cette catégorie de revenus. Ceux qui ont paru croire qu'un impôt sur la rente suffirait à alimenter le budget des grands Etats se sont fait bien des illusions.

Pour combattre les injustices et les inconvénients des rentes agricoles, beaucoup plus efficace que les confiscations serait une amélioration des techniques ayant pour conséquence d'augmenter la production, à condition que cette amélioration ne restât pas le secret de quelques exploitants, mais qu'elle fût au contraire connue et mise en application par tous les cultivateurs. Les problèmes de l'économie rurale que nous pouvons véritablement appeler modernes, ce sont donc ceux de la diffusion de l'enseignement technique et de la meilleure répartition des propriétés et des exploitations. Des diverses catégories d'exploitations rurales, quelles sont celles qui produisent le plus et aux moindres frais ? Quelles sont celles qui adoptent le plus rapidement et appliquent avec le plus d'efficacité les découvertes scientifiques ? Dire que ces problèmes sont modernes ne signifie pas qu'ils soient nouveaux ; ils sont modernes parce qu'ils attendent toujours leur solution et

parce que nous sentons qu'il serait pour nous d'une extrême importance d'y voir clair. Mais il s'agit de problèmes complexes, qu'il est même fort difficile de poser avec précision. Ces catégories d'exploitations, grandes, moyennes ou petites, ces modes d'exploitation directe (le cultivateur étant propriétaire, travaillant avec sa famille ou dirigeant des salariés) ou par intermédiaire (le propriétaire louant le sol à des fermiers ou des métayers) comportent des subdivisions nombreuses, nécessitent des définitions sur lesquelles il faudrait d'abord s'accorder. Les problèmes d'organisation politique et sociale se mêlent aux problèmes d'ordre économique et viennent accroître la confusion. Chaque pays suivant ses traditions et suivant ses aspirations les envisage à sa manière. L'observation méthodique des faits n'est pas encore suffisante pour qu'il soit permis de conclure. Nous ne sommes pas près de savoir comment il faudrait répartir le sol cultivable entre les producteurs pour que le rendement fût porté au maximum, à supposer qu'une modification profonde de la situation actuelle, si elle était jugée avantageuse, puisse être réalisée sans provoquer dans les classes rurales d'insurmontables résistances. Mais il est possible immédiatement de développer, il vaut même mieux dire de créer, d'organiser l'instruction professionnelle des cultivateurs, de multiplier et de renforcer les institutions collectives qui leur feront trouver les bénéfices légitimes moins dans l'élévation des prix que dans l'augmentation des récoltes.

Si la valeur d'une organisation économique se mesure d'après son utilité pour l'intérêt général, s'il suffit, pour la justifier, de constater que les avantages qu'elle procure l'emportent sur les inconvénients ; la propriété individuelle de la terre agricole peut être défendue par de solides arguments d'ordre pratique. L'attachement du paysan à sa propriété, l'encouragement au travail que lui donne le sentiment qu'il travaille pour les siens dans une complète indépendance ont été constatés, célébrés sur le mode lyrique, maintes fois et avec raison ; ce sont là des forces morales que l'économiste ne doit pas méconnaître. Proudhon, qui mieux que personne a montré à la fois les abus et les bienfaits de la propriété, concluait « qu'elle se légitime dans ses fins ». Cette conclusion, évidemment, ne justifie pas la grande propriété oisive et passive, qui ne connaît des questions agricoles que le taux des fermages. Aussi les protestations populaires s'élèvent-elles avec énergie

contre la grande propriété, là où elle accapare une quantité considérable du territoire national. Dans des pays comme l'Angleterre, où la superficie des grands domaines dépasse 50000 et même 100000 hectares, il est naturel que le problème de la rente foncière prenne une importance pratique qu'il n'aura jamais en France où les propriétés au-dessus de 40 hectares sont déjà considérées comme grandes par nos statistiques officielles, et où c'est plutôt le morcellement des parcelles paysannes qui a été poussé trop loin.

Ainsi les problèmes de la rente dans leur application à la culture du sol n'ont pas, du moins dans notre pays, un caractère irritant. Mais il n'en est pas de même pour les terrains à bâtir dans les grandes villes. Les injustices et les inconvénients de la rente foncière apparaissent autrement graves sur la place de l'Opéra qu'à la campagne. Il n'est plus question alors, en aucune façon, d'expliquer le revenu des propriétaires par leur travail ni même par celui de leurs ancêtres. Les terrains sont de simples surfaces, dont la valeur est entièrement le résultat de circonstances sociales et économiques auxquelles les propriétaires n'ont aucune part Tout au plus leur habileté a-t-elle consisté à en prévoir le développement, à acquérir à bas prix des emplacements et à attendre passivement le moment de les revendre avec bénéfice ; c'est une spéculation à la portée des enfants en bas âge. A mesure que les populations s'entassent dans les grandes villes, le territoire restreint sur lequel elles se condamnent à vivre prend nécessairement une valeur énorme et qui va croissante régulièrement. Lorsque, comme c'est le cas à Londres, de vastes quartiers appartiennent depuis des siècles à une famille, qui, sans en rien vouloir vendre, consent seulement à les louer pour des durées plus ou moins longues, haussant les prix à chaque renouvellement de bail, encaissant des revenus annuels par millions de livres, il est difficile de considérer avec optimisme un système juridique et économique qui permet, à quelques privilégiés, de rançonner leurs contemporains jusqu'à l'extrême limite des sacrifices qu'ils peuvent consentir pour se loger ou établir leur atelier de travail. En France, une plus grande division des fortunes ne nous fait pas apercevoir le problème de la propriété urbaine sous un aspect aussi saisissant. Mais que les loyers des maisons de Paris se répartissent entre plusieurs milliers ou quelques dizaines de propriétaires, ce n'est

pas cela qui importe ; au fond, le problème est beaucoup moins de mesurer ce que les propriétaires reçoivent pour les services qu'ils rendent à leurs locataires que d'examiner, au point de vue de l'intérêt général, les conséquences du régime d'appropriation individuelle appliqué aux terrains à bâtir et aux maisons des villes. On se résignerait à voir les propriétaires encaisser une rémunération même excessive pour prix de leurs services, si cette rémunération avait au moins pour effet de les pousser à l'amélioration des services rendus, si l'intérêt particulier et l'intérêt général concordaient ; mais ce n'est pas ce que l'on constate, et il s'en faut de beaucoup. Le propriétaire ne se préoccupe que d'obtenir le maximum de revenu, soit qu'il fasse construire des appartements luxueux, soit qu'il utilise de vieux immeubles en taudis surpeuplés. La capacité de paiement de la masse des locataires est la seule limite à la hausse des loyers.

Les conséquences sociales de ce régime basé sur le respect de la propriété et le mépris de l'hygiène sont trop graves pour qu'il puisse persister beaucoup plus longtemps. La législation sur les loyers pendant la guerre, avec tout ce qu'elle comportait d'atteintes aux formes anciennes du droit de propriété, en est déjà une preuve. Les dépenses pour le logement ne cessent cependant de grossir dans le budget de la plupart des citadins, aux dépens d'autres consommations de première nécessité ; les classes pauvres s'entassent dans de vieux quartiers où l'air ne se renouvelle pas, où le soleil ne peut descendre au fond des cours étroites. Mais en même temps une science nouvelle se crée, celle de l'urbanisme ou de l'aménagement des cités ; elle dit les dangers physiques et moraux qui menacent les villes surpeuplées et malpropres, les agréments et même la nécessité d'espaces réservés dans chaque quartier pour le repos des travailleurs, pour les jeux des enfants. La disproportion effrayante entre ce qui devrait être et ce qui est pose aux municipalités des problèmes dont la solution est malheureusement aussi difficile qu'urgente. Démolir les quartiers malsains, c'est accroître encore la rente foncière et le prix des loyers dans les autres quartiers ; étendre la superficie des villes sur la campagne environnante n'est qu'un remède provisoire et incomplet, car il faut bien sans doute que cette extension ait une limite et, si l'on peut parfois chercher dans les banlieues les emplacements des habitations, on n'y peut guère transférer les locaux commerciaux. Inévitablement,

ceux qui cherchent dans les villes une place où se poser, se heurtent à un premier occupant qui les oblige à payer tribut, un tribut de plus en plus lourd. Autrefois aussi, au long des routes, au passage des ponts et des bacs, les seigneurs féodaux fixaient eux-mêmes et exigeaient par la force le prix des services que rendaient aux passants leur route, leur pont ou leur bateau ; routes et ponts sont tombés dans le domaine commun. Peut-être en sera-t-il de même pour les habitations, quand les citadins se refuseront à payer, en sus du loyer basé sur le coût de production et les frais d'entretien des maisons, une rente au propriétaire.

L'utilisation des forces et des richesses naturelles par l'industrie soulève des problèmes analogues. L'intérêt général, qui est de voir accroître la production, se heurte aux égoïsmes individuels, qui trouvent dans la rareté des produits la possibilité d'en élever les prix. Mais il y a longtemps déjà qu'en ces matières l'intervention de la loi a, sur certains points, limité les droits privés. Des lois récentes manifestent un nouveau progrès des tendances qui veulent réserver à la nation un pouvoir de contrôle sur la répartition et la mise en valeur des forces motrices et des matières premières, sans lesquelles aucune industrie n'est possible. L'insuffisance des gisements houillers en France serait compensée d'une façon satisfaisante par l'emploi des chutes d'eau des régions montagneuses ; mais il eût fallu renoncer à l'organiser utilement si la propriété individuelle avait conservé son caractère absolu. Une législation nouvelle a été nécessaire pour enlever aux propriétaires riverains des ruisseaux la liberté de gaspiller et de laisser improductives des sources d'énergie d'une force et d'une souplesse merveilleuses, qui, transformée en électricité, peut être transportée au loin et divisée suivant tous les besoins. D'ailleurs, l'intervention de la loi a été tardive, et l'industrie se heurte trop souvent à des droits acquis, dont l'expropriation sera malaisée et onéreuse.

La propriété des mines a été revendiquée par l'Etat depuis plus d'un siècle, mais d'une façon incomplète ; une refonte de la législation minière a été commencée, mais elle est restée inachevée.

La loi de 1810, qui n'est pas modifiée sur ce point par celle du 11 septembre 1919, n'a fait entrer dans la catégorie des mines appartenant à l'Etat que la houille et un certain nombre de métaux énumérés au texte de la loi ; d'autres minerais, d'où l'on extrait des métaux aussi importants que l'aluminium, restent encore

dans le domaine privé. Avec l'extrême division de la propriété foncière en France, leur exploitation soumise au bon plaisir des propriétaires de la surface est entravée par de telles difficultés qu'elles expliquent pour une part la lenteur des progrès industriels.

En pratique, le retour à la collectivité des forces et des richesses naturelles ne se réalise jusqu'ici que par l'octroi de concessions aux producteurs qui paraissent capables d'obtenir des mines concédées le meilleur rendement. Ces concessions, autrefois données à perpétuité et quasi gratuitement, sous la seule obligation d'en tirer parti, n'avaient ni pour but ni pour résultat de supprimer la rente que le propriétaire aurait perçue dans le régime de l'appropriation individuelle ; elles livraient aux concessionnaires tous les moyens de la saisir : il suffisait à ces bénéficiaires de la générosité nationale de supprimer ou de limiter la concurrence par des ententes pour devenir maîtres d'élever à leur gré les revenus du monopole dont ils étaient investis. L'Etat est maintenant mieux informé de la valeur de ce qu'il abandonne, et plus du soucieux de défendre l'intérêt public : en fixant une durée de quatre-vigt-dix-neuf ans aux nouvelles concessions, en imposant aux concessionnaires une participation de l'État dans leurs bénéfices, ainsi que divers avantages au profit de leurs ouvriers, la législation nouvelle aura pour résultat de conserver à la collectivité une part de ces bénéfices supplémentaires qui ont leur origine dans le phénomène de la rente.

On commence ainsi à organiser, au nom de la nation, un contrôle théoriquement impartial, assurant le meilleur emploi des dons gratuits de la terre. L'Etat devient une sorte d'arbitre, contraignant les intérêts individuels pour les soumettre à l'intérêt général, réduisant les revenus privés à la part qui provient seulement du travail, retranchant sur les prix ces « accroissements non gagnés », qui ne s'expliquent que par l'exploitation abusive de situations privilégiées, réglementant de haut la répartition et la production pour aboutir à la meilleure satisfaction des besoins de tous. S'engager dans cette politique, c'est évidemment supposer chez les hommes qui ont la mission de prévoir et de décider au nom de la nation beaucoup de sagesse et de désintéressement. L'opinion publique ne leur accorde pas, en général, un aussi grand crédit. Mais il n'est pas plus nécessaire de rappeler ici les critiques souvent injustes et souvent exactes qui sont faites à l'administration

par l'Etat des biens économiques que d'insister davantage sur les dangers et les abus de l'inorganisation. Suivant les mœurs politiques variables avec les époques et les pays, l'Etat sera ou non un arbitre impartial et prudent. Qu'un organisme directeur de la production et un juge de la répartition soient devenus nécessaires, cela paraît difficilement contestable, en présence de la faillite trop certaine des méthodes de la libre concurrence faussée par les ententes entre producteurs et l'abus des privilèges.

La tendance à nationaliser les forces et les richesses naturelles, contrariée d'ailleurs par les traditions et la défense des droits acquis, n'en est encore, semble-t-il, qu'à sa période de début, elle ira croissant ; mais elle est déjà poussée assez loin pour qu'elle apparaisse désormais sous un aspect nouveau dans un cadre plus étendu. Il ne s'agit plus seulement pour les Etats d'assurer à leurs nationaux la production la plus avantageuse, de réserver à leurs industriels les matières premières et les sources d'énergie qui servent à les transformer, d'approvisionner la consommation aux conditions les meilleures ; ils veulent encore profiter des avantages particuliers à leur pays pour améliorer sa situation sur le marché économique international. Aux égoïsmes individuels disciplinés plus ou moins par la force de l'Etat succèdent les conflits des grands égoïsmes nationaux. Chaque pays tirant parti de ses ressources naturelles s'efforce de faire payer le tribut le plus lourd possible aux étrangers moins favorisés par la nature. Malheur à ceux qui n'ont pas ou pas assez de charbon et de fer comme à ceux qui ne produisent pas sur leur sol de quoi se nourrir. Etre tributaire de l'étranger, c'est une expression qui, transportée dans le domaine de la paix économique, y prend une précision inquiétante. Les nations les plus prévoyantes et les plus fortes se hâtent d'élever des retranchements autour de leurs privilèges ; elles s'emparent au plus vite, par leurs financiers ou leurs soldats, des grands dépôts de matières premières qui se trouvent dans le patrimoine des nations trop faibles pour les utiliser ou les défendre. La politique du fer, la politique du charbon et du pétrole, celle des phosphates ou de la potasse, voilà les préoccupations des hommes d'Etat contemporains, de ceux tout au moins qui font passer les réalités matérielles avant les vaines glorioles des anciennes diplomaties. Et quand la nature ou leur habileté leur ont assuré une position

dominante, avec quelle âpreté ils savent en tirer profit ! Les traités de commerce, les droits sur les exportations donnent naissance à une nouvelle forme de la rente dans le domaine international. Accaparer les ressources qui n'apparaissent sur la terre qu'en quantités limitées, qui seront peut-être insuffisantes dans l'avenir, voilà l'ambition nouvelle des grandes nations ; leur puissance et la crainte qu'elles inspirent dans le monde dépendent de leurs stocks et de leurs réserves de matières premières ; elles les garderont pour elles-mêmes, ou elles en feront à leur gré des objets d'échange, au besoin des moyens de représailles ; lorsqu'elles voudront bien consentir à céder quelque chose de leur surplus de charbon, de fer, de pâte à papier, de potasse ou de pétrole, que ne pourront-elles demander en retour ! Quand on n'a aucun doute sur les droits de « l'égoïsme sacré », c'est une grande force que d'être maître du plat de lentilles devant Esaü affamé.

Les économistes, à mesure qu'ils approfondissaient leur théorie de la rente foncière, l'ont vue ainsi se transformer, s'étendre sur tous les chapitres de la production et de la répartition. Elle les a conduits à mettre en lumière les inégalités naturelles, inhumaines, qui faussent les luttes des concurrents, des acheteurs et des vendeurs, des propriétaires et des usagers, de ceux qui possèdent et de ceux qui travaillent, aussi bien entre les peuples qu'entre les individus. Le tableau optimiste où l'économie libérale célébrait la puissance et la justice supérieure de la liberté apparaît comme une étrange déformation des réalités actuelles. Nous sommes loin de croire que la lutte économique est un jeu loyal ; elle ressemble plutôt à une course où les charges sont distribuées au hasard, les plus lourdes retombant trop souvent sur les compétiteurs les plus faibles. Dans les théories de l'économie politique, le rôle de la terre, de ses richesses et de ses forces prend par suite une importance croissante. Non seulement parce qu'il était peut-être devenu quelque peu nécessaire de rappeler que les dons de la nature sont à la base de tout acte de production — ce que l'homme appelle produire, ce n'est pas créer, ce n'est que transformer ou déplacer des parcelles de la terre, — mais surtout parce que la distribution inégale des richesses naturelles pose à l'humanité des problèmes nombreux, complexes, matériels et moraux, individuels et natio-

naux, dont la solution dans l'ordre pratique ne paraît pas d'une réalisation prochaine. Pour le partage des biens de la terre, n'y aura-t-il jamais d'autre règle que le droit du plus fort?

MICHEL AUGÉ-LARIBÉ.

L'ÉPARGNE

SON MÉCANISME SOCIAL ET PSYCHOLOGIQUE

SOMMAIRE.

I. Distinction de l'épargne-réserve et de l'épargne-créatrice. — II. Les marchés monétaire et financier. — III. L'épargne de Robinson. — IV. L'épargne dans la société d'échange. — V. Epargne, travail, invention et initiative. — VI. Mécanisme psychologique de l'épargne : l'intérêt.

Les phénomènes complexes du marché monétaire et du marché financier supposent une théorie de l'épargne.

La puissance grandissante de celle-ci au cours du XIXe siècle est un des traits saillants de l'évolution économique. M. Keynes l'a récemment mis en relief avec une remarquable lucidité dans le tableau de l'Europe d'avant-guerre qui précède son célèbre ouvrage.

La solidarité des grands marchés monétaires de Paris, Londres, New-York, Berlin, le rôle des vieux pays tels que l'Angleterre et la France comme fournisseurs de capitaux au monde entier, en sens contraire l'absorption rapide de leur propre épargne par des nations comme l'Allemagne ou les Etats-Unis, impatientes du premier rang industriel, les vastes groupements internationaux d'épargne pour réaliser des entreprises de plus en plus puissantes, soutenir les finances vacillantes de certains Etats, empêcher l'effondrement du prix de certains grands produits, — tout cela constituait déjà l'un des aspects caractéristiques de l'économie du XXe siècle à ses débuts.

Pendant la guerre, la création d'une masse énorme d'épargnes anticipées par des crédits en banque et du papier-monnaie, puis la substitution de l'épargne des non-belligérants à celle des belligérants épuisés ont permis la conduite des opérations jusqu'à l'armistice.

Aujourd'hui le renversement des anciennes situations réciproques d'Etats prêteurs et emprunteurs, la probabilité de larges fournitures internationales de crédit, l'obligation pressante de remplacer enfin par une épargne véritable la fausse richesse qu'est le papier-monnaie, rendent plus nécessaire que jamais l'intelligence de ce grand phénomène.

Sa théorie ne joue cependant qu'un rôle insignifiant dans les ouvrages économiques[1]. Ou plutôt elle est impliquée dans la théorie du capital et de l'intérêt, car, dans l'acception courante, les mots de capital et d'épargne sont communément employés comme synonymes. Confusion regrettable à notre avis, et du reste propre surtout à la tradition anglaise. Jevons, ce grand rénovateur de la théorie économique, demandait déjà qu'on y mît fin en distinguant le *free capital* (capital libre = épargne) du capital tout court. La doctrine française avec Walras, l'italienne avec Pareto, ont toujours fait une place à l'épargne. Elles voient dans « la transformation de l'épargne en capital » une des fonctions essentielles de l'entrepreneur. La seule critique que nous serions tenté d'adresser à l'ouvrage classique d'Irving Fisher *le Capital et le Revenu* est d'avoir écarté cette notion de sa conception même du sujet[2]. Dans le livre si ingénieux d'Adolphe Landry sur l'*Intérêt du Capital*, la notion d'épargne est partout présente. Le mot cependant n'y est pas, remplacé par celui de capitalisation, qui correspond au fond à ce que

1. Le seul essai d'économie pure consacré spécialement à l'épargne est celui de MONTEMARTINI : *Il risparmio nella economia pura* (Milan, 1896). L'ouvrage de BOEHM-BAWERK, *Théorie positive du capital*, contient un excellent chapitre sur l'épargne (L. II, sect. IV). Dans *le Capital* de RODBERTUS, on trouve aussi des pages très précieuses (trad. CHATELAIN, p. 198 et s.).

Le manque d'une théorie économique de l'épargne a été souvent signalé par les praticiens les mieux au courant de ces questions : tels M. Anatole Veber. Il serait amusant de noter les contradictions constantes auxquelles donne lieu la définition même de l'épargne. Les économistes anglais y voient surtout un « placement productif » ; les français, une « mise en réserve », qu'ils distinguent soigneusement du placement. Tout le monde est d'accord pour considérer l'épargne comme le contraire de la consommation, ce qui n'empêche pas de la désigner le plus souvent par ces mots : « consommation différée ou déviée » ; telle est au jour d'hui la définition la plus répandue. L'assurance est-elle de l'épargne ? Beaucoup d'auteurs y voient le type même de l'opération d'épargne (Gide, Weber, Lescure), tandis que d'autres (Cannan, Colson), en font avec raison, à notre avis, des opérations distinctes. Le grand Dictionnaire allemand des sciences d'Etat (CONRAD et LEXIS) ne contient pas le mot épargne.

2. Laquelle implique que l'épargne n'est que du capital, ce qu'il démontre très ingénieusement au chapitre XIV, et ce qui résulte de sa définition même du revenu.

nous appellerons ici épargne créatrice (le *saving* anglais)[1].

Ces hésitations tiennent à ce que la notion d'épargne est née de l'économie monétaire, n'est saisissable et compréhensible que dans cette économie basée sur l'échange. Au contraire, la théorie du capital permet d'élaborer un concept assez général pour convenir même à l'économie solitaire d'un Robinson. Robinson cependant ne connaît l'épargne sous aucune des deux formes où nous le rencontrerons tout à l'heure. Il connaît uniquement la création des capitaux et la mise en stocks des produits. Aussi, malgré certains avantages, la généralisation signalée présente ce grave inconvénient de laisser en dehors de la théorie économique quelques-uns des phénomènes les plus intéressants de la vie sociale moderne, de ceux auxquels l'analyse méthodique a le moins osé s'attaquer jusqu'ici : ceux des marchés monétaire et financier.

Une comparaison fera comprendre au lecteur l'attrait qu'un sujet en apparence aussi banal et rebattu peut avoir pour un économiste.

Sur tous les points du monde économique, les revenus monétaires tombent à chaque moment dans les bourses individuelles comme les gouttes de pluie sur la surface terrestre. Une partie de la pluie tombée est aussitôt absorbée par les racines végétales, va gonfler de suc les troncs des arbres et les tiges des plantes, et se répand dans les feuilles, les fleurs et les fruits. Mais d'autres gouttes, en grand nombre, filtrent à travers la surface, s'insinuent dans les couches profondes, où tantôt elles se concentrent en nappes souterraines, tantôt elles se groupent en ruisseaux qui circulent sur de grands espaces dans l'obscurité du sous-sol. Ainsi se forme toute une canalisation invisible, dont la science du géologue dessine par endroits le tracé, mais dont l'existence ne se révèle au reste du monde que lorsque l'eau remonte à la surface, pour sourdre au jour sur les points les plus divers du globe et y former, sous la lumière du soleil, les rivières, les fleuves et les lacs, dont nous admirons la beauté.

De même, tandis qu'une portion du revenu se consomme en jouissances et satisfactions de toutes sortes, fleurs et fruits de l'activité économique, la partie épargnée s'accumule dans le secret des économies privées, ou s'abrite dans les réservoirs

1. Le lecteur s'aperçoira vite de tout ce que les pages suivantes doivent à ces deux écrivains, ainsi qu'à ceux cités à la note précédente, en particulier à Böhm-Bawerk.

profonds des banques. Son existence ne se révèle que lors des appels publics de capitaux, qui la font jaillir au dehors, ou lorsque des usines, des fabriques, des maisons neuves, des cultures plus étendues et plus parfaites, des chantiers de navires ou des lignes de chemins de fer, surgissant comme spontanément du sol, en laissent deviner l'ampleur et l'origine.

L'homme d'affaires, en fait d'épargne, ne se préoccupe que des sources connues et des réservoirs classés. L'économiste, géographe ou géologue social, voudrait pénétrer au delà. Il s'intéresse au régime qui favorise l'abondance des revenus, au terrain sur lequel ils tombent et qui, comme un sol plus ou moins perméable à la pluie, facilite l'épargne ou la contrarie. Enfin, il cherche à deviner le tracé des canaux souterrains, par où l'épargne tantôt s'enfuit au loin, tantôt reste au voisinage des régions où elle s'est amassée. Il sait aussi que rien n'est stable dans le monde où nous sommes. De même qu'une soudaine sécheresse tarit les sources vives, ou qu'un bouleversement du sol dessèche les lits des torrents, abaisse le niveau des lacs et déplace le cours des rivières, de même des circonstances imprévues peuvent ou ralentir la formation de l'épargne ou entraver son apparition, ou l'écarter de son cours ordinaire en l'orientant, par des voies souvent détournées, vers d'autres régions et d'autres entreprises. Ces changements, avant de chercher si on peut les diriger, l'économiste doit les prévoir et en comprendre les raisons lointaines.

Acte très simple au moment où elle est accomplie par chaque individu, l'épargne devient une opération complexe dès qu'on l'envisage dans ses répercussions sociales. Le mécanisme social de l'épargne retiendra d'abord notre attention. Nous examinerons ensuite son mécanisme psychologique, intimement lié au phénomène de l'intérêt. Chemin faisant, nous essaierons de délimiter son rôle par rapport à celui d'autres grands facteurs du progrès économique : le travail, l'invention et l'initiative.

I. — Distinction entre l'épargne-réserve et l'épargne-créatrice.

Commençons par distinguer deux types d'épargne que l'on confond très généralement [1] et qui, cependant, ne se ressemblent ni

1. Faisons exception pour E. Cannan, dans le chapitre *Saving* de son intéressant petit volume, intitulé *Wealth*, Londres, 1914.

par leur but, ni par leurs effets, ni par leur mécanisme : l'épargne que l'on pourrait appeler épargne-réserve, et celle que nous nommerons épargne-créatrice. Cette distinction est à la base des différences qui existent entre le marché monétaire et le marché des capitaux proprement dits. Nous la considérons comme fondamentale.

L'épargne sous ces deux formes étant prélevée sur le *revenu*, définissons d'abord ce que nous entendons par ce mot.

Dans ce qui suit, nous appellerons revenu uniquement le revenu *monétaire*, la monnaie étant entendue dans son sens le plus large : celui d'une créance *immédiatement* exigible sur le stock existant des biens et des services : pièces métalliques ou papier-monnaie inconvertible, billets de banque convertibles ou non, dépôts en banque transférables par chèques.

Nous excluons donc les revenus *en nature*, quoique cette forme de revenu joue un certain rôle même dans la vie économique de nos sociétés industrialisées. Cette exclusion se justifie par la nécessité pour la théorie économique de prendre pour base un type déterminé de société d'échange. Une économie basée sur le troc n'épargnerait pas de la même manière qu'une société basée sur l'échange en monnaie. Il est d'ailleurs facile de faire rentrer dans notre cadre le cas des revenus en nature, en considérant ces revenus comme des revenus monétaires, auxquels on aurait par avance assigné un emploi. Le débiteur de la somme se charge de fournir lui-même l'objet ou le service que le revenu aurait procuré s'il avait été touché en monnaie par le créancier.

Nous appellerons *revenu brut*, ou revenu tout court, la *totalité des sommes* qui échoient à une personne dans un temps donné, quel que soit d'ailleurs le motif de leur versement : qu'elles représentent le prix d'une vente préalable d'objets, ou d'une fourniture antérieure de services, qu'elles constituent une avance, un prêt, ou inversement le remboursement d'un emprunt précédemment consenti. Nous n'excluons même pas de la notion de revenu les sommes gratuites constituant des dons, des legs, des héritages, à condition qu'ils soient effectués *en monnaie*. Dans ce cas, en effet, les sommes versées sont la contre-partie de fournitures antérieures de biens ou de services. Seulement, au lieu d'échoir à celui qui avait livré antérieurement les biens ou les services, elles sont versées au légataire, à l'héritier ou au donataire. Le changement du titu-

laire du revenu ne modifie pas la nature du même revenu ; le problème des emplois à faire de ce revenu et, par suite, la qualification économique à donner à ces emplois[1] restent inchangés, que l'emploi soit fait par le *de cujus* ou par le donataire[2].

Précisons enfin ce que nous entendons par « un temps donné ». Au point de vue où nous nous plaçons, il est utile de considérer ce temps comme *aussi court que possible*. Ce sera un jour, même une heure, ou une minute. Le revenu brut se présente à nous comme un courant de monnaie ou d'équivalents monétaires, qui entre constamment dans la caisse du bénéficiaire (flot variable d'ailleurs, tantôt abondant, tantôt ralenti, parfois même totalement interrompu, comme s'il jaillissait d'une source intermittente). Il ressort ensuite de cette caisse pour être *dépensé*. Par *dépense* du revenu, nous désignerons tout versement quelconque de monnaie effectué par le bénéficiaire de ce revenu, toute sortie quelconque de sa caisse.

En quoi consistent ces dépenses? C'est en le précisant que nous verrons se dégager la notion courante d'épargne, laquelle repose sur une définition préalable du *revenu net consommable*.

Pour embrasser dans la même hypothèse l'ensemble des cas possibles que la réalité présente souvent séparément, plaçons-nous tout de suite en face d'un bénéficiaire type de revenu, dont les rentrées monétaires proviennent non seulement des services *personnels* qu'il fournit, mais encore de sources matérielles ou juridiques[3], dont il a la disposition[4], et qu'il appelle en général son « capital ». Ce capital se compose (suivant qu'il est industriel, com-

1. Consommation, épargne, dépense de reconstitution ou d'exploitation.

2. Exemple : je touche 25 000 francs comme legs en monnaie provenant de la vente d'une ferme par le *de cujus* avant sa mort. Si je ne dépense pas ces 25 000 francs, mais que je les replace, il y a là reconstitution du capital et nullement épargne. Cette solution me paraît conforme à l'usage commun et au sentiment général qui voit généralement dans un legs un « capital » au sens vulgaire du mot et non un revenu consommable (Cf. là-dessus CANNAN, *Wealth*, p. 145).

Pour les héritages en nature, — biens-fonds, maisons, objets mobiliers, etc., — la question ne se pose pas. Il y a transfert juridique de patrimoine. Il n'y a pas revenu au sens monétaire où nous prenons le mot. Nous disons la même chose du vol, — qui constitue un transfert criminel et *antijuridique* du patrimoine, — mais qui, à part cette différence morale, — donnerait lieu aux mêmes observations que les dons, legs ou héritages, en ce qui concerne la notion de revenu.

3. Par exemple : créances hypothécaires, titres de rente sur l'Etat.

4. Nous disons la disposition, et non la propriété, parce que l'entrepreneur que nous supposons ici peut n'être pas propriétaire de l'usine qu'il exploite ou des champs qu'il cultive, mais simple locataire ou fermier.

merçant, agriculteur ou simple « rentier », ou tout cela à la fois) de matières premières, machines, bâtiments, stocks de marchandises en magasins, créances d'annuité à percevoir, actions, obligations, etc. Il lui assure des rentrées monétaires, soit qu'il vende les marchandises, les titres ou les services qui font l'objet de son entreprise, soit qu'il perçoive des coupons et des dividendes, attachés à ses titres, soit qu'il encaisse le remboursement de ceux-ci, etc., etc. De ces rentrées monétaires, une partie seulement constitue le « revenu net consommable » en vue duquel son capital a été constitué. Quelle partie? Celle qui reste lorsque le « capital », lequel est composé de biens matériels constamment détruits ou cédés par l'échange, ou de titres juridiques à durée le plus souvent limitée [1], a été *reconstitué*. Par reconstitution du capital, il faut entendre son renouvellement rendu nécessaire par suite de détérioration physique ou de perte d'utilité économique [2]. Nous admettrons que cette reconstitution est effectuée lorsque la valeur monétaire primitive du capital, de la « source du revenu net », est constamment maintenue à son chiffre primitif. Conception criticable, mais qui exigerait pour sa justification des développements qui seraient déplacés ici [3].

1° Nous distinguons donc une première catégorie de dépenses: *les dépenses de reconstitution*, et l'on pourrait appeler monnaie de reconstitution la partie de revenu brut qui est consacrée

1. Il n'y a d'exception que pour les rentes perpétuelles.

2. Une machine devient inutile par suite d'une invention nouvelle.

3. En effet, de nombreuses difficultés embarrassent notre définition. Reconstituer un capital peut s'entendre en des sens très différents : 1° le reconstituer matériellement de manière à maintenir intacte la productivité physique; 2° le reconstituer économiquement de manière *à lui faire produire toujours le même revenu net*; 3° le reconstituer économiquement *de manière à conserver sa valeur monétaire primitive*.

Une longue discussion serait nécessaire pour décider laquelle de ces deux dernières interprétations (car la première évidemment ne nous concerne pas) doit être préférée ici. Mais elle est inutile dans cette étude. En effet, elle n'est indispensable que si l'on veut *mesurer exactement* la partie du revenu brut qui constituera l'*épargne* d'un individu ou d'une société, mais non pas lorsqu'il s'agit simplement de *définir* celle-ci ; car le calcul précis de ce qui, dans le revenu brut, constitue l'épargne ou ne la constitue pas, n'est pas nécessaire pour étudier le mécanisme, l'origine et les effets de celle-ci. Il suffit de savoir qu'il doit y avoir une somme pour la reconstitution. On notera en passant que, plaçant l'*amortissement* et l'*assurance* dans les dépenses de reconstitution du capital, il en résulte que pour nous l'assurance n'est pas de l'*épargne*. Il y a ici une part d'arbitraire comme dans toute définition. Cannan et Pigou ont l'un et l'autre renoncé à définir exactement la *reconstitution* du capital (Voir *Wealth*, p. 148-149, et *Wealth and Welfare*, ch. Ier).

à cette dépense, dans laquelle sont compris l'amortissement et l'assurance.

Avant que le revenu net soit dégagé, intervient une deuxième catégorie de dépenses : ce sont les *dépenses de mise en œuvre du capital*, c'est-à-dire les salaires des employés et des ouvriers, les intérêts ou fermages à verser lorsque le « capital » exploité n'est pas la propriété personnelle du bénéficiaire du revenu, mais a été pris en location par lui.

Ces deux ordres de dépenses effectués, ce qui reste du revenu constitue le *revenu net* ou *revenu consommable* : c'est la partie du revenu qui *pourrait* être consommée tout entière une fois prélevées les sommes nécessaires à la reconstitution du capital et à sa mise en œuvre[1].

Sur ce revenu net sont prélevées deux nouvelles catégories de dépenses : celles de consommation et celles d'épargne.

Par *dépense de consommation* nous entendons toute dépense acquérant au bénéficiaire un objet ou un service dont il retire une satisfaction *directe* ou, si l'on peut s'exprimer ainsi, « finale ». La consommation, au sens économique du mot, se distingue à la fois de la destruction inutile et de la destruction productive (telle que celle du charbon dans une machine à vapeur) en ce que le consommateur tire de la consommation une *jouissance*, un accroissement de bien-être, de santé, de science, de plaisir, de vanité, etc., en un mot un équivalent *psychologique* ou *physiologique*, mais non économique. Le bien ou le service consommé n'est pas nécessairement *détruit* (tableaux, jardins, maisons), mais, détruit ou non, il ne sert pas à la création d'une nouvelle valeur économique. Dans ce qui suit, il nous arrivera de dire « consommer un revenu » pour désigner brièvement la *dépense* du revenu monétaire en objets ou services consommables.

Il va de soi que des dépenses de consommation peuvent être effectuées au cours d'une période avec une partie du revenu brut qui aurait dû servir à la reconstitution. Dans ce cas, au bout de la période, à la clôture de son bilan, le bénéficiaire du revenu s'apercevra qu'il a « entamé son capital », que sa reconstitution intégrale

1. On ne saura qu'en fin d'exercice les sommes auxquelles se montent chaque catégorie de dépenses. Ces sommes ne peuvent donc recevoir qu'*après coup* une qualification définitive.

n'est pas possible. A plus forte raison, dans ce cas, n'y aurait-t-il pas d'épargne.

L'*épargne*, à laquelle nous arrivons enfin, n'est pas autre chose, dans la terminologie économique traditionnelle, que la création par l'épargnant d'une *nouvelle source de revenu net consommable* (achat d'actions ou d'obligations, fondation ou agrandissement d'une usine ou d'une maison de commerce, amélioration du sol, etc., etc.), laquelle vient s'ajouter aux sources dont il dispose déjà [1]. Elle est donc une *dépense* qui ne se distingue extérieurement en rien de la dépense de reconstitution du capital originaire. Elle ne porte un nom spécial que parce qu'elle a été prélevée sur le *revenu net consommable*, c'est-à-dire parce qu'elle n'intervient qu'une fois effectuées les deux premières catégories de dépenses.

On voit donc que l'épargne (et c'est la définition d'Adam Smith, de Walras, de Cannan) est simplement une *dépense* de caractère spécial. Par extension, on appelle aussi « épargne » la monnaie représentative du revenu ainsi employé. Dans la langue un peu lâche des économistes, l'épargne est à la fois un acte d'administration et la partie du revenu monétaire qui sert à l'accomplir.

Pour qui est habitué à associer l'idée d'épargne à l'idée de « mise de côté », de « réserve » (et c'est la notion plus spécialement française de l'épargne), il y a là une sorte de paradoxe.

Adam Smith avait déjà noté cette apparente bizarrerie qui gît au fond de la notion anglaise de *saving*, que nous traduisons en français par épargne. Il disait : « Tout ce qui est épargné est finalement *consommé*. » Formule inexacte et vraiment choquante, qui peut passer pour le type accompli des équivoques innombrables auxquelles a donné lieu la notion qui nous occupe. Opposer d'abord l'épargne à la consommation et finir par les déclarer identiques, n'est-ce pas le comble de la logomachie ? Edwin Cannan a justement accusé Smith de « confondre la rémunération des

1. Rappelons que l'épargnant peut créer *pour lui-même* une source neuve de revenu, sans qu'il y ait création nouvelle *pour l'ensemble de la société*. C'est le cas : 1° quand il *achète* une source de revenu déjà en fonction (épargne acquisitive); 2° quand son épargne est *consommée* par l'emprunteur. Dans ce dernier cas l'argent est finalement consommé, quoique par un autre que l'épargnant. Dans le premier cas, la question de savoir si finalement il y aura aussi pour la société une source neuve de revenu dépend uniquement de l'emploi que le vendeur fera de l'argent payé par l'épargnant. C'est ce vendeur qui décidera si l'argent sera consommé ou servira à la création d'une source nouvelle. Dans ce qui suit, nous admettrons, sauf indication contraire, que l'épargne aboutit bien *pour tout le monde* à la création d'une source neuve de revenu.

ouvriers qui produisent le nouveau capital avec ce capital lui-même ».

Il suffit de légèrement modifier la formule de Smith pour la rendre vraie en disant : « Tout ce qui est épargné est *dépensé*. » Car l'épargne, telle que définie plus haut, n'est qu'un mode de dépense. Seulement, tandis que ma dépense de consommation aboutit à une diminution ou à une usure de la richesse existante, ma dépense d'épargne, au contraire, aboutit à une création de revenu nouveau. Smith compare dans son esprit deux cas : celui où des ouvriers sont employés à la fabrication d'un produit consommable et celui où ils sont occupés à la création d'une nouvelle source de revenu. Dans les deux cas, ces ouvriers touchent des salaires et les consomment. Il n'en reste pas moins cette différence : dans un cas *ma propre consommation* se sera *ajoutée* à celle des ouvriers ; dans le second cas, au contraire, celui où j'épargne, *ma* consommation *n'aura pas eu lieu*. Mon revenu, au lieu d'être consommé, se sera transformé en une source nouvelle de revenu.

L'épargne telle qu'on la conçoit communément est donc une *dépense de revenu*.

Et cependant la notion d'épargne est intimement liée en français à l'idée de *réserve*. N'y a-t-il point de place pour cette idée dans une théorie de l'épargne ?

Au contraire, elle s'y introduit tout naturellement. Seulement la mise en réserve d'un revenu est une opération toute différente de la précédente, et il faut, croyons-nous, l'en distinguer en la désignant par un terme spécial, celui d'*épargne-réserve*.

Nous venons de montrer la dépense du revenu brut s'effectuant nécessairement par l'un des quatre canaux qui, réunis, l'absorbent entièrement. Mais nous avons négligé de dire que ce revenu brut, avant d'être dépensé, s'arrête le plus souvent dans un réservoir. *Chacune des dépenses ci-dessus peut, en effet, être effectuée ou tout de suite, à l'arrivée même du revenu, ou plus tard*. En fait, entre le moment de la perception d'un revenu et celui de sa dépense, quelle qu'elle soit, s'écoule le plus souvent un certain temps. Cette mise en réserve du revenu, — qui s'applique indifféremment à toutes ses portions quelle qu'en soit la destination ultérieure, — est un emploi qui *s'oppose à tous les autres*, puisqu'il est exactement le contraire d'une dépense, et que tous les autres emplois du revenu, — y

compris l'épargne, — consistent en une dépense. Nous proposons de l'appeler *épargne-réserve*, pour la distinguer de ce que les économistes appellent l'épargne tout court et que nous préférons appeler l'*épargne-dépense* ou épargne-créatrice des sources de revenu, qui est en général la seule qu'envisagent les économistes.

Les sommes *mises en réserve* sont extrêmement variées et jouent dans la vie économique actuelle un rôle croissant presque inconnu autrefois [1]. Elles comprennent toutes les *encaisses particulières* destinées à faire face aux dépenses du lendemain ou du surlendemain, — les sommes mises de côté en vue d'éventualités plus lointaines, comme la mort, la maladie ou l'accident, — celles encore que l'on met de côté à tout hasard sans destination précise, mais comme une « poire pour la soif ». Une partie d'entre elles peut être thésaurisée, conservée directement sous forme d'argent liquide (la thésaurisation est le type non de l'épargne en général, mais de l'épargne-réserve seulement). Cependant de plus en plus, dans l'actuelle société, les sommes mises en réserve sont elles-mêmes *placées*, entendant par là qu'elles sont momentanément prêtées pour être retirées quand surviendra le moment de la dépense en vue de laquelle elles ont été mises en réserve. Aussi se concentrent-elles dans ces grands réservoirs que sont les banques de dépôt, les caisses d'épargne, les sociétés d'assurances qui elles-mêmes les remettent en circulation, — mais en se ménageant toujours la possibilité de les restituer au moment voulu. L'importance prise par les milliards ainsi accumulés et prêtés, importance qu'Adam Smith ne pouvait pas soupçonner, ne fait que grandir tous les jours.

II. — Marché monétaire et marché financier.

La distinction souvent méconnue entre l'épargne-réserve et l'épargne-créatrice est la base de la distinction entre les deux grands marchés dits l'un *marché monétaire* ou marché des capitaux à court terme, l'autre *marché financier* ou des capitaux à long terme. Elle explique les principales différences qui les séparent. C'est ce qui fait son importance. Sans doute la ligne de démarcation de ces deux marchés ne correspond pas *exactement* à celle que nous avons tracée. Les classifications théoriques de l'économie se superposent rarement sans bavures à celles des institutions pra-

1. Voir la citation de l'*Encyclopédie* à la page 349.

tiques qui leur correspondent. En fait, une partie de l'épargne-réserve s'offre sur le marché des capitaux à long terme. Inversement l'épargne créatrice séjourne parfois sur le marché monétaire. Dans leurs traits les plus fondamentaux, néanmoins, ces deux marchés sont dominés par les caractères différents des deux types d'épargne qui s'y offrent. Notons en passant les plus intéressants :

1° L'épargne créatrice est tantôt employée directement par ses propriétaires, tantôt offerte sur le marché des capitaux en achats ou souscriptions d'actions ou d'obligations. Dans les deux cas, elle sert aux créations nouvelles d'entreprises, aux améliorations industrielles ou agricoles. Elle fournit à l'Etat, aux départements et aux communes les sommes nécessaires à leurs dépenses.

Ce sont ces sommes-là qui constituent ce qu'on appelle « l'épargne d'un pays ». Evaluées avec plus ou moins de précision, diminuées des pertes, des destructions et des consommations de capitaux anciens, elles permettent de comparer la rapidité d'enrichissement des différentes nations. Leur abondance annuelle varie avec l'abondance des revenus du pays, et avec ce qu'on appelle sa « puissance d'épargne », qu'il serait plus juste d'appeler son désir d'enrichissement et son esprit d'entreprise. — Le chiffre annuel de cette épargne en temps normal se modifie lentement et sans à-coups brusques. On pourrait la comparer à un flot continu sortant constamment de terre et qui se transforme, au fur et à mesure de son apparition, en maisons neuves, routes, navires, chemins de fer, usines, machines, matières premières, produits de toutes sortes, qui viennent s'ajouter à la masse de ceux qui existaient précédemment.

Le marché de la Bourse facilite immensément toutes ces opérations. Il ne leur est cependant pas indispensable. Bien avant qu'il existât, les industriels agrandissaient leurs fabriques, les négociants leurs magasins, les armateurs leurs flottes, et les agriculteurs amélioraient leurs terres.

2° Au contraire l'épargne-réserve, ne pouvant être prêtée que momentanément, n'entre dans la circulation que pour en être retirée à une date ultérieure. Et elle n'y rentre que *si* ce retrait est posible. Elle implique un *mécanisme de restitution* (banques, bourses, caisses d'épargne), en l'absence duquel elle cesse d'être retirable au moment voulu, ou ne l'est que très insuffisamment en vertu de la faculté générale d'échangeabilité des biens. Aussi l'épargne-réserve

ne commence-t-elle à s'effectuer autrement que sous forme de thésaurisation que lorsque ce mécanisme se crée. De là son rôle relativement récent[1].

Le principe de ce mécanisme, c'est d'assurer constamment, grâce aux sommes nouvelles qu'il attire, le remboursement des sommes anciennes qu'on lui enlève. Dans les banques et les caisses d'épargne, c'est le remboursement de la somme même, à un centime près, qui est garanti. Le solde positif entre les apports nouveaux normalement supérieurs aux retraits et les sommes anciennes redemandées peut seul être « placé » par la caisse. — Dans les Bourses de valeur, c'est essentiellement l'afflux constant d'épargne créatrice nouvelle qui assure ce retrait, avec un aléa tenant aux variations de cours des titres représentant les sommes antérieurement placées. S'il s'agit de reports, le remboursement est même exempt de cet aléa.

Supposons un instant ce mécanisme social arrêté ; supposons suspendu cet afflux perpétuel de réserves dans les banques ou à la Bourse cet apport constant d'épargne-créatrice en quête de placement : du même coup l'épargne-réserve se trouve bloquée, irrécouvrable. Le retrait de l'épargne-réserve, à l'heure dite, en temps normal, se fait avec tant d'aisance et de simplicité que le public oublie volontiers ses conditions. Qu'une crise économique surgisse, — ou pour prendre l'exemple le plus récent : une déclaration de guerre, — et du même coup les apports nouveaux sont réduits ou suspendus, tandis que les retraits se multiplient. Alors saute aux yeux ce fait, si intéressant pour le sociologue : *dans le monde moderne, l'épargne-réserve, acte individuel par excellence, ne fonctionne que grâce à un mécanisme social.* Un sentiment plus net de la dépendance où se trouve l'épargne-réserve de la continuation sans à-coups de la vie collective, — une vue moins individualiste de cet aspect de l'activité économique, — aurait épargné en 1914 bien des

1. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, on lit à l'article « Epargne » le curieux jugement suivant : « Il n'est peut-être pas de peuple aujourd'hui moins amateur ni moins au fait de l'épargne que les Français, et en conséquence il n'en est guère de plus agité, de plus exposé aux misères de la vie. » L'auteur propose des caisses où l'on pourrait déposer une somme quelconque avec liberté de la retirer à son gré; par là « on ferait circuler dans le public une infinité de sommes petites et grandes qui demeurent aujourd'hui dans l'inaction ». Plus loin, il répète qu'en fait d'épargne « nous sommes très au-dessous des nations voisines ». On sait que ce n'est pas le jugement qu'on portait sur nous avant la guerre. La France passait pour le pays par excellence de l'épargne. C'est qu'il s'agit dans ce passage exclusivement d'épargne-réserve.

déboires et fait préparer à l'avance les mesures concertées nécessaires pour la sauvegarder en évitant peut-être le moratorium des dépôts en banque.

3° Voici une autre différence importante des deux marchés monétaire et financier.

Nous avons comparé l'épargne-créatrice à un flot continu et plus ou moins régulier qui, au fur et à mesure qu'il s'échappe de sa source et dans la mesure où il n'est pas détruit ou consommé, se transforme aussitôt en biens matériels, maisons, chemins de fer, usines, fournisseurs de revenus nouveaux.

La comparaison qui convient à l'épargne-réserve est plutôt celle d'une eau remplissant un réservoir et se renouvelant constamment. Le niveau du réservoir est extrêmement variable. Un grand nombre de robinets d'entrée, tantôt ouverts tous ensemble, tantôt partiellement fermés, amènent des quantités de liquide inégales, — que de nombreux robinets de sortie, eux aussi irrégulièrement ouverts, entraînent au dehors tantôt vite et tantôt lentement. Il n'y a pas concordance entre l'entrée et la sortie de l'eau. De là des variations fréquentes et brusques du niveau du bassin. Au lendemain de certaines échéances de coupons, ou encore à la suite de grands emprunts dont le produit est momentanément laissé en dépôt, l'épargne-réserve s'accumule dans les banques. Le niveau du bassin s'élève alors. De brusques retraits de fonds l'abaissent au contraire non moins soudainement.

Le niveau du bassin, dans cette comparaison, exprime l'ampleur très inégale de l'offre de l'épargne-réserve sur le marché. A cette offre extrêmement inégale correspondent des demandes qui, elles aussi, varient brusquement. Aux fins de trimestre, à certaines saisons, au moment de la récolte, etc., de grands besoins d'argent à court terme se manifestent. De sorte que les taux auxquels se prête l'épargne-réserve subissent de grands et rapides écarts. Tandis que le taux de l'intérêt de l'épargne-créatrice varie lentement, par périodes longues, s'étendant sur de nombreuses années (il a fallu 20 ans pour faire tomber de 5 à 3 p. 100 le taux de l'intérêt entre 1875 et 1895 ; et presque 20 ans ensuite pour le faire remonter aux environs de 4 1/2 p. 100 à la veille de la guerre), — le taux de l'escompte, — forme la plus représentative du loyer de l'épargne-réserve, — fluctue constamment et brusquement. Si l'on représente ces deux taux graphiquement sur une période un peu longue, la

courbe du taux de l'escompte apparaît comme un serpent enveloppant de ses volutes les droites presque rigides qui traduisent l'allure du taux de l'intérêt.

4° Un autre phénomène particulièrement actuel trouve encore son explication dans la distinction ici faite. A toute époque de hausse générale des prix, par suite de larges afflux monétaires (production accrue de métaux précieux ou simple fabrication de papier), naît l'espoir illusoire d'une baisse probable de l'intérêt due à l'abondance de ce qu'on appelle les « capitaux » et de ce qui n'est cependant que de la monnaie. Or cette abondance monétaire, qui se traduit par des revenus *nominaux* accrus, *ne modifie pas nécessairement la proportion ancienne que chacun maintenait entre son épargne créatrice et ses dépenses de consommation*. Seul, cependant, un changement de cette proportion dans un sens favorable à l'épargne pourrait entraîner une baisse du taux de l'intérêt. Encore faut-il supposer en face de l'offre croissante d'épargne-créatrice une demande restant la même ou se faisant au même taux. Mais justement cette hypothèse ne se vérifiera généralement pas, dans les circonstances que nous supposons. Car le papier-monnaie (si c'est de lui qu'il s'agit), en faisant hausser tous les prix, élève ceux des capitaux matériels autant que ceux des biens de consommation. Il faut plus de monnaie pour acheter aux nouveaux prix les machines ou les matières premières et ainsi la demande d'épargne *augmente* au lieu de diminuer. D'autre part, la hausse des revenus nominaux, conséquence nécessaire de la hausse des prix, permet aux entrepreneurs qui se disputent l'épargne disponible d'offrir pour la même épargne qu'autrefois un taux de rémunération plus élevé : aussi est-ce à la hausse, non à la baisse de l'intérêt, que l'on assiste.

La même observation peut se faire sur le marché de l'escompte. L'accroissement monétaire, en élevant le niveau général des prix et le revenu brut nominal, oblige les entrepreneurs et tous les particuliers à maintenir des réserves de caisses supérieures (pour ne parler que de celles-là) et leur en donne en même temps la possibilité. D'où l'élévation du chiffre de l'épargne-réserve, qui se traduit entre autres par l'accroissement des dépôts en banque, — dont la guerre vient de provoquer partout la gigantesque ascension. Mais cette élévation, loin d'entraîner une baisse du taux de l'escompte, est en général accompagnée d'une hausse de ce taux, au grand

étonnement des personnes pour qui monnaie, capital, épargne sont des termes synonymes. Hausse cependant très naturelle, puisque la demande accrue d'épargne à court terme (en période d'accroissement monétaire), sous les mêmes influences que nous venons d'indiquer pour l'épargne-créatrice, *précède* en général l'augmentation de son offre et peut se faire dorénavant à un taux plus élevé qu'autrefois. Le phénomène s'est notamment vérifié de 1895 à 1914, pendant la période d'afflux d'or qui a précédé la guerre. Il se vérifie aujourd'hui encore.

En un mot, l'afflux de nouvelle monnaie modifie l'expression monétaire du revenu brut, grossit les chiffres qui le mesurent. Il ne modifie pas la *distribution proportionnelle* de ce revenu entre les quatre canaux de dépenses par où il s'écoule, ni entre ces quatre canaux et le réservoir où une partie en est mise en réserve. La *monnaie* augmente, mais non pas l'*offre d'épargne*. Or seule une modification de cette offre pourrait modifier le taux auquel elle se prête.

Les phénomènes que nous venons de rappeler s'expliquent très simplement si l'on veut bien garder en mémoire la différence fondamentale qui sépare les deux épargnes distinguées par nous plus haut. L'épargne-réserve est prélevée sur l'ensemble du revenu *brut* ; l'épargne-créatrice est exclusivement prélevée sur le revenu *net*. Les marchés sur lesquels elles s'offrent étant ainsi alimentés par des sources différentes ne sauraient présenter des phénomènes identiques.

Notons en terminant un aspect sociologique intéressant du phénomène de l'épargne-réserve.

Combien de fois n'a-t-on pas remarqué que les phénomènes de la vie collective ne sont pas une simple addition de ceux de la vie individuelle ? que la première réalise des possibilités dont l'énoncé même serait contradictoire appliqué à la seconde ?

L'épargne-réserve en fournit une preuve : déposée dans une banque, elle est à la fois utilisable par la banque et par le déposant. Celui-ci en dispose avec la même sécurité que s'il l'avait dans son tiroir, et cependant la somme versée par lui est au même moment prêtée au public. Voit-on Robinson avoir et n'avoir pas en même temps sa réserve de figues ou de pommes de terre ? C'est que la société crée *la circulation des réserves*, qui est la condition du

phénomène ici noté. Et leur concentration par les banques a su tirer parti de cette circulation pour réaliser le paradoxe que nous signalons.

L'épargne-réserve fournit encore un bon exemple d'une vérité souvent exprimée par Marx et son école, mais rarement illustrée par les faits : c'est qu'un changement quantitatif dans la vie sociale entraîne souvent un changement qualitatif.

Plus les réserves concentrées dans les banques sont abondantes, plus aussi grandit la sécurité du retrait en temps voulu, en même temps du reste que l'intensité de leur utilisation. Et l'inutilité de la thésaurisation apparaît d'autant mieux. Une grande banque avec un million de dépôts en peut prêter sans inconvénient les trois quarts au public. Pour une petite banque, avec 100 000 francs de dépôts, un retrait de 50 000 francs est un danger. — Plus le nombre des déposants est grand, mieux est assuré l'afflux constant des dépôts nouveaux nécessaires pour faire face aux retraits. Si le nombre des déposants est faible, le temps qui s'écoule entre un versement et un autre s'allonge. Par suite, le danger d'un retrait dans l'intervalle est beaucoup plus grand.

De même pour l'épargne-réserve placée en titres de Bourse. Plus le marché est large, plus la demande de titres y est forte et constante, plus aussi cette méthode de mettre des sommes en réserve se généralise.

Dès que le mécanisme de la Bourse ou de la Banque est troublé, dès que leur fonctionnement se rétrécit, — on voit la thésaurisation redevenir la forme normale de l'épargne-réserve.

Ainsi l'extension de la communauté commerçante, l'ampleur d'un marché, la concentration des dépôts dans les banques, tous phénomènes quantitatifs, réagissent pour la modifier sur la *méthode* de l'épargne-réserve, phénomène qualitatif.

III. — L'ÉPARGNE DE ROBINSON.

Les observations précédentes montrent l'intérêt pratique que présente la distinction entre l'épargne-réserve et l'épargne-créatrice, comme moyen d'expliquer les phénomènes caractéristiques des marchés monétaire et financier.

Laissant de côté cet aspect du sujet, nous nous attacherons exclusivement, dans ce qui suit, à l'épargne créatrice pour en chercher le mécanisme, les effets et le rôle.

C'est en l'étudiant dans l'économie robinsonienne qu'on s'est généralement efforcé de la caractériser. Or l'épargne créatrice dans l'économie robinsonienne est un acte purement négatif, ou, si l'on préfère, n'est que l'envers d'un acte positif. C'est ce caractère tout négatif de la notion d'épargne appliquée à l'économie robinsonienne qui rend compte de la plupart des confusions dans lesquelles on tombe en la transposant dans la société présente.

Voici comment Laveleye, dans ses *Éléments d'économie politique*[1] décrit l'origine du capital, mot par lequel Laveleye désigne ce que nous avons appelé source de revenus neufs :

« Le capital, écrit Laveleye, naît de l'épargne.

« Je produis en un jour de quoi subsister pendant trois jours, et je profite de mes deux jours de loisir pour me faire une bêche avec laquelle j'obtiendrai de la terre plus de produits en moins de temps. J'aurai ainsi encore plus de temps disponible, et je pourrai confectionner plus facilement de nouveaux engins. Chaque progrès accroît la facilité d'en faire de plus grands.

« Tous les mystères de la création du capital sont contenus dans cet exemple.

« Pour que je puisse faire ma bêche, il faut que le travail antérieur laisse un excédent, qui est le produit net, et pour que j'emploie cet excédent, non à vivre en oisif, mais à confectionner un instrument utile, il faut que la prévoyance me détermine à sacrifier un agrément actuel à un avantage futur.

« Mettre des biens en réserve pour l'avenir, c'est épargner ; mais consommer ces biens en fabriquant un objet qui me permet désormais de produire plus de choses utiles avec moins d'efforts, c'est la meilleure forme de l'épargne.

« Épargner en créant du capital, ce n'est donc pas s'abstenir de consommer, mais c'est consommer de façon qu'il naisse un instrument qui augmentera la production et, par conséquent, la consommation.

« Pendant les deux jours consacrés à faire ma bêche, je consomme ma subsistance. Si j'avais passé ce temps à m'amuser, j'aurais consommé tout autant, ni plus ni moins ; seulement, dans le premier cas, je serai à l'avenir beaucoup mieux pourvu, grâce à ma bêche. Dans le second cas, je continuerai à gratter la terre avec mes ongles.

« On voit ainsi combien on a tort de croire que l'épargne, qui crée le capital, restreint la consommation et la circulation ou, comme on dit, le commerce. »

N'insistons pas sur les contradictions inextricables de ce passage où l'on voit Robinson mettre des biens en réserve tout en les consommant, et se trouver, tout en ayant épargné, avoir finalement

1. Édit. de 1882, p. 20.

consommé autant qu'il aurait fait sans épargne. Elles résultent toutes de la confusion entre l'épargne-réserve et l'épargne-créatrice et se retrouvent à peu près les mêmes dans tous les exposés de l'origine du capital.

Reprenons simplement l'hypothèse de Laveleye en la précisant : Laveleye suppose Robinson consacrant *tout son temps* à la production de sa subsistance et ne disposant d'aucune heure de loisir pour accroître, par un travail supplémentaire, sa production pendant la période considérée. Celle-ci peut être d'un jour, d'une semaine ou d'un mois, peut importe. Le point à noter, c'est que le temps que Robinson peut consacrer à la production est dès maintenant fixé. Le seul moyen pour lui d'accroître ses moyens de production est donc de *libérer une partie de son temps*, pendant laquelle il se créera une source nouvelle de produits consommables. Cette libération du temps pour Robinson correspond à ce qu'est, dans le monde moderne, la libération du revenu monétaire par l'épargne. Le « revenu » de Robinson, dans l'hypothèse de Laveleye, — le correspondant dans son économie primitive du revenu monétaire dans l'économie d'échange, — c'est son *temps de travail*. C'est ce temps qui, employé productivement, lui procure des biens consommables, de même que le revenu en argent les procure à l'homme en société, et c'est ce temps que Robinson *répartit* entre ses diverses occupations, comme le revenu monétaire se distribue entre différentes dépenses.

Ayant écarté l'équivoque du mot revenu dans les deux types d'économie, voyons comment Laveleye se représente cette libération du temps. Il imagine l'hypothèse suivante : Robinson, au lieu de ne produire en un jour que la subsistance d'un jour, va produire de quoi subsister pendant trois jours. Admettons que cet accroissement initial de production (point de départ, remarquons-le, de tout le processus, et dont Laveleye a oublié d'expliquer l'origine)[1] consiste en une pêche miraculeuse, due elle-même à la présence inattendue sur les côtes de son île d'un banc de poissons très abondant. Sur le produit de cette pêche, Robinson

1. Ce qui cependant serait indispensable. Car si c'est par un surcroît de travail que Robinson peut augmenter sa subsistance, pourquoi ne consacre-t-il pas *directement* les heures supplémentaires à la fabrication de sa bêche, ce qui n'impliquerait aucune *mise en réserve*, et ce qui nous montrerait un capital né *sans épargne* (au sens de Laveleye), mais introduirait une grave difficulté dans toute la doctrine ?

va, dans la pensée de Laveleye, mettre une certaine portion en *réserve* pour le lendemain et le surlendemain. Le voilà libre pendant deux jours.

Et d'abord notons que la mise en réserve du poisson eût été nécessaire dans *tous les cas*, avec ou sans fabrication de bêche. Robinson aurait pu décider (et Laveleye s'en est aperçu lui-même) de se reposer pendant les deux jours suivants, ou encore d'ajouter simplement le surplus du poisson à son menu journalier conquis comme d'ordinaire par la cueillette ou la chasse, sans s'accorder de loisir. L'une et l'autre hypothèse excluent la création d'un capital neuf. L'une et l'autre cependant nécessitent une mise en réserve. Pourquoi? simplement parce que celle-ci constitue une méthode de *répartition de la consommation*, répartition à laquelle Robinson procédera dans tous les cas, s'il est raisonnable, et qui lui évitera d'avoir une indigestion le premier jour. La mise en réserve n'est donc pas liée plus intimement à la fabrication de la bêche qu'à l'obtention de loisir ou à l'augmentation de consommation.

L'origine de la bêche ou du filet de Robinson réside tout autre part. Dans le processus décrit par Laveleye, ce qui importe, c'est ceci : Robinson profite de l'aubaine de sa pêche fructueuse pour *libérer du temps de travail* et consacre à créer une source nouvelle de produits le *temps qu'il aurait sans cela employé* **le lendemain et le surlendemain** *à la recherche des aliments*. Le fait décisif, c'est qu'il a *renoncé à employer comme d'ordinaire ce temps à la production d'objets de consommation immédiats*, c'est qu'il *n'accroît pas*, comme sa pêche miraculeuse le lui permettait, sa consommation présente, mais au contraire la laisse actuellement stationnaire pour l'accroître dans l'avenir. Comme l'a très bien montré Adolphe Landry, le coût de fabrication d'un capital productif, c'est la dépense *à laquelle on renonce* [1].

Voilà pour l'*acte* d'épargne. Quant à la *chose épargnée*, un peu de réflexion suffit à montrer que ce qui est épargné (non consommé), ce n'est pas le *poisson mis en réserve*, — *puisque ce poisson au contraire sera justement consommé le lendemain*. Ce qui est épargné (au sens d'épargne-créatrice de revenu), ce qui ne

1. *L'intérêt du capital* (Paris 1904) paragraphe 7 et 8. C'est la chose à laquelle on renonce que M. Landry appelle *capital*, nous l'appellerons épargne. Et nous croyons que cette chose, à laquelle on renonce, n'est tangible que si elle se concrétise en une somme d'argent. Dans l'économie robinsonienne, ce à quoi renonce Robinson, *ce sont toutes les choses* qu'il ne produit pas pendant qu'il produit son filet.

sera pas consommé, *ce sont les produits que Robinson aurait dû pêcher le lendemain et qu'il ne pêchera pas.* C'est à cela que Robinson renonce pour fabriquer son filet. Si Laveleye ne l'a pas aperçu, — c'est que, par une confusion fréquente aussi chez d'autres auteurs, il a voulu trouver au revenu *monétaire* (qui se touche et se compte) de l'homme d'aujourd'hui un analogue également concret, tangible et comptable, dans l'économie robinsonienne. Or dans celle-ci, c'est *de la simple distribution directe du temps de travail* entre certaines occupations que résulte l'épargne, envers négatif, répétons-le, de l'acte positif décidé par Robinson.

A vrai dire, il a fallu quelque chose pour permettre cette renonciation. Seulement ce « quelque chose » n'est pas la *mise en réserve* du produit, c'est l'*accroissement inespéré du produit du travail*; la mise en réserve n'a été qu'un moyen d'en tirer parti. Mais il est d'autres moyens qui n'exigent aucune mise en réserve.

Par exemple Robinson s'étant aperçu de la présence d'un banc de poissons sur les côtes de son île et prévoyant l'abondance de ses pêches futures, décide de ne pêcher que deux heures par jour au lieu de six, ce qui suffira à assurer sa subsistance ordinaire. Les quatre heures ainsi libérées, il décide de les consacrer à la fabrication d'une bêche ou d'un filet ou à la construction d'un grenier. Robinson ici *épargne* et crée un capital. Dans quel sens ? En ce sens qu'il *renonce* à accroître sa consommation présente, comme il le pourrait, pour consacrer son temps à la création d'une *source nouvelle* de produits et services consommables. De même, il y aura épargne créatrice, sans aucun accompagnement de mise en réserve, si Robinson, armé de son filet, et pouvant dorénavant pêcher dans le même temps trois fois plus de poissons qu'autrefois, en profite non pour tripler sa consommation, mais pour pêcher moins longtemps et employer son temps libre à fabriquer une charrue.

D'ailleurs, Laveleye, sans s'en douter, a choisi la plus compliquée des deux hypothèses qu'il pouvait faire. Il suppose un Robinson si dénué de tout qu'il ne peut rien retrancher de sa consommation pour libérer le temps que va lui coûter sa bêche. Il lui faut attendre un *supplément miraculeux* de produits, supplément dont la répartition entre les diverses journées de travail vient compliquer tout le raisonnement par une malencontreuse mise en réserve, qui n'a rien à voir avec le processus essentiel.

L'hypothèse plus normale eût été de réaliser cette libération du temps de travail, simplement par la *réduction de la consommation*. Au lieu de supposer Robinson si dénué de tout qu'il ne peut rien détourner du temps de travail nécessaire à la conquête de sa subsistance quotidienne, nous pouvons le supposer assez bien pourvu des biens de ce monde pour qu'un retranchement momentané ne le fasse pas trop souffrir. Il épargnera en diminuant sa consommation normale (épargne-retranchement), au lieu d'épargner, comme tout à l'heure, en renonçant à l'augmenter (épargne-renoncement). Là encore le résultat sera de *libérer des heures de travail* pour la création d'un nouveau capital. Or ce résultat, qui est de l'épargne au sens classique du mot (de l'épargne-créatrice), peut être également atteint au gré de Robinson, soit avec, soit sans *mise en réserve* de produits. Rien ne prouve mieux que le processus essentiel est indépendant de toute mise en réserve.

Robinson, par hypothèse, travaille normalement 10 heures par jour pour sa consommation. Voici qu'il se propose de fabriquer un filet de pêche, ou une bêche ou un hangar pour abriter ses récoltes. Il calcule que 60 heures de travail lui sont nécessaires pour cela. Deux méthodes parmi beaucoup d'autres s'offrent à lui : l'une consiste à continuer pendant 30 jours à pêcher, chasser, et récolter pendant 10 heures, en mettant chaque jour de côté le produit de deux heures de travail. Ainsi il se constitue une *réserve* consommable correspondant à 60 heures de travail. Cette réserve lui permettra, — les 30 jours écoulés, — de vivre encore pendant 6 jours sans chasser ni pêcher ni récolter, et de consacrer les 10 heures de travail de ces 6 jours à la confection sans interruption de son filet, de sa charrue ou de son hangar. Ne pouvant accumuler le temps de travail lui-même, il en accumule le produit.

Mais une autre méthode tout aussi simple est à sa disposition. Elle consiste à ne consacrer pendant 36 jours que 8 h., 20 à la chasse, à la pêche ou à la cueillette, — ce qui réduit sa consommation journalière du produit de 1 h., 40 de travail. Cette heure et ces 40 minutes, il les consacre chaque jour à la confection du capital dont il a besoin. Ainsi il *transforme son épargne en capital*. Au bout de 36 jours, il aura son filet, sa bêche ou son hangar, *sans avoir eu besoin de faire aucune réserve* [1]. La consommation *totale*, dans le premier comme dans le second cas, est la

1. Il est clair que c'est cette dernière méthode seule qui peut donner des

même. Dans les deux cas aussi, elle est inférieure à sa consommation précédente de tout le produit de 60 heures de travail.

Une foule d'autres combinaisons de distribution de son temps et de son travail peuvent être imaginées par Robinson pour atteindre son but.

Dans toutes, une seule chose est à la fois nécessaire et suffisante, c'est qu'avec ou sans réserve de provisions il ait retranché de sa consommation le produit de 60 heures de travail, de manière à libérer le temps correspondant. C'est ce retranchement qui constitue pour Robinson l'équivalent de l'épargne dans la société d'échange.

Résumons-nous. De même que l'homme sociable n'a que deux moyens pour se créer des sources nouvelles de revenu pour faire de l'épargne créatrice : ou bien consommer moins d'un revenu donné, ou bien gagner plus dans le même temps, sans augmenter sa consommation d'un égal montant ; de même, Robinson ne peut libérer du temps de travail qu'en consommant moins ou qu'en accroissant la production de son travail sans augmenter sa consommation dans la même proportion. — Le fait de constituer ou non des provisions n'a rien à voir avec ce processus. Il peut l'accompagner, il peut être absent. Le processus d'épargne ne s'en accomplit pas moins.

Absolument comme aujourd'hui l'épargne avec laquelle je souscris à l'emprunt de guerre peut avoir été amassée patiemment par petites sommes, — ou prélevée d'un seul coup sans aucune accumulation préalable sur mon revenu du jour même. Cela n'a aucune importance. Ce qui constitue l'acte d'épargne, c'est le fait de souscrire à l'emprunt au lieu de consommer le revenu.

Quant à l'épargne-réserve, telle que nous l'avons définie, Robinson la connaît-il ? Evidemment non, car il ne touche pas de revenu monétaire, et quant à ses heures de travail, par quoi nous définissions tout à l'heure son revenu, elles ne se prêtent pas à une mise en réserve.

Quelles réserves peut-il donc faire ? Uniquement des réserves de

résultats importants. Si Robinson, avant de se créer des instruments de travail, devait toujours accumuler au préalable une provision, sa création d'instruments serait limitée par sa provision, et, comme les provisions de denrées consommables se conservent mal, il serait très gêné. En réalité, Robinson, comme la société, combine la production simultanée d'instruments de travail et de denrées ou de services consommables, et c'est par la répartition de ses heures de travail entre ces deux genres de production que s'effectue l'épargne.

produits. Et à quoi correspond cette opération dans l'actuelle société ? A la *constitution de stocks*.

En effet, dans la société d'échange, deux séries de mises en réserve doivent s'effectuer parallèlement : d'un côté chaque consommateur fait en monnaie des réserves destinées à répartir ses achats dans le temps, le plus avantageusement possible ; d'autre part, *des entrepreneurs spéciaux stockent des produits* dans leurs magasins, en vue de répondre à chaque instant aux demandes des consommateurs. La périodicité des récoltes est la raison la plus importante des opérations de ce genre, opérations qui, remarquons-le, exigent de la part des entrepreneurs une épargne initiale faite en vue de la perception d'un revenu net (c'est-à-dire de l'épargne-créatrice).

Mais ces deux séries d'opérations parallèles se réduisent chez Robinson à une seule : la mise en réserve des produits. Elle est le moyen dont il se sert (comme l'épargne-réserve monétaire effectuée par le bénéficiaire d'un revenu monétaire) pour mieux répartir dans le temps l'emploi des produits de son travail[1], lesquels ne s'obtiennent pas naturellement dans l'ordre le mieux adapté à ses besoins. Les récoltes de ses champs se concentrent sur quelques mois, alors qu'il devra manger toute l'année. Seulement, et à l'inverse du négociant d'aujourd'hui, l'opération pour Robinson ne comporte pas d'épargne-créatrice. Elle ne comporte pas de détournement des forces de travail de la production de denrées consommables à la création de nouvelle source de revenu ; elle ne suppose de réduction ni de la consommation antérieure, ni de la consommation potentielle.

Ces distinctions peuvent paraître un peu subtiles. Elles sont destinées à montrer simplement le danger d'appliquer à l'économie robinsonienne les notions tirées de l'économie monétaire.

IV. — Mécanisme de l'épargne-créatrice dans la société d'échange.

Laissons maintenant de côté l'épargne-réserve et suivons le mécanisme de l'épargne-créatrice dans l'actuelle société d'échange. Nous supposerons qu'il ne s'agit pas d'une simple épargne-acquisitive[2] (de celle qui consiste à *acheter* une source *déjà existante* de revenu net), mais d'épargne-créatrice véritable (de celle qui vise à

1. Il peut s'agir de produits consommables, mais aussi bien de bois pour la reconstitution de sa maison, de grains pour ensemencer de nouveaux champs, c'est-à-dire de ce que Pareto et Barone appellent l'épargne-capital.

2. Voir note de la page 345.

créer une source nouvelle de revenu net). La première méthode est intéressante pour les particuliers. La seconde seule est intéressante socialement, puisque seule elle accroît la richesse sociale.

L'épargne-créatrice joue dans la société d'échange le rôle même qu'elle joue pour Robinson : *elle libère des forces de travail déjà occupées*. Elle leur permet ainsi de se consacrer à la création d'une nouvelle source de revenu net. La démonstration d'une vérité aussi simple est moins aisée qu'il ne peut sembler. La distribution des forces de travail dans la société d'échange s'effectue grâce au mécanisme de l'offre et de la demande des services. C'est donc, en réalité, tout l'équilibre des prix, des quantités produites et consommées ainsi que des services qu'il s'agirait de décrire et de suivre dans le détail de ses états successifs. Tâche infiniment compliquée, probablement impossible, et où le résultat ne paierait pas l'effort fourni. Nous nous contenterons de décrire ici le point de départ et le point d'arrivée du processus, en supposant l'adaptation de l'offre à la demande des services et des biens se faisant presque instantanément.

Le lecteur, nous le craignons, trouvera déjà fastidieux les raisonnements, même ainsi limités, auxquels nous allons recourir. Nous ne pouvons pourtant nous dispenser de les présenter, car seuls ils permettent de mettre en relief certaines conclusions sociales importantes.

Plaçons-nous d'abord dans l'hypothèse la plus simple.

Supposons l'épargne s'effectuant par voie de *retranchement* sur la consommation de la période précédente. L'autre hypothèse, — plus près de la réalité, — serait celle de l'*épargne-renoncement*, de l'abstention d'une *augmentation possible* de consommation. Le mécanisme est le même, mais d'une exposition plus compliquée. Nous en dirons quelques mots tout à l'heure.

Nous supposons donc une société dont les forces productives sont toutes occupées. Elles sont organisées de manière à fournir dans un temps donné (que l'on pourrait appeler la période de production-consommation) une quantité A de denrées et de services immédiatement consommables. Cette quantité est achetée par le revenu net B, dépensé en consommations par les membres à la fois producteurs et consommateurs de la société pendant cette période.

Dans une telle société, toute interruption ou diminution du travail aboutit nécessairement à une réduction de la masse A. Les

denrées et services consommables de toute espèces que la société fournit et demande constamment, s'échappent comme un flot continu d'une machine bien agencée et sont aussitôt absorbés par les acheteurs. La moindre soustraction des forces de travail en un point quelconque du système réduit le débit à l'issue et par suite aussi la consommation sociale. Il est bien entendu inutile que tout les producteurs soient occupés directement à la fabrication de produits ou de services achevés. Les uns extraient les matériaux du sol, d'autres fabriquent les machines d'extraction, d'autres encore bâtissent des maisons : les uns font des produits demi-ouvrés, d'autres se consacrent aux produits finis ; les uns cultivent le sol, les autres font des machines agricoles. Mais tous ces travaux s'enchaînent et se commandent. Vus de haut, ils apparaissent comme les opérations diverses effectuées par une colossale entreprise dans d'innombrables chantiers et bâtiments, répartis sur le monde entier. Leur résultat est la fourniture, dans une période donnée, de la quantité A constante et prévue de produits et de services consommables.

Dans cette société à la marche régulière, quelqu'un veut innover. Il conçoit une machine nouvelle pour la culture du sol, — un accroissement de commodité ou de solidité pour les maisons en construction, — un moyen quelconque d'augmenter la quantité ou la qualité de certains services ou de certaines denrées. Le procédé ne peut être réalisé qu'à l'aide d'une augmention de forces de travail (des siennes ou de celles d'autrui). Or, par hypothèse, elles sont toutes occupées. Il s'agit donc de détourner des forces existantes de leur travail actuel pour effectuer le travail nouveau qui doit dans l'avenir accroître la masse actuellement égale à A des denrées et services régulièrement consommés. Comment y parvenir ? Par un seul procédé : la réduction momentanée par l'innovateur [1] de sa propre consommation de denrées et des services. Cette restriction de consommation (se traduisant par une dépense moindre de revenu net) rend inutile pendant cette période (que nous appellerons la *deuxième* période par opposition à la période initiale) la production correspondante des denrées et services de consommation ; elle libère donc les forces de travail qui s'y consacraient. A ces forces de travail libérées il offre en salaire son revenu non consommé avec lequel les forces humaines libérées maintiendront leur propre demande de consom-

1. Ou par quelqu'un d'autre qui consente à se substituer à lui.

mation. Grâce à cette dépense créatrice de revenu substituée à une dépense de consommation, le travail conçu peut s'achever. Voici maintenant la *troisième* période. Le perfectionnement introduit dans les moyens de production entre en action. La distribution ancienne des forces de travail est rétablie. Celles qui ont été momentanément détournées retournent à leur besogne. Mais ces forces de travail sont maintenant devenues plus productrices. La quantité totale A de services et denrées consommables fournie dans la période en échange du revenu devient A' $\geqslant$ A. Ce supplément de revenu consommable matériel se traduira en même temps par un supplément de revenu monétaire pour l'épargnant [1].

Tel est le schéma du mécanisme de l'épargne-créatrice. Nous l'avons décrit un peu longuement, parce qu'il est nécessaire de bien mettre en relief les hypothèses qu'il suppose : limitation initiale des forces de travail disponibles, retranchement d'une consommation antérieure pour les libérer, augmentation de la production et du revenu consommable dans la période finale. Ainsi aperçoit-on nettement les deux points suivants, qu'il s'agit pour nous de mettre en relief :

1° Ce mécanisme n'implique aucune *mise en réserve*, aucune provision ni de denrées ni de revenu monétaire. Il consiste tout entier en une *simple redistribution des forces de travail*, opérée grâce à un changement d'orientation dans la demande. A une demande de produits consommables l'épargnant a substitué une demande de produits non consommables destinés à créer le revenu futur. D'où déplacement des forces de travail d'une catégorie à l'autre. Dans la société actuelle, l'abondance des denrées et services consommables ne tient pas à ce qu'il en existe des stocks plus ou moins abondants mis en réserve d'une période à l'autre. Elle tient uniquement à ce que les moyens de production et les forces de travail employées à leur création *dans chaque période* sont plus puissants qu'autrefois. C'est sur la répartition d'une période à l'autre de ces moyens de production et de ces forces de travail que l'épargne agit.

La guerre a fourni de ce fait une illustration merveilleuse. Les emprunts de guerre ont servi en tous pays à réaliser le plus formidable déplacement de forces de travail que le monde ait jamais

1. Nous avons cherché sans y réussir une méthode pour représenter rationnellement les variations de revenu monétaire accompagnant l'accroissement de productivité sociale.

vu en un temps si court. Il est vrai que ce déplacement n'a été accompagné que d'une restriction très médiocre de la dépense de consommation, parce que les gouvernements ont cru devoir fournir à leurs sujets, sous forme ici de papier-monnaie et là de crédits de banque, les moyens d'épargner sans douleur. Mais la production consommable, celle du blé, du sucre, etc., ayant diminué quand même par suite du déplacement opéré des forces de travail en faveur des travaux de guerre, il a bien fallu *après coup* que le public se restreigne.

2° En second lieu, l'inexactitude de l'affirmation déjà critiquée de Smith : *tout ce qui est épargné est consommé*, apparaît en pleine évidence.

L'épargne n'implique pas simplement déplacement, mais *réduction* de consommation. La quantité A de denrées et services consommables produits et consommés dans la période initiale a fait place, dans la seconde, à une production et à une consommation moindre $A-E$ de ces denrées et services. Nous désignons par E la portion qui n'a plus été ni demandée, ni consommée, ni produite, et qui correspond au revenu épargné. Nous allons voir cependant que, dans beaucoup d'hypothèses, l'épargne, tout en impliquant diminution de consommation au-dessous de ce qu'elle *aurait pu être* en l'absence d'épargne, n'implique pas diminution *effective de la consommation antérieurement pratiquée*. Ce sont probablement ces hypothèses spéciales que Smith avait en vue et qui l'on conduit à la formule inexacte déjà critiquée par nous.

Le mécanisme de l'épargne est, dans ces cas-là, moins facile à suivre que dans le cas examiné tout à l'heure. Il aboutit cependant toujours au même résultat : il libère les forces de travail nécessaires à la création d'une source neuve de revenu net. Voici les principaux. Nous les signalons simplement sans y insister.

I. Le premier est celui de l'épargne-renoncement, c'est-à-dire de celle qui s'effectue non pas sur un revenu supposé stationnaire, mais sur les accroissements d'un revenu supposé progressif. Cas bien plus fréquent que celui de l'épargne-retranchement. Même mécanisme et même résultat, quoique la description en soit plus enchevêtrée. Il est inutile d'en ennuyer le lecteur.

II. Souvent l'épargne fonctionne non en libérant directement des forces de travail occupées, mais en occupant *d'une certaine manière* des forces de travail « fraîches » venues de l'extérieur ou

de l'intérieur et provenant soit de l'immigration, soit de la population croissante du pays même. La « libération » consiste ici à dispenser ces forces fraîches de la création *immédiate* du supplément de produits consommables nécessaires à leur entretien, en les occupant au contraire à créer des *sources neuves* de produits nets. Dans un pays à large épargne comme l'Allemagne d'avant-guerre, la population croissante était absorbée dans les usines neuves qui sortaient de terre en même temps qu'arrivaient à l'âge actif les générations nouvelles employées à les bâtir et à les mettre en œuvre. En Italie, au contraire, le surplus annuel de la population cherchait en partie son salut dans l'émigration, parce que l'épargne était insuffisante à créer de nouvelles entreprises productives, et qu'ajoutées aux forces déjà employées dans les anciennes entreprises, les forces jeunes n'en eussent tiré qu'un supplément de rendement insuffisant.

Chacun de ces cas et d'autres encore demanderaient à être étudiés avec plus de détail. Pour notre démonstration actuelle, il importe seulement de faire voir au lecteur que le mécanisme de l'épargne est toujours le même. Il consiste soit en une *redistribution* des anciennes forces de travail de la société, soit en une *distribution directe* des forces « fraîches » qui lui échoient. Tantôt l'*épargne* détourne vers la création de nouvelles sources de revenu des forces de travail autrefois employées au maintien d'un certain revenu net consommable, tantôt elle *dispense* de la création immédiate de ce dernier les forces fraîches qui affluent vers elle et les occupe aussitôt à la création de capitaux neufs.

L'épargne-créatrice joue donc le même rôle dans l'économie robinsonienne et dans l'économie d'échange. Elle consiste, là comme ici, à renoncer à la production d'un revenu net consommable en faveur de la création d'une source de revenu neuf. Il y a cependant entre les deux économies une grande différence sur laquelle on ne saurait trop insister (car son oubli nous semble rendre compte de la plupart des confusions auxquelles la notion d'épargne a donné lieu), et à laquelle nous consacrons les dernières lignes de ce paragraphe.

Dans l'économie robinsonienne, ce changement d'orientation des forces de travail se fait *directement*. L'épargne n'apparaît pas *matériellement*. Elle est simplement la *non-fabrication* d'une

catégorie de produits, à laquelle se substitue la fabrication d'une autre. Elle est l'envers d'une opération positive qu'on peut appeler la capitalisation.

Dans l'économie monétaire, l'intervention de la monnaie donne à l'épargne (simple envers négatif d'un acte positif) une représentation *matérielle*. La monnaie non dépensée en denrées consommables se touche, se compte, se cède d'un membre à l'autre de la société. La puissance d'achat dont je ne me sers pas circule dans le monde économique. *Mon abstention, ma renonciation se concrétisent en une somme d'argent*. Celle-ci donne l'illusion d'une réserve de *biens* qui circule de mains en mains. Mais c'est une illusion. Cette soi-disant réserve que je cède représente des biens consommables *qui ne seront jamais produits*, et auxquels je substitue la production d'une source de revenu futur. Ce que je cède, c'est simplement la possibilité pour les forces humaines que j'emploie de se procurer sur le marché les denrées consommables qu'elles eussent sans cela dû fabriquer elles-mêmes.

La fameuse *théorie de l'abstinence*, du renoncement, comme origine du « capital » et de l'intérêt, se réduit en somme au truisme suivant : le revenu net monétaire ne pouvant être employé que de deux manières, à l'achat de biens et services consommables ou à la création de sources de revenu neuf, — l'un des deux emplois est exclusif de l'autre. Choisir l'un, c'est nécessairement renoncer à l'autre. Consommer son revenu net, c'est s'abstenir de l'accroître dans l'avenir. Inversement accroître par l'épargne son revenu net futur, c'est s'abstenir de le consommer. C'est le revers et l'avers de la même médaille, le recto et le verso de la même feuille de papier.

Au lieu de parler de l'abstinence de l'épargnant, il serait souvent justifié de parler de l'*abstinence du consommateur*. L'abstention d'épargne coûte souvent autant que l'abstention de consommation. Le père de famille qui ne peut rien économiser pour ses vieux jours, harcelé par la nécessité d'élever sa famille, ne renonce qu'avec peine à s'assurer la sécurité de l'avenir. Il voudrait bien épargner. Mais, à son grand regret, il ne le peut. Il s'abstient, et cette abstention est un sacrifice.

A cette répartition du revenu net monétaire correspond, dans la société, une répartition parallèle des forces de travail. Ces forces de travail étant, comme le revenu monétaire, limitées, on ne peut consacrer en même temps à la production immédiate des denrées

ou services consommables les forces occupées à la création de sources de revenu futur, ni inversement celles-ci à la fabrication de denrées consommables. Diriger ces forces dans un sens, c'est nécessairement ne pas les diriger dans l'autre. L'opposition se trouve impliquée dans les définitions mêmes.

Le problème intéressant pour l'économiste n'est pas d'insister sur cette opposition, c'est de rechercher les raisons économiques qui déterminent à chaque moment l'orientation des forces de travail et la répartition du revenu entre ces deux directions.

V. — L'ÉPARGNE, LE TRAVAIL, L'INVENTION ET L'INITIATIVE.

Nous sommes en mesure maintenant d'apprécier le rôle social de l'épargne. Dans un pays comme le nôtre, où la « vertu » de l'épargne a été prêchée avec tant d'insistance, il n'est peut-être pas inutile de la replacer dans son cadre économique, et de reviser quelques-unes des maximes courantes qui la concernent. Les « jugements pratiques » en matière d'économie ne sont plus aussi faciles à formuler depuis que la complexité du monde économique en rend le mécanisme plus difficile à saisir. La « morale économique », comme la « morale politique », à besoin d'être constamment tenue à jour. Les devoirs du bon citoyen ne sont pas exactement les mêmes sous Louis XIV ou sous la IIIe République avec le droit de vote, le service militaire obligatoire et la presse à trois sous. Les devoirs économiques se renouvellent eux aussi, quand on passe d'un régime d'économie agricole, de propriété foncière et de prolétariat paysan à un régime où prédominent la production industrielle et la propriété mobilière, et où le prolétariat ouvrier tient une place de jour en jour plus importante.

L'épargne apparaît très nettement comme un « instrument » indispensable du progrès économique. Elle est l'anneau qui lie le futur au présent économique. Elle représente, si l'on veut, le sacrifice que le présent fait à l'avenir. Tout cela est incontestable.

Mais cet aspect de l'épargne a été suffisamment mis en relief pour que nous puissions nous dispenser d'y insister.

C'est un autre aspect du phénomène que nous voudrions ici marquer plus fortement.

Pour sacrifier quelque chose à l'avenir, il faut que l'avenir apparaisse meilleur que le présent. Pour que l'épargne s'effectue, il faut qu'elle ait une raison d'être. Cette raison d'être, quelle

est-elle ? L'accroissement du revenu futur. Et cet accroissement lui-même, de quoi dépend-il ? De deux forces qui ne sont pas économiques : l'esprit d'invention d'une part, l'esprit d'initiative de l'autre. Nous appelons esprit d'initiative celui de l'homme qui, même sans avoir inventé lui-même, a le courage d'abandonner les routines anciennes et d'appliquer les inventions nouvelles. L'esprit d'invention crée l'amélioration ; l'esprit d'initiative la met en œuvre. Le progrès économique est fonction de l'un et de l'autre. Sans eux, l'épargne n'aurait pas l'occasion de naître. Dans un monde où le futur apparaîtrait éternellement identique au présent, aucun accroissement de puissance productive ne serait possible. Dans un monde où tout sacrifice actuel devrait rester sans compensation, ce sacrifice ne se concevrait pas. On peut y admettre un *déplacement* de la consommation, une répartition différente des jouissances dans le temps, mais non pas un renoncement à une consommation donnée, surtout s'il doit être définitif.

Dans l'économie robinsonienne, une liaison intime de l'esprit d'invention, de l'esprit d'initiative et de l'épargne est réalisée. Robinson invente ; il veut appliquer son invention ; l'épargne en résulte d'elle-même. Du fait seul qu'il emploie sa journée à fabriquer une bêche, à tendre un piège ou à tisser un filet, il renonce pendant ce temps à pêcher, à chasser ou à cueillir des fruits. Il n'y a pas là deux actes différents ; il n'y en a qu'un seul, présentant, puisque tout acte économique implique un choix entre diverses alternatives, un double aspect positif et négatif, le choix de l'une, la renonciation à l'autre. Robinson ne connaît que l'acte positif. Il épargne sans le savoir et comme M. Jourdain faisait de la prose. La société qui morcelle et divise tous les processus économiques a changé cela. Certes rien n'empêche que l'esprit d'invention, d'initiative et la possibilité d'épargner se rencontrent réunis chez le même homme. Mais rien non plus ne l'exige. En fait, ils sont répartis diversement entre les membres de la société. Comment vont se relier alors l'aspect positif et l'aspect négatif inséparables de tout acte d'épargne-créatrice ?

L'intervention de la monnaie a permis, nous l'avons dit tout à l'heure, de matérialiser le côté négatif de tout acte d'épargne-créatrice et, par suite d'en *transférer l'effet*. Robinson ne peut accumuler des heures libres de travail. Mais le revenu monétaire (puisque tout revenu monétaire est une créance immédiatement

réalisable sur l'ensemble des biens et des services) *est du travail futur accumulé.* Au lieu de faire moi-même les dépenses créatrices d'une source de revenu neuf, qui m'empêche de céder la monnaie destinée à ces dépenses à quelqu'un d'autre pour les faire à ma place ? Ces sommes prélevées sur mon revenu net, c'est en quelque sorte *mon abstention matérialisée.* Le revenu monétaire étant donné, il peut se créer un *marché spécial de l'épargne*, comme si l'épargne était un bien positif, telle que des pommes de terre ou du minerai de fer, qui s'achète et se vend. D'un côté se constitue une classe d'entrepreneurs actifs, dont le rôle, suivant l'heureuse formule de Walras et de Pareto, consiste à « transformer l'épargne en capital », — c'est-à-dire à dépenser productivement les sommes épargnées aux lieu et place de l'épargnant. D'un autre côté, l'épargnant (le « capitaliste » comme on l'appelle souvent) devient un personnage économique spécial, dont le rôle se borne à céder à d'autres, contre un accroissement de revenu futur, une partie de son revenu net consommable actuel. Pour lui l'épargne est un *échange*, et non plus un *acte productif.*

Des moyens de création du revenu futur, il peut se désintéresser entièrement. Qu'il achète à la Bourse des titres déjà émis, qu'il souscrive à un emprunt nouveau, ou aux actions d'une société en formation, l'opération ne se présente plus à lui que comme l'*achat* d'un revenu neuf, comme le simple échange d'un « capital monétaire » contre un revenu. Cet « acheteur de revenu » devient de plus en plus étranger aux méthodes de création de ce revenu, à la série des dépenses intermédiaires et des actes positifs d'énergie grâce auxquels ce revenu peut naître. Il peut même finir par les oublier. Ainsi voit-on naître cette catégorie d'actionnaires complètement indifférents à l'activité de l'entreprise qu'ils ont « financée » et dont ils se bornent à toucher les dividendes, actionnaires auxquels Rathenau voudrait enlever jusqu'au droit de participer à la gestion.

Ne connaissant personnellement de tout le processus de l'épargne créatrice que le moment du *choix* entre une dépense de consommation et une dépense créatrice de revenu, *c'est ce choix lui-même qui apparaît créateur à l'épargnant.* Il se figure dorénavant son revenu comme le *produit direct de ce choix.* Le côté négatif de l'opération créatrice de revenu neuf en est devenu pour lui l'aspect positif. Ce revenu, au fond simple mobile indispensable pour déclencher son choix, lui semble dorénavant la *rémunération d'un*

service spécial d'abstinence qu'il suffirait de multiplier assez pour obtenir un revenu indéfini. Ainsi voit-on naître la fiction d'un monde où l'épargne n'aurait qu'à se répéter indéfiniment pour qu'il en naisse un revenu indéfiniment croissant, lequel, partiellement replacé lui-même, finirait par atteindre des proportions fantastiques. De là tous ces beaux calculs qui montrent un sou placé à intérêt composé, à la naissance de Jésus-Christ, transformé aujourd'hui en un bloc d'or gros comme le monde. Quel dommage que les caisses d'épargne n'aient pas existé dès lors !

Ainsi ont surgi les théories économiques aujourd'hui décriées qui font de l'*abstinence* la *cause* de l'intérêt, y voyant un élément propre du coût de production, et qui ont soulevé tant et de si justes critiques. Illusion presque aussi ridicule que celle de l'acheteur qui s'imagine être l'*auteur* des produits qu'il achète, comme il arrive à certains amateurs qui finissent par croire que les tableaux, les gravures ou les statues dont ils ornent leur demeure sont un peu leur création.

Mais tout cela n'est que fantasmagorie. L'épargne prêtée, les sommes versées à l'entrepreneur qui les emprunte ne sont pas nées d'un simple choix. Elles sont nées de la production antérieure. Ce que l'entrepreneur rémunère en payant le capitaliste, ce n'est pas le *choix* fait par ce dernier, mais les sommes qu'il en reçoit et qu'il va pouvoir employer créativement. Le choix lui-même n'a eu d'autre effet que de faire verser les sommes à l'entrepreneur au lieu de les faire verser à un vendeur de produits consommables, de « biens directs », comme dit la théorie économique. L'intérêt payé à l'épargnant n'est que le moyen de déclencher ce choix, le mobile indispensable sans lequel le choix n'aurait pas eu lieu. L'épargnant est ici victime d'une illusion analogue à celle qui fait croire à l'ouvrier que son salaire est la rémunération de ses *efforts* et de sa *peine*. Le salaire paye non pas l'effort, mais le résultat de l'effort, c'est-à-dire le *travail fourni*. Il est le mobile qui déclenche ce travail et sans lequel il ne serait pas obtenu. La société économique ignore la notion de récompense. Elle ne distingue pas entre l'ouvrier débile et l'ouvrier bien portant, entre celui pour qui le travail est un plaisir et celui pour qui il est une fatigue mortelle. Elle paye indifféremment au même prix leur travail identique.

L'épargnant, lui aussi, s'imagine que la société économique s'intéresse à son combat intérieur et qu'elle en récompense l'issue. En

réalité, elle se borne à déclencher par l'intérêt l'issue qu'elle désire elle-même. Elle ne distingue pas entre l'épargnant *qui se prive* et celui qui « ne sait que faire de son argent ». C'est cet argent seul qui l'intéresse, et le résultat qu'elle en attend.

Or ce résultat, — la création d'un revenu neuf, — comment l'obtiendra-t-elle ? Est-ce en encourageant directement l'épargnant ? Est-ce en encourageant l'inventeur et l'entrepreneur? Puisque l'acte en réalité synthétique de l'épargne créatrice se scinde le plus souvent en deux étapes dans la société d'échange : le choix de la dépense d'épargne et la mise en œuvre de la somme épargnée, — puisqu'il comporte par suite des acteurs différents, — auxquels de ces acteurs doit aller tout d'abord l'encouragement public ?

La réponse ne fait pas doute. Sans la possibilité d'un revenu neuf, l'épargne perdrait toute raison d'être. Le choix qui constitue l'essence de l'épargne créatrice n'aurait même plus lieu le jour où l'absence d'invention et d'initiative cesserait de fournir une alternative à la dépense de consommation. Puisque épargner c'est dépenser « créativement », on dit une chose évidente par elle-même en affirmant que l'épargne cesserait le jour où cesserait la possibilité de création d'un revenu neuf.

L'invention est plus fondamentale encore que l'initiative. On peut imaginer une société où l'initiative des entrepreneurs ait poussé partout l'application des inventions existantes au point où aucun accroissement de productivité, et par suite de produits nets consommables, ne serait plus concevable. Cette société, — si l'invention y était morte, — deviendrait *stationnaire*. L'épargne, aucune occasion nouvelle de profit n'apparaissant pour elle, ne serait plus utile ni demandée. L'intérêt, sauf dans le cas insignifiant du prêt de consommation, disparaîtrait, lui aussi, — cet intérêt dont la liaison à un état progressif de la société se montre ici en pleine lumière. Que faut-il alors pour ressusciter ces deux phénomènes intimement unis, inséparables comme les frères siamois dans la vie et dans la mort : l'épargne et l'intérêt ? Il suffit que l'invention surgisse, et de son bâton magique, — comme un nouveau Moïse frappant l'aride rocher de sa baguette, — fasse jaillir de l'avenir une possibilité nouvelle de revenu.

Cela est vrai surtout des pays comme la France où la population est stationnaire et où n'existe pas, comme dans les pays à population croissante, un afflux de forces de travail créant la possibilité

de fonder des entreprises nouvelles sur des types déjà existants, et par suite des sources nouvelles de revenu rendant de nouveau l'épargne attrayante.

S'il était besoin d'une démonstration plus complète de cette vérité, l'expérience de l'épargne pendant la guerre et depuis suffirait à la donner.

L'immense épargne prêtée à l'État a servi pour la plus grande part à créer non les sources de revenu, mais des produits immédiatement détruits, — obus, canons, etc. C'est comme un gigantesque prêt à la consommation que l'État a suscité, — et pour l'obtenir il a dû promettre un intérêt à l'épargne qu'on lui confiait.

Comment payer cet intérêt, sinon en puisant par l'impôt dans les revenus des particuliers, revenus qui n'ont pas augmenté, l'épargne n'ayant servi à aucun accroissement du revenu réel du pays ? Un formidable retranchement de la consommation sera nécessaire pour faire face à des paiements gigantesques d'intérêt, correspondant à une épargne non productive.

Heureusement l'invention et l'initiative, non plus belliqueuses mais pacifiques, en survenant *après coup*, pourront alléger ce retranchement sans cela intolérable. Une partie des emprunts de guerre a servi à créer un outillage dont l'utilisation ne cessera pas avec la production spéciale pour laquelle il a été créé, — et que l'initiative des entrepreneurs saura rendre fécond. Plus encore, l'invention, en accroissant les sources nouvelles de revenu des particuliers, accroîtra réellement ces revenus. Le cri « produire, produire » répété partout après la guerre était légitime. Le cri « inventer, inventer » l'eût été plus encore. L'invention seule rendra sa puissance productive ancienne à une population réduite et à un outillage économique usé jusqu'à l'extrême limite.

Invention, initiative, tels sont les vrais moteurs du progrès économique. L'épargne en est l'instrument nécessaire. Mais elle n'en est que l'instrument.

Ayant insisté autant que nous l'avons fait sur le lien étroit entre l'épargne et la création d'une source de revenu neuf (lien non seulement de fait, mais lien logique tel qu'on ne peut sans contradiction *in adjecto* séparer d'un emploi productif du revenu net la non-consommation de ce même revenu), nous n'en sommes que plus à l'aise pour regretter la partialité avec laquelle une grande partie de la doctrine économique française a exalté l'esprit

d'épargne, aux dépens des deux facteurs les plus essentiels du progrès : l'esprit d'invention, l'esprit d'initiative.

Ne nous arrêtons pas à la doctrine qui fait de l'épargne une vertu. L'épargne (ni du reste le travail) n'est morale par elle-même. Seul l'objet en vue duquel elle est faite peut lui conférer une dignité morale. Nous n'y voyons ici qu'un acte économique. Quelle place lui attribuer dans cette hiérarchie de l'utile qui constitue l'essence de la morale économique ?

Un économiste vient nous dire : « Si le travail est le père, l'épargne est la mère du capital... S'il fallait choisir entre le travail et l'épargne pour indiquer celui qui a la plus grande part dans la création du capital, c'est à l'épargne que nous donnerions la préférence[1]. » On ne peut que s'étonner d'une pareille interversion des valeurs. Elle tendrait à faire croire que l'économie politique est en contradiction avec les notions du bon sens, alors qu'elle les confirme. — Exalter l'épargne aux dépens du travail, ne rien dire de l'invention et de l'initiative constituent une fâcheuse erreur de jugement. C'est l'ordre exactement inverse qu'il faudrait adopter. Une société qui veut prospérer doit exalter l'initiative et l'invention d'abord, le travail ensuite, l'épargne en dernier lieu seulement. Car le travail non plus n'est pas, à lui seul, une source de progrès. Quelque acharné, quelque méritant qu'il puisse être, il peut, en l'absence d'initiative et d'invention, persister éternellement dans les mêmes routines sans rien ajouter à son efficacité économique. Quant à l'épargne, s'il a jamais été vrai de dire que le besoin crée l'organe, c'est bien en ce qui la concerne. L'invention et l'initiative suscitent naturellement l'épargne, qui doit profiter de leurs succès. Il est beaucoup moins sûr que l'épargne suscite spontanément l'invention et l'initiative.

Dans un pays comme la France, le rôle de l'État devrait consister moins à exalter l'épargne qu'à encourager de tous ses efforts l'esprit d'invention et d'initiative.

On a vu chez nous l'Etat, pour encourager l'épargne, accorder des taux de faveur à certains épargnants. Nous le verrions plus volontiers assumer une partie de l'aléa que comporte toute initiative et toute invention nouvelle. — Une participation plus large de l'État aux frais qu'entraîne toute application systématique de méthodes nouvelles ou de recherches scientifiques à l'industrie et à

1. *Maurice Block*, cité par GARNIER, *Traité d'économie pol.*, 8e édit., p. 88 n.

l'agriculture serait la forme la plus utile du protectionnisme et la manière la plus sûre d'encourager indirectement l'épargne.

Quant aux classes populaires auxquelles on prêche sans cesse l'épargne, il serait plus judicieux de leur prêcher la consommation rationnelle de leur revenu, et mieux encore que de la leur prêcher, il y aurait lieu de la leur enseigner et de la leur faciliter. Nous verrons tout à l'heure les raisons économiques qui expliquent la faiblesse de l'épargne de ces classes.

C'est aux classes aisées, et surtout à celles qui bénéficient le revenus croissants, qu'il appartient d'épargner. Elles seules peuvent fournir l'épargne en quantité suffisante. Elles seules peuvent la fournir sans s'imposer dans le présent des sacrifices plus nuisibles qu'utiles. Et l'un des meilleurs emplois qu'elles en peuvent faire consiste justement à susciter l'invention, la découverte et l'initiative en fournissant aux inventeurs et aux initiateurs les moyens matériels sans lesquels aujourd'hui aucune découverte, aucune amélioration de technique ou d'organisation ne peuvent être obtenues. En suscitant ainsi la naissance de sources nouvelles de revenu, elles susciteront une raison d'être à leur propre épargne ultérieure.

VI. — Mécanisme psychologique de l'épargne. L'intérêt.

Nous avons essayé de décrire le mécanisme social de l'épargne, son rôle dans la vie économique collective. Mais l'épargne prend son origine dans l'économie individuelle. Quels sont ici les mobiles qui la déterminent ?

Pour l'emprunteur de l'épargne, celle-ci constitue toujours une *avance*. Qu'il s'agisse d'épargne-réserve ou d'épargne-créatrice, d'épargne en vue de la consommation ou de la production, d'épargne à long ou court terme, c'est toujours sous l'aspect d'une *avance* que l'emprunteur la considère. Que la somme avancée lui permette simplement de faire face *plus tôt* qu'il n'eût fait sans cela aux dépenses de reconstitution, de consommation ou de création de revenu neuf, ou qu'elle lui permette de faire des dépenses qu'il *n'eût jamais* pu faire sans la somme prêtée, la distinction est sans grande importance. Dans le second cas, la somme peut être considérée comme une avance par rapport à la perception d'une somme qui sans cela fût restée indéfiniment éloignée.

Le fait de percevoir un revenu monétaire plus tôt que plus tard (et à bien plus forte raison que pas du tout) constitue un avantage éco-

nomique. Pourquoi ? Est-ce, comme on l'a soutenu, en vertu d'une prétendue tendance de la nature humaine à préférer les *biens* présents aux *biens* futurs ? Nullement, c'est en vertu de ce fait élémentaire que, la monnaie pouvant être *conservée*, la perception dès le 1er juillet 1920 d'une somme qui ne devait m'échoir que le 1er octobre me procure un double avantage, au lieu d'un seul. Il me procure en effet : 1° la possibilité de m'assurer les mêmes avantages que m'aurait procurés la somme si je l'avais perçue le 1er octobre, et : 2° la possibilité de m'assurer les avantages que comporte éventuellement l'emploi de la somme *entre le 1er juillet et le 1er octobre*. La même somme reçue le 1er juillet au lieu du 1er octobre (et à plus forte raison au lieu d'une somme zéro), donne donc la possibilité de choisir entre des emplois plus nombreux. Et cela suffit à la faire préférer. De même que le papier-monnaie national, même non déprécié, vaut normalement moins que la monnaie d'or, simplement parce que celle-ci sert à la fois aux payements nationaux et internationaux, tandis que le papier-monnaie n'est utilisable qu'à l'intérieur.

Ainsi il est toujours plus avantageux de percevoir *une somme de monnaie* plus tôt que plus tard, et à plus forte raison que de ne pas la percevoir du tout. Même si je n'avais pas l'intention de l'employer aussitôt, la seule possibilité de pouvoir l'employer le cas échéant me commanderait de l'accepter, puisque je puis la *conserver* sans frais[1]. Qui, à la demande : « préférez-vous recevoir cent francs tout de suite ou plus tard ? » hésiterait à répondre « tout de suite ». Ce qui est vrai d'une somme d'argent apte à tous les emplois possibles et susceptible d'être conservée sans perte ne l'est plus d'un « bien » concret quelconque. M. Pareto admet quelque part que tout le monde préférera un repas pris tout de suite à un repas à consommer dans deux jours. Rien n'est moins certain : si nous sortons d'un bon dîner, la perspective d'un repas dans deux jours nous séduira beaucoup plus que celle d'un repas immédiat[2].

1. L'argument cesse d'être vrai dès que l'on suppose la monnaie ou bien se dépréciant pendant qu'on la conserve, ou bien coûtant des frais de conservation. Mais nous sommes obligés de supposer ici la stabilité de valeur de la monnaie. I. Fisher a étudié remarquablement l'influence de son instabilité dans le chapitre II de son livre sur le *Taux de l'intérêt*

2. Aussi Irving Fisher remarque-t-il très justement que nous préférons un « revenu » présent à un « revenu » futur, et non pas un « bien » comme disait Böhm-Bawerk. Il suffit de fréquenter une Bourse de commerce pour savoir que du blé livrable dans trois mois se paye tantôt plus et tantôt moins que du blé livrable aujourd'hui, suivant les circonstances du marché et de la récolte.

L'emprunteur d'une somme d'argent ne se contente pas de l'accepter quand elle s'offre à lui comme un cadeau. Il la *demande*. Et, s'il la demande, c'est qu'il prétend lui faire rendre aussitôt les services dont elle est capable, et non pas seulement la conserver par devers lui. L'emprunteur sera donc *toujours* disposé à offrir un certain prix des sommes qu'il demande, à condition qu'il y ait un écart positif entre ce prix et l'avantage mesuré en monnaie qu'il compte lui-même retirer du prêt. Cet avantage varie suivant des considérations très variées (qui ont été analysées en détail et très ingénieusement par LANDRY, MONTEMARTINI, FISHER), et l'ampleur de l'écart qui décide l'emprunteur à rester demandeur varie naturellement avec chaque individu. Ainsi les taux d'intérêt offerts par les emprunteurs sont extrêmement divers.

Mais quelles sont ces sommes que l'emprunteur demande et pour lesquelles il est disposé à payer un prix ? Ce ne peuvent être que des sommes *épargnées*, — soit qu'elles proviennent de l'épargne-réserve, soit qu'elles constituent de l'épargne-créatrice en quête d'un revenu net.

Or, ce qui nous préoccupe dans cette étude, ce sont les dispositions psychologiques non de l'emprunteur, mais du prêteur, lequel n'est autre qu'un épargnant. Essayons de les préciser.

Ces dispositions ne sont pas les mêmes suivant qu'il s'agit d'épargne-réserve ou d'épargne-créatrice. Commençons par la première, et disons tout de suite que nous nous bornerons ici à envisager l'épargne-réserve prélevée sur le seul revenu net consommable, — le reste de l'épargne-réserve pouvant donner lieu à des considérations analogues, mais que le défaut de place nous oblige à écarter ici.

L'épargne-réserve prélevée sur le revenu net naît de la simple distribution de sa consommation dans le temps par le bénéficiaire de ce revenu net. Supposons ce bénéficiaire en état de prévoir son revenu pour l'ensemble de sa vie. Ecartons, en d'autres termes, la part de risque et d'incertitude qu'entraîne tout calcul économique portant sur l'avenir [1]. Supposons, d'autre part, ce bénéficiaire disposé à consommer la totalité de ce revenu. Il répartira cette consommation dans le temps de manière à en obtenir le maximum de

1. Nos calculs économiques subissent une réadaptation constante avec les circonstances changeantes. Le raisonnement économique, pour être possible, nous oblige à *figer* en quelque sorte les prévisions d'un moment donné.

satisfaction. Il en résultera nécessairement des mises en réserve.

Gossen et après lui Menger et Walras ont montré que la dépense consommable se répartit économiquement entre les diverses consommations, de telle sorte que le dernier franc ou le dernier sou consacré à chaque ordre de satisfaction rapporte une satisfaction égale.

Ce n'est pas le lieu de démontrer ici à nouveau ce principe, qui constitue la seule contribution féconde de l'économie politique à la théorie de la consommation. Notons seulement qu'il doit être complété en ce sens que le revenu à répartir n'est pas à répartir simplement entre des ordres divers de satisfactions, mais entre des satisfactions qui, s'appliquant le plus souvent à des besoins périodiques et récurrents, se répartissent elles-mêmes dans le temps. De là, en vue du maximum de satisfaction, une répartition du revenu *dans le temps*, se superposant à la répartition entre les divers ordres de satisfaction, ou plus exactement se combinant avec elle.

Cette répartition dans le temps s'effectue en général de la manière suivante :

Nous partageons par la pensée nos dépenses en périodes plus ou moins régulières (semaines, mois, années), à chacune desquelles nous affectons à l'avance une certaine fraction du revenu prévu, suivant les besoins que nous estimons avoir à satisfaire. Si, pour simplifier, nous supposons les échéances du revenu coïncidant avec le début de chaque période, il en résultera deux catégories de réserves :

1° Les unes s'effectueront à l'intérieur de chaque période. Le rentier qui touche ses coupons tous les trois mois en répartit le montant sur l'ensemble du trimestre ; l'agriculteur qui perçoit en bloc le produit de sa récolte en répartit la dépense sur toute l'année ; la femme de l'ouvrier répartit le salaire du samedi sur les dépenses de la semaine, etc., etc.

2° Les autres s'effectueront d'une période l'autre. Nous mettons de l'argent en réserve en vue de dépenses qui ne se produisent que de loin en loin (loyer, renouvellement du mobilier, des vêtements, etc.), ou même de dépenses qui n'ont lieu qu'une fois (éducation ou dot des enfants, frais de maladie, etc.). Dans l'hypothèse simplifiée d'un revenu toujours identique et régulier (mensuel, hebdomadaire ou annuel), on ne pourra faire face à ces dépenses excep-

tionnelles qu'au moyen de réserves prélevées sur des sommes dès aujourd'hui disponibles. Cela implique des restrictions de la consommation actuelle, destinées à éviter dans l'avenir des retranchements plus douloureux encore. A plus forte raison, si le revenu est supposé décroissant par suite de vieillesse, d'infirmité, etc. L'avantage évident du bénéficiaire est de limiter aujourd'hui certaines dépenses et de créer, en vue des périodes de vaches maigres, des réserves à défaut desquelles son revenu ne suffirait pas aux besoins même les plus urgents.

On peut, grâce à la méthode de représentation si commode des tables de Menger, telles que Montemartini les a utilisées, ou en suivant les notations algébriques de Landry, varier les hypothèses et developper toute une casuistique de la prévoyance qui n'est ni sans intérêt ni sans utilité. Il suffit de marquer ici le principe : l'homme met en réserve des revenus monétaires, simplement parce que *la même somme suivant le moment où elle est consommée ne procure pas une égale satisfaction*. La mise en réserve trouve sa récompense, sa justification ou sa motivation dans la satisfaction *plus grande* que permet d'obtenir une *même somme* d'argent consommée à tel moment plutôt qu'à tel autre. L'épargne-réserve se forme donc *en dehors de toute perception d'intérêt*. Elle s'effectue simplement parce que le recul de la dépense a par lui-même ce résultat de nous procurer une satisfaction supérieure, ou (si l'on préfère) de nous infliger une privation moindre que celle que nous éprouverions en ne la reculant pas et en dépensant tout dès aujourd'hui.

Signalons en passant que, dans ces supputations hédonistiques, *nous mettons en principe sur le même pied l'avenir et le présent*. Il n'est nullement nécessaire de prendre pour base l'hypothèse d'une appréciation différente des besoins présents et des besoins futurs, comme l'a fait Böhm-Bawerk dans une théorie d'ailleurs justement célèbre. En fait, une personne touchant en bloc tous les deux ans, par exemple, une somme à consommer de 20000 francs, partagera, selon toute vraisemblance, cette somme en deux parties *égales* affectées à chacune des deux années pendant lesquelles elle doit suffire à ses besoins, si ces besoins sont eux-mêmes supposés égaux.

Si la personne est jeune, elle dépensera peut-être un peu plus la première année que la seconde. Si elle est vieille, au contraire, elle inclinera peut-être dans l'autre sens par excès de prévoyance et défiance de l'avenir.

Ces variations individuelles ne touchent pas au fond de la question. Comme l'a brillamment montré Irving Fisher, ce qui seul importe, c'est la *forme* du revenu à consommer, sa rareté ou son abondance prévues eu égard aux besoins rares ou abondants également prévus du bénéficiaire.

Une conséquence importante résulte de ces constatations : le prêteur de l'épargne-réserve, — et ceci s'applique à l'ensemble de l'épargne-réserve et pas seulement à celle prélevée sur le revenu consommable, — n'a pas de taux minimum au-dessous duquel il ne consente pas à descendre. Pourvu qu'il soit assuré de pouvoir à son gré disposer de l'épargne-réserve prêtée, soit à tout instant, soit au moment précis pour lequel elle a été constituée, — pourvu, en un mot, que même prêtée elle reste mobilisable en vue des services qui sont sa raison d'être, l'épargnant se contentera d'un loyer quelconque versé par l'emprunteur, si faible soit-il, puisque ce loyer est un avantage *supplémentaire*, superposé à celui qui a déterminé la mise en réserve. Les déposants à certaines sociétés de crédit se contentent d'intérêts dérisoires pour leurs dépôts à vue, ou même n'en réclament pas du tout quand il s'agit des banques centrales d'émission. On voit, d'autre part, les taux d'intérêt offerts pour l'épargne à court terme se graduer suivant la *disponibilité* plus ou moins immédiate des fonds prêtés. Ainsi l'escompte d'un effet de tout premier ordre se fait à un taux de faveur, le prêteur sachant qu'il pourra à volonté le rendre liquide. En dehors de cette sorte de *prime pour les risques d'indisponibilité*, les fluctuations du loyer de l'épargne-réserve sont presque exclusivement déterminées par les besoins des emprunteurs, besoins soumis à de violentes oscillations, suivant l'urgence des échéances. De là les taux parfois colossaux (en décembre 1919, « l'argent au jour le jour » se payait 30 p. 100 à New-York) et parfois infimes (tombant aisément à 1 ou 2 p. 100) de l'argent à court terme. Ces taux contrastent avec la régularité et la stabilité de l'intérêt de l'épargne-créatrice [1].

C'est de celle-ci qu'il nous reste à parler.

Tandis que l'épargne-réserve se forme sans perspective de loyer en argent, l'épargne-créatrice, au contraire, exige pour naître l'appât d'un intérêt.

1. Une fois l'intérêt existant sur un marché, la possibilité de toucher un intérêt réagit à son tour sur le montant de l'épargne-réserve et, en particulier, de l'épargne-réserve prêtée. La place ne nous permet pas d'envisager cette complication.

Cette formule peut paraître une tautologie, puisque nous avons précisément défini plus haut épargne-créatrice celle qui se forme en vue d'un revenu net. Mais il ne s'agit plus ici de définition ou de classification. C'est de l'origine psychologique de cette épargne qu'il est question maintenant, et nous voudrions montrer que, sans la possibilité d'un revenu net pour l'épargnant, elle n'aurait pu naître spontanément, à l'encontre des doctrines qui considèrent comme possible la formation d'une épargne augmentant la puissance de production sociale sans l'attrait individuel de l'intérêt. Par la force peut-être. Librement, jamais. C'est un des cas, parmi beaucoup d'autres, où la politique économique doit opter entre l'efficacité de ces deux mobiles : la contrainte extérieure ou la libre décision intérieure.

La mise en réserve du revenu net consommable, avons-nous vu, résulte d'un calcul hédonistique tendant à assurer au bénéficiaire A d'un revenu le maximum de satisfaction réalisable dans l'avenir comme dans le présent, étant supposées prévues à la fois la série de ces besoins et les dates d'échéance de son revenu. Supposons effectuée cette répartition optima, laquelle en fait se renouvelle à chaque instant. Survient un emprunteur B, lequel propose à A une nouvelle distribution de son revenu, consistant à reculer la consommation d'une fraction déjà échue ou à échoir et à lui substituer une perception plus lointaine : soit 1000 francs à percevoir et consommer à partir du 1er janvier 1920, dans la distribution primitive, par 1000 francs à percevoir au 1er mars, — les 1000 francs échus au 1er janvier devant être dans la nouvelle combinaison prêtés à B jusqu'au 1er mars. La nouvelle distribution proposée de son revenu ne peut être, — vu l'hypothèse qui nous sert de point de départ, — que désavantageuse pour A. Si elle était plus avantageuse pour lui, il l'aurait réalisée spontanément en décidant de lui-même la mise en réserve des 1000 francs à échoir au 1er janvier entre cette date et le 1er mars. Il sera donc impossible (tant qu'il agira sous l'influence de mobiles strictement économiques) de le décider à ce changement, — puisque la nouvelle distribution de sa consommation ne réaliserait plus l'optimum précédemment atteint. Il y pourra consentir par amitié, charité, bienveillance ou ostentation. Mais le sacrifice accompli n'aura pas de justification *économique*. Le simple prêt de ces 1000 francs pendant deux mois est un acte anti-économique.

Cependant B dispose d'un moyen — d'un seul — pour décider A à ce sacrifice : c'est de lui offrir une compensation, laquelle ne peut consister qu'en une somme *supérieure* à lui restituer en mars, permettant au total une consommation supérieure à ce qu'eût été sans cela la consommation totale de A.

L'échange de deux revenus monétaires (et c'est d'un échange semblable qu'il s'agit ici) n'a de sens que si ces deux revenus monétaires diffèrent par quelque chose. Or ils ne peuvent différer que de deux manières :

1° Ou par le moment à dater duquel ils sont consommables ;

2° Ou par leur *montant* différent [1].

Par hypothèse, un recul du moment de la consommation ne peut être que désavantageux pour A, puisque, dans le cas contraire, il l'aurait réalisé lui-même en mettant en réserve la somme nécessaire, ce qu'il n'a pas fait. La première option étant écartée, il ne reste qu'un moyen pour décider A : l'offre de lui restituer une *somme supérieure* à la somme empruntée. La différence entre les deux sommes constitue l'*intérêt* ou le loyer de l'épargne. Celui-ci est donc la condition sans laquelle l'épargne-créatrice ne se réaliserait pas rationnellement. C'est le motif indispensable à son déclenchement. Son taux variera avec l'importance du désavantage à compenser.

Nous venons de supposer un simple *recul* du moment de la consommation d'un revenu. Ce recul déclenche une épargne momentanée qui n'est pas de l'épargne-réserve, mais qui n'est pas de l'épargne-créatrice *définitive*. A bien plus forte raison, l'intérêt sera-t-il psychologiquement nécessaire s'il s'agit d'un recul *indéfini*, c'est-à-dire d'une renonciation définitive à la consommation, — ce qui est précisément le caractère normal de l'épargne-créatrice de revenu net.

L'épargne-créatrice d'une source de revenu net s'analyse en une renonciation indéfiniment prolongée à la consommation d'un revenu donné, — renonciation déterminée par la perspective, elle aussi indéfiniment renouvelée, d'un intérêt ou revenu net. L'alternative qui s'offre à l'esprit de l'épargnant est alors le choix entre la *consommation* d'une somme limitée à percevoir à une date donnée et

1. Ils peuvent différer encore par le *lieu* où ils sont consommables : c'est ce qui donne naissance au phénomène du change, dont nous n'avons pas à nous occuper ici.

la perception perpétuelle à des dates ultérieures d'un revenu net consommable[1].

L'alternative ainsi posée simplifie le choix et en précise les conditions. Un revenu monétaire perpétuel, si faible soit-il, est nécessairement supérieur à une somme limitée. D'autre part, le choix entre les divers revenus nets s'offrant à l'épargnant n'est possible qu'en les ramenant tous à un type commun. La réalité ne nous offre aucune source véritablement perpétuelle de revenu ; elle ne nous présente que des sources à durée limitée et qui donnent naissance à des flots de revenu d'intensité et de formes variables : la plantation d'une forêt, dont le revenu ne sera perceptible par exemple que dans trente ans, — la création d'un chemin de fer, — la construction d'une usine, — la mise en culture d'une terre, — autant de sources dont les débits monétaires seront différents soit par l'ampleur, soit par la date à laquelle ils prendront naissance, soit par la régularité, soit par la périodicité, etc. Pour les rendre comparables (et cette comparaison est indispensable si l'on veut pouvoir choisir entre elles), on les ramène toutes au type commun d'un revenu perpétuel. C'est à cette réduction à un commun étalon que revient l'opération consistant à évaluer, à un taux d'intérêt donné, la valeur *actuelle* en capital d'un revenu quelconque[2]. Pour faire de la notion théorique de revenu net perpétuel une réalité, il suffit que le bénéficiaire envisage la reconstitution constante de la source créée une première fois par l'épargne.

L'existence d'un revenu net est donc l'indispensable condition de l'épargne-créatrice, alors que l'épargne-réserve trouve un mobile suffisant dans la dépense plus avantageuse de la *même* somme, effectuée à un moment plus éloigné (soit que les mêmes denrées doivent baisser de prix dans l'avenir, soit que des denrées diffé-

1. Faut-il remarquer qu'il n'y a pas de différence entre l'alternative suivante : « ou une somme donnée immédiatement consommable, ou un revenu monétaire « perpétuel » et cette autre : « ou une somme donnée immédiatement consommable ou cette même somme à percevoir plus tard, augmentée d'intérêts à percevoir dans l'intervalle » ? Ce sont les mêmes poids qui sont posés en réalité dans les deux plateaux de la balance psychologique quand je prête à l'État 100 francs en rente perpétuelle, ou quand je prête ces 100 francs à 5 p. 100 à une Compagnie de chemins de fer en une obligation remboursable dans 30 ans. Dans un cas l'option est entre 5 francs par an indéfiniment et 100 francs consommables immédiatement : dans le second cas, l'option est entre 5 francs par an pendant 30 ans, plus 100 francs à percevoir au bout des 30 ans et 100 francs immédiatement consommables.

2. Sur ces « options » entre les divers placements et les moyens de les rendre comparables, on lira les remarquables chapitres d'Irving Fisher.

rentes deviennent accessibles qui ne l'avaient pas été plus tôt, soit que les besoins deviennent plus urgents, soit, etc., etc.).

Au contraire, la renonciation définitive à une somme consommable ne peut se motiver que par l'espoir d'une somme supérieure à percevoir. Il en est de même du simple recul d'une consommation de revenu, si ce recul survient une fois opérées toutes les mises en réserve spontanément jugées utiles par le bénéficiaire.

Tel nous apparaît le mécanisme psychologique de l'épargne. Il resterait à chercher quel supplément de revenu monétaire est nécessaire pour déclencher une épargne *déterminée*, quel taux d'intérêt sera suffisant pour faire préférer, dans chaque cas, un revenu futur ou présent. Ici l'emploi de la « Table de Menger » serait indispensable pour discuter les diverses hypothèses possibles qu'il ne serait pas sans fruit d'analyser. Bornons-nous, puisque la place ne nous le permet pas, à présenter les quelques observations suivantes :

Il sera toujours plus aisé d'épargner (au sens d'épargne-créatrice) sur des suppléments de revenu que sur un revenu fixe ; l'*épargne-renoncement* est plus facile que l'*épargne-retranchement* ; il est moins pénible de remplacer un supplément de satisfaction actuelle par un supplément futur que de se priver de satisfactions dont on a l'habitude, pour augmenter les satisfactions de l'avenir. Il faudra donc (toutes choses restant égales) un moindre taux d'intérêt pour déclencher l'épargne quand le revenu est croissant que quand il est stationnaire. D'autre part, plus le revenu actuel est abondant, moins, en d'autres termes, sont nombreux et intenses les désirs actuels non satisfaits, plus il sera facile de renoncer à une partie du revenu actuel en faveur du revenu futur ; — au contraire, plus maigre est le revenu actuel, plus forte doit être l'augmentation attendue du revenu futur pour arriver à déclencher la renonciation nécessaire.

On aperçoit aussitôt l'application de ces quelques remarques : l'épargne est infiniment plus difficile au pauvre qu'au riche, — à celui qui a des revenus fixes qu'à celui qui a des revenus croissants. Les besoins actuels du pauvre sont si urgents qu'il faut, pour le déterminer à renoncer à leur satisfaction, l'espoir de gains considérables dans l'avenir ; de là entre autres sa propension à chercher de gros gains aléatoires : lots des valeurs à lots, paris aux courses, etc. On pourrait dire que l'épargne-créatrice ne convient pas au

pauvre. Ce qui l'intéresse, s'il veut épargner, — et nous avons déjà vu que la consommation rationnelle est probablement plus importante pour lui que l'épargne, — c'est moins la création d'un revenu net supplémentaire que la création d'une *sécurité* supplémentaire. C'est l'assurance, qui la lui fournira; or l'assurance, comme l'a très bien dit M. Colson, n'est pas de l'épargne.

* * *

Nous espérons avoir montré que l'analyse psychologique de l'épargne n'est indifférente ni pour l'explication des nombreux phénomènes concrets qui, dans la vie sociale, sont liés à son fonctionnement, ni pour édifier une politique économique rationnelle en ce qui la concerne. C'est ce qui justifie l'économie politique de faire une place à une théorie générale de l'épargne et ce qui ne permet pas de l'écarter comme un inutile jeu de l'esprit.

CHARLES RIST.

LE TRAVAIL HUMAIN
SON UTILISATION ET SA RÉMUNÉRATION

Lorsque le sociologue moderne envisage l'activité créatrice de l'homme sous l'angle économique, deux problèmes, entre tous, sollicitent son attention : l'un est celui du rendement des efforts humains; l'autre, celui de leur rémunération.

Les forces intellectuelles et physiques des membres de la société sont-elles pleinement utilisées ? ou, plus exactement et plus humainement, sont-elles utilisées au mieux de l'intérêt social ? L'effort de chacun est-il équitablement rétribué ? ou tout au moins est-il rétribué de telle manière que personne dans la société ne puisse se croire lésé ? Double question particulièrement angoissante au point de vue pratique dans le monde appauvri et aigri d'après-guerre ; particulièrement passionnante, d'autre part, au point de vue théorique, vu sa position centrale au cœur de la science économique.

Disons-le tout de suite, aux deux questions ainsi posées aucune réponse satisfaisante ne peut être faite.

En effet, pour pouvoir dire si vraiment les forces humaines sont utilisées au mieux de l'intérêt social, il faudrait pouvoir faire l'inventaire des aptitudes latentes existant dans chaque individu ; il faudrait aussi être capable d'établir en qualité et en quantité le programme des richesses les plus utiles à la société.

D'autre part, pour dire si chacun touche, sinon la juste rémunération de ses efforts, du moins une rémunération suffisamment équitable, il faudrait non seulement être d'accord sur le critérium de justice à appliquer, mais encore pouvoir discerner, chaque fois que plusieurs hommes sont associés dans la production d'une richesse, l'apport de chacun d'eux.

Or, il faut bien reconnaître qu'actuellement tout au moins ces diverses conditions ne sont pas réalisées. D'où l'impossibilité de résoudre le problème posé. Mais l'esprit de l'homme est ainsi fait qu'une impossibilité de ce genre ne le rebute pas. A défaut de solutions complètes, nous nous rabattons sur des solutions approchées ; à défaut de faits précis, quantitativement mesurés, nous notons des tendances, des orientations.

En ce qui concerne en particulier l'utilisation et la rémunération des efforts humains, la doctrine la plus originale et la plus suggestive, celle aussi qui nous paraît synthétiser de la manière la plus heureuse l'ensemble de la pensée économique moderne, et notamment les conceptions de l'école autrichienne et de l'école anglaise, est celle élaborée par le professeur américain John B. Clarck. Nous voudrions, dans les pages qui suivent, d'une part présenter en raccourci l'essentiel de cette doctrine ; d'autre part, attirer l'attention sur certains aspects de la réalité auxquels l'auteur ne nous paraît pas avoir attaché suffisamment d'importance.

CHAPITRE I

La loi naturelle de la « productivité marginale » et ses effets relativement a l'affectation et a la rémunération des travailleurs ; résumé des conceptions du professeur John B. Clark.

La thèse de M. Clark [1] est que l'affectation des travailleurs et leur rémunération dépendent avant tout de la productivité marginale du travail. Pour justifier cette affirmation, et en même temps pour la nuancer de manière à la faire cadrer avec la réalité objective, M. Clark établit une distinction profonde entre ce qu'il appelle l'économique « statique » et l'économique « dyna-

1. Les deux ouvrages dans lesquels M. Clark a condensé toute sa pensée scientifique sont : *The Distribution of Wealth, a theory of wages, interest and profits*, in-8°, pp. xxviii et 445, New-York, Macmillan C°, 1899 ; et *Essentials of Economic Theory, as applied to modern problems of industry and public policy*, pet. in-8°, pp. xiv et 566, New-York, Macmillan C°, 1907. Ce dernier traité a été traduit en français par MM. W. Oualid et O. Leroy sous le titre : *Principes d'économique dans leur application aux problèmes modernes de l'industrie et de la politique économique*, 1 vol. in-8°, Paris, Giard et Brière, 1911.

En nous référant par la suite aux éditions originales de ces deux ouvrages, nous les désignerons sous les noms abrégés de *Distribution* et *Essentials*.

mique ». Les forces qui tendent à placer les travailleurs là où ils sont le plus productifs et à leur attribuer, à titre de rémunération, la totalité de leur produit, sont des forces qui ne peuvent avoir leur plein effet que dans l'hypothèse où la société est en état d'équilibre parfait, c'est-à-dire à l'état statique. Or, cet équilibre n'est jamais réalisé, ou plutôt il est constamment compromis, soit par suite du manque de fluidité du capital et du travail, soit par suite de la croissance et des transformations de l'organisme social. En d'autres termes, les lois de la « dynamique » sociale se superposent aux lois de la « statique » et, dans une certaine mesure, les contrarient.

Mais, nous dit M. Clark, elles ne les infirment pas, et ce sont au contraire ces lois statiques qui, marquant l'orientation profonde de la vie économique, règlent en définitive l'affectation et la rémunération des travailleurs.

Replaçant cette ingénieuse doctrine dans l'ensemble du système scientifique dont elle forme en quelque sorte la clef de voûte, nous résumerons comme suit la pensée du professeur Clark.

Section I.

Intérêt pratique de la recherche entreprise.

A l'origine des recherches scientifiques poursuivies par notre auteur se trouve une préoccupation d'ordre éthique, et, dans une certaine mesure, d'ordre polémique. Les accusations portées par l'école socialiste contre notre organisation économique sont-elles justifiées ? Si oui, l'injustice du régime est indéniable, et tout homme de cœur doit être révolutionnaire.

Peut-on, au contraire, démontrer que le mode de répartition des richesses actuellement en vigueur tend à attribuer à chacun une valeur égale à celle qu'il a produite ? Y a-t-il lieu de penser que l'évolution normale de la société assurera aux travailleurs un sort de plus en plus favorable ? En ce cas les honnêtes gens, se tenant à égale distance des fauteurs de troubles et des doctrinaires du non-interventionnisme, veilleront au bon fonctionnement des institutions existantes, lutteront contre les abus, amenderont, réformeront : ils ne détruiront pas.

A l'arrière-plan des considérations scientifiques présentées par le savant économiste américain, le désir de contribuer à l'élabo-

ration d'un programme d'action pratique s'aperçoit, en somme, nettement.

Section II.

Amplitude et caractère exact du problème posé.

Interroger la science pour arriver à se prononcer sur la justice du régime en vigueur, c'est se mettre en quête d'une interprétation totale et unitaire de la vie économique. Sans doute, à première vue, la seule question « cruciale », aussi bien au point de vue théorique qu'au point de vue pratique, est celle de la répartition des richesses [1]. Mais il s'agit précisément de savoir quelles relations la loi qui gouverne cette répartition soutient avec celle qui gouverne la production de ces mêmes richesses, et, d'une manière générale, avec celle qui fixe les valeurs d'échange des produits et des services.

L'un des mérites de la doctrine enseignée par M. Clark est précisément d'expliquer d'un seul coup, par le jeu combiné de l'utilité et de la productivité marginales, ou plus exactement de l'utilité marginale effective et de l'utilité marginale présumée, à la fois l'organisation sociale de la production, la rémunération des facteurs de la production et la détermination des valeurs d'échange.

Mais encore faut-il éviter tout malentendu en ce qui concerne, d'une part, l'angle sous lequel se pose, pour l'économiste, la question de justice, d'autre part, la nature abstraite des problèmes considérés par lui.

Soit, pour préciser sur le premier point la pensée de M. Clark, l'institution de la propriété privée. Les défenseurs du régime actuellement en vigueur affirment que ce régime est juste parce qu'il donne à chacun la jouissance des richesses créées par lui. Or, cette affirmation paraît contredite par le fait qu'une partie des richesses produites est réservée sous le nom d'intérêt au propriétaire des capitaux utilisés. Sans s'égarer dans des considérations juridiques sur le droit de propriété ou l'héritage, l'écono-

1. Elle est cruciale, au point de vue pratique, pour les raisons que nous venons de rappeler; elle l'est, au point de vue théorique, du moins en ce qui concerne la production des richesses, parce que toute l'activité économique a pour objet l'obtention d'un maximum de jouissances au prix d'un minimum de peine, et que, en régime de production collective, le quantum de jouissances obtenu par chacun est fonction de la répartition des richesses.

miste se bornera à vérifier si, oui ou non, l'individu qui, dans la production conjointe des richesses, fournit l'élément « travail » reçoit bien, sous forme de salaire, toute la richesse créée par lui, et, d'autre part, si l'intérêt représente bien la fraction techniquement attribuable au capital, et seulement cette fraction.

Si la réponse est affirmative, la thèse des défenseurs de la propriété privée, envisagée sous l'angle strictement économique, sera considérée comme vérifiée.

Reste à bien marquer la nature abstraite des problèmes considérés. C'est sur quoi M. Clark insiste en particulier à propos des lois de la répartition. D'une part, notre auteur rappelle qu'il ne s'agit pas de rechercher ce que tel ou tel individu reçoit, ni ce qu'il serait juste qu'il reçoive : ce n'est pas la répartition *individuelle* des richesses qui importe, mais bien la répartition *fonctionnelle*, c'est-à-dire la loi du salaire, de l'intérêt, du profit. D'autre part, une très importante distinction est introduite entre les travailleurs considérés *ut singuli* et le travail *in abstracto*, entre les différentes richesses concrètes servant à la production d'autres richesses et le capital, entre les divers chefs d'entreprises et l'*entrepreneur* en soi.

Pour saisir la portée de cette distinction, le mieux est de raisonner sur une hypothèse dont les principales données soient empruntées à la vie réelle. Considérons dans ce but un entrepreneur désireux d'entreprendre une fabrication quelconque. Supposons que cet entrepreneur emprunte à un capitaliste les fonds qui lui sont nécessaires, soit cinq millions de francs. Avec cette somme, ledit entrepreneur achète une usine, des machines, des matières premières; il engage les ouvriers et employés nécessaires, leur assigne leurs tâches respectives, les paie, vend les marchandises fabriquées, rachète des matières premières, fait de nouveau fabriquer, et ainsi de suite, indéfiniment. Comment, si l'affaire est correctement menée, se présentera sa comptabilité ?

Les bénéfices bruts réalisés par l'entrepreneur lui permettront de se payer à lui-même les appointements correspondant au travail fourni par lui, de renouveler son matériel usagé, d'amortir ses bâtiments, enfin de payer au capitaliste l'intérêt promis, disons 5 p. 100 ; tout cela fait, il lui restera chaque année, à titre de bénéfice net, une somme variable, tantôt importante, tantôt nulle, ou même négative.

Dans ce résumé succinct d'une procédure familière à tous, nous apercevons d'abord la différence entre les richesses concrètes et le capital. Les richesses concrètes, c'est l'usine, ce sont les matières premières, ce sont les machines, c'est-à-dire des objets périssables, différenciés et non interchangeables. Le capital, c'est un certain pouvoir d'achat mis par le capitaliste à la disposition de l'entrepreneur, c'est, en d'autres termes, une créance sur la société, créance homogène dont chaque unité est semblable à chaque autre unité, créance qui est normalement impérissable, puisque l'entrepreneur peut renouveler indéfiniment, sans nouvel appel de fonds, son installation, son outillage, etc., et que toujours la valeur « investie » reste égale à cinq millions.

De même, un peu de réflexion fait apercevoir la différence existant entre la notion déjà abstraite pourtant de « travailleur » et la notion plus abstraite encore de « travail ». Dans le personnel employé par l'entrepreneur, il n'y a peut-être pas deux individus dont les aptitudes soient identiques. Selon la race, l'âge, le sexe, les connaissances techniques, les qualités morales, le travail fourni varie d'individu à individu. En d'autres termes, les travailleurs considérés individuellement sont fortement différenciés et non interchangeables. Au contraire, le facteur « travail » reste homogène, et la fonction qu'il remplit, et qui consiste à rendre certaines parcelles de matière aptes à satisfaire les besoins humains, est toujours identique à elle-même. Installé en un lieu déterminé, l'entrepreneur a recruté sa main-d'œuvre dans une certaine population. S'il se transporte ailleurs, si, après avoir amorti ou vendu toute son installation, il utilise son capital, — toujours intact, — dans un autre pays ou une autre ville, il recrutera sa main-d'œuvre dans une autre population. D'ailleurs, même sans changements radicaux, la composition du personnel varie constamment ; les vieux se retirent, les jeunes les remplacent ; certains quittent, d'autres arrivent ; à travers ces variations incessantes, la force de travail utilisée reste immuable : les travailleurs meurent, le travail est immortel.

Considérons enfin les chefs d'entreprises. Le plus souvent, ce sont, comme les travailleurs, des êtres humains et périssables. Mais ce peuvent être aussi des groupements, des personnes morales publiques ou privées. D'une industrie à l'autre, les fonctions concrètes des chefs d'entreprises varient. Ce que l'un fait,

l'autre n'a pas besoin de le faire. Au contraire, l' « entrepreneur » en soi est une entité correspondant à une certaine fonction économique toujours identique à elle-même, et qui consiste à décider quelles marchandises doivent être produites et en quelles quantités. D'où la conclusion que cette entité, comme l'entité « travail » ou l'entité « capital », est une et impérissable [1].

Section III.

Conditions psychologiques et techniques dans lesquelles le problème se pose.

Dans l'homme, animal social, M. Clark, comme beaucoup d'autres économistes, voit d'abord l'homme tout court. En d'autres termes, il estime que certains faits d'ordre psychologique ou technique, logiquement antérieurs à tous les arrangements sociaux, prédéterminent ces arrangements et en forment comme les ressorts cachés. Tel serait le cas, notamment, de la valeur d'usage, fondement de la valeur d'échange, et, à ce titre, régulatrice de toute l'activité économique. Toute la doctrine de M. Clark relativement à l'affectation et à la rémunération des travailleurs se rattachant précisément à la conception qui, par l'intermédiaire de l'utilité marginale, ramène en dernière analyse la valeur d'échange à la valeur d'usage, nous dépeindrons brièvement comme suit l'*homo œconomicus*, sur lequel notre auteur raisonne, et la manière dont se manifeste chez cet *homo œconomicus* le sentiment de la valeur d'usage.

1° L'homme est un être raisonnable et libre qui cherche à s'assurer le maximum de jouissances au prix du minimum de peine. D'où résulte que, dans les efforts successifs dont se compose sa journée de travail, il cherche à acquérir en premier lieu ce qui lui est indispensable, et seulement ensuite et en fin de journée ce dont il peut se passer le plus aisément.

1. L'idée générale ci-dessus exposée est surtout développée par M. Clark à propos du capital. C'est notamment sur la distinction entre le capital et les « richesses capitales » qu'il base sa critique de la théorie soutenue par Böhm-Bawerk relativement au rôle du temps dans la formation de l'intérêt. De même, il oppose avec grande ingéniosité le rendement brut ou la *rente* des richesses capitales et l'*intérêt* du capital. Lorsque l'entrepreneur auquel notre exemple se réfère a payé ses ouvriers, il lui reste, en dehors de son profit net, à la fois de quoi renouveler son matériel et de quoi payer l'intérêt du capital. Du moment où l'on écarte toute idée d'imputer au travail seul l'ensemble des valeurs produites, il faut bien admettre que ces deux éléments de répartition sont l'un et l'autre imputables aux richesses capitales. Celles-ci produiraient à la fois de quoi se renouveler et de quoi faire porter au capital un certain fruit.

2° La pénibilité des efforts augmentant avec leur durée, une heure de travail au début de la journée est beaucoup moins pénible qu'une heure située à la fin de la même journée. Ainsi, en même temps que la courbe des avantages acquis va en diminuant, celle des efforts faits va en augmentant. La journée de travail de l'homme s'arrête au moment où ces deux courbes se rencontrent.

3° Les biens dont l'homme poursuit l'acquisition ne sont pas forcément des choses concrètes. En règle générale, au contraire, et sous réserve du cas, spécial à la vie sociale, dans lequel il s'agit de services rendus à un individu par un autre individu, ces biens sont constitués par des « utilités » incorporées par le travail à un fragment de matière. Le même fragment de matière présente souvent plusieurs utilités distinctes et inégalement précieuses. Chacune de ces « utilités » constitue un bien économique.

4° L'homme est très rapidement rassasié d'une « utilité » donnée, mais il découvre sans cesse, et par conséquent désire sans cesse, plus ou moins ardemment, des « utilités » nouvelles.

5° L'homme a, au regard de chaque « utilité », une notion plutôt quantitative que qualitative désignée sous le nom de *valeur*. Cette notion est relative à la jouissance procurée par une « utilité » donnée. Lorsqu'une « utilité » est décomposable en plusieurs unités semblables (exemple : utilité d'alimentation représentée par un certain nombre de sacs de farine), l'homme porte le jugement de valeur en égalant la jouissance procurée par une unité quelconque à celle procurée par la « dernière » unité possédée, c'est-à-dire par l'unité dont la consommation fait naître ou tend à faire naître le sentiment de satiété.

6° L'homme arrange son programme de travail de façon à ce que, quelle que soit l'« utilité » procurée par ses derniers efforts, la jouissance correspondant à ces efforts soit approximativement uniforme ; si l'on suppose que toutes les « utilités » peuvent faire l'objet d'approvisionnements durables, on définira le but poursuivi comme étant celui d'établir entre les approvisionnements relatifs à chaque catégorie d'« utilités » désirées une proportion telle que la valeur d'une quantité additionnelle d'une « utilité » donnée susceptible d'être procurée par une heure de travail « marginal » soit égale à la valeur de toute autre parcelle d'« utilité » résultant d'une égale dépense d'effort. Tant que cet arrangement

optimum du programme de travail n'est pas réalisé, on ne peut pas dire que l'homme ait obtenu le maximum de jouissances pour le minimum de peine.

7° L'homme se procure les « utilités » dont il désire jouir en façonnant, au moyen d'instruments, des parcelles de matière. Dans la mesure où l'emploi de ces instruments augmente le rendement utile du travail, l'homme a intérêt à distraire de la production des biens directement « utiles » la somme de travail nécessaire à la confection desdits instruments.

D'une manière analogue, l'homme a intérêt à donner comme but immédiat à son effort l'élaboration des produits « intermédiaires » destinés à être finalement transformés en richesses effectivement « utiles ». Toutefois, l'homme ne peut orienter ses efforts vers la production d'instruments ou produits intermédiaires que si ses approvisionnements en biens de consommation immédiate sont suffisants[1].

8° L'homme apprécie la valeur des instruments d'après la valeur des « utilités » que ces instruments l'aident à se procurer. De même, la valeur des produits « intermédiaires » reflète la valeur des produits propres à la consommation. En d'autres termes, la valeur des instruments et produits intermédiaires est fonction de leur productivité.

9° La valeur des instruments et produits intermédiaires, ou en d'autres termes des biens de production, est soumise à une loi analogue à celle concernant les « utilités » et visée au 5°, c'est-à-dire que, lorsque plusieurs biens de production semblables sont disponibles, leur valeur varie en raison inverse de leur nombre. Le sentiment de satiété susceptible de se manifester à l'égard des biens de consommation se reporte en ce cas sur les biens de production, qui les contiennent en quelque sorte en puissance.

10° Les proportions de travail et de biens de production nécessaires à la confection d'une « utilité » quelconque varient selon la nature de l' « utilité ». Pour chaque utilité différente, il existe une proportion *optima*. Lorsque cette proportion n'est pas respectée, le facteur en surabondance est relativement moins productif à l'unité que le facteur déficitaire, et sa productivité à l'unité diminue d'autant plus qu'il surabonde davantage (loi des rendements décroissants).

1. Envisagée sous l'angle économique, toute la civilisation [illegible] à un effort incessamment renouvelé pour briser ce cercle vicieux.

Section IV.

Conditions sociologiques dans lesquelles le problème se pose.

Une fois dégagées les notions d'économique « générale » que nous venons de rappeler, il convient que l'économiste, replaçant l'homme dans son milieu naturel, c'est-à-dire dans la société, s'applique à déterminer les conditions proprement sociologiques dans lesquelles l'activité économique se manifeste. A lire les ouvrages de M. Clark, et en se limitant, bien entendu, à l'essentiel, ces conditions sont les suivantes :

1° L'activité économique est, avant tout, une activité de la vie privée, c'est-à-dire que chaque individu cherche librement son avantage, aménage librement dans ce but ses efforts et ses jouissances, traite librement avec son prochain, rivalise librement avec lui. L'intervention de la société dans le domaine économique se limite, en règle générale, à une fonction de contrôle.

2° En règle générale, la consommation des richesses, ou « utilités » s'opère selon le mode individuel. Au contraire, la production comporte la coordination des efforts, coordination généralement désignée sous le nom de « Division du travail ».

3° Le schéma qui rend le mieux compte de la manière dont la production est organisée est le suivant :

Appelons A, B, C, D, les « utilités » désirées par l'ensemble des individus formant la société ; désignons par H les instruments au moyen desquels les individus façonnent la matière. Un groupe d'individus se spécialise dans la production de A, un autre dans la production de B, un autre dans celle de C, un autre dans celle de D, un autre enfin dans celle de H.

A l'intérieur de chaque groupe, et par exemple du groupe A, les individus se spécialisant plus avant se répartissent en un certain nombre de sous-groupes a, a', a'', a''', etc.,, lesquels ont pour mission de donner, chacun à son tour, une façon, ou éventuellement une « utilité » particulière à la richesse qu'il s'agit de produire. Considère-t-on, par exemple, la richesse « chaussures », le sous-groupe a représentera le personnel des éleveurs de troupeaux, le sous-groupe a', celui des abattoirs, le sous-groupe a'' celui des tanneries, le sous-groupe a''' celui des fabriques de chaussures, le sous-groupe a'''', celui des marchands de chaussures.

A l'intérieur de chaque sous-groupe, les individus forment trois classes distinctes. Les uns, le plus grand nombre, fournissent le travail, — travail de direction ou travail d'exécution, travail intellectuel ou travail matériel, peu importe. Les autres fournissent le capital, c'est-à-dire l'ensemble des richesses nécessaires à la production. La troisième classe, composée des chefs d'entreprises, a pour fonction spéciale de décider combien d'unités de chaque bien doivent être produites, et de mettre en rapport dans ce but le facteur « travail » et le facteur « capital »

Bien entendu, un individu donné peut appartenir à la fois à plus d'une classe, à plus d'un sous-groupe, à plus d'un groupe[1]. De même, un sous-groupe donné peut être à cheval sur plus d'un groupe[2]. Le schéma simplifié se réfère, comme il convient, aux facteurs de la production, et non aux individus ; il rend compte de ce qu'il y a d'essentiel dans l'organisation de la production, mais non de toute la complexité de celle-ci.

4° Au cours de l'évolution sociale, la division du travail et la spécialisation des efforts vont sans cesse en croissant.

5° Plus le travail est divisé, plus il est productif. Les possibilités de jouissance des hommes vivant en société grandissent donc constamment. La liste des « utilités » appréciées et désirées par eux s'allonge sans cesse. Outre celles qui sont incorporées dans des biens matériels, la grande catégorie des services mutuels, des fonctions sociales instituées pour le bien commun fait son apparition.

6° Le trait dominant d'un système économique où la production est ainsi spécialisée est d'être un système à base d'échanges. En effet, aucun individu ne produisant plus ce dont il a besoin lui-même, et la majeure partie des richesses ayant à passer par plusieurs mains différentes avant d'être propres à la consommation, c'est seulement par le jeu d'échanges successifs que les richesses peuvent être acheminées de ceux qui les produisent à ceux qui les consomment[3].

1. Exemples : souvent l'entrepreneur est en même temps capitaliste ; presque toujours, il fournit un certain travail ; dans un grand nombre de cas, l'entreprise tout entière ne comprend qu'un seul individu ; d'autre part, un individu sera souvent travailleur dans un sous-groupe, capitaliste dans un autre.

2. Beaucoup de sous-groupes traitent un produit intermédiaire utilisé pour la confection de deux richesses différentes.

3. Admettant, pour simplifier les choses, que chacun de ces échanges mette en présence un vendeur et un acheteur, on peut considérer :

a. Que l'ensemble des vendeurs se répartit en deux grandes catégories, les

Comment est-il possible que ces échanges indéfiniment multipliés aboutissent finalement à fournir à chaque individu les innombrables biens de consommation que son travail ou la vente de ce qu'il possède le mettent en droit de réclamer à la société ? C'est le grand miracle de l'économie « politique », miracle sur l'explication duquel la science économique s'escrime depuis Adam Smith, non pas certes en vain, mais, il faut l'avouer, sans qu'aucune solution offerte par une génération ait encore satisfait complètement la génération suivante.

Evidemment, tout tourne, en l'espèce, autour de la valeur d'échange. Cette valeur, variant d'une richesse à l'autre, pousse les gens à produire plus de ceci, moins de cela, si bien qu'au bout du compte le travail social s'adapte exactement aux besoins sociaux. Mais comment naît et comment se mesure cette valeur d'échange, quels rapports soutient-elle avec la valeur d'usage, qui est la seule dont il semble que nous ayons directement conscience ? Par quel mécanisme enfin met-elle chaque être et chaque chose à sa place ? Voilà ce qu'il faudrait savoir.

Même si chaque richesse sortait des mains d'un producteur unique et passait directement de celui-ci au consommateur, le problème serait malaisé ; mais combien plus obscur le rend l'intervention des entrepreneurs successifs, c'est-à-dire l'intervention de gens dont l'intérêt personnel semble opposé à la fois à celui des consommateurs et à celui des travailleurs et des capitalistes dont ils coordonnent les prestations.

Dans quelle mesure les tâches assignées par les entrepreneurs

uns offrant leur travail ou leurs services, les autres offrant les richesses sur lesquelles ils ont un droit de propriété :

b. Que l'ensemble des acheteurs se répartit également en deux grandes catégories, les uns achetant les richesses ou services en vue de les consommer, les autres achetant les mêmes richesses ou services dans un but d'utilisation industrielle.

On remarquera en outre :

a. Que chaque individu appartient simultanément au moins à l'une des deux catégories de vendeurs et à la catégorie des acheteurs consommateurs ;

b. Que souvent le même individu appartient aux deux catégories de vendeurs et aux deux catégories d'acheteurs. Tel sera notamment le cas de la plupart des chefs d'entreprise, grands ou petits. En effet, en tant qu'entrepreneurs, ils rentrent dans la catégorie des acheteurs-producteurs, tandis qu'au titre de simples particuliers ils sont des acheteurs-consommateurs. D'autre part, ayant acheté dans un but d'utilisation industrielle, il est certain qu'un jour ou l'autre ils revendront l'objet acheté et figureront de ce chef dans l'une des deux catégories de vendeurs ; ils y figurent d'ailleurs déjà chaque fois qu'ils ont fourni personnellement à l'entreprise qu'ils dirigent du travail ou du capital ; or, presque toujours ils ont fourni l'un et l'autre.

aux travailleurs répondent-elles aux aptitudes de ces derniers et sont-elles conformes à l'intérêt social? Dans quelle mesure la rémunération des travailleurs par les entrepreneurs est-elle juste, c'est-à-dire correspond-elle aux valeurs d'échange créées par eux? Voilà deux des questions capitales incluses dans le grand problème de l'équilibre entre la production et la consommation. Les ayant retrouvées et situées dans l'enchaînement logique des idées, nous sommes enfin entrés dans le vif de notre sujet. Il s'agit maintenant d'indiquer la méthode employée par M. Clark pour les résoudre, et les conclusions auxquelles ses méditations ont abouti.

Section V.

La méthode d'investigation de M. Clark.

Considérant comme donnée une certaine ordonnance qualitative et quantitative de la production, M. Clark admet que cette ordonnance dépend surtout des cinq facteurs suivants :

1° Besoins humains;

2° Dimension totale de la population considérée;

3° Importance des capitaux accumulés;

4° Procédés techniques en usage;

5° « Forme » et « Régime » de la production[1].

Or, les sociétés humaines étant des organismes vivants sont caractérisées par le fait que ces cinq facteurs varient constamment; d'où, dans l'ordonnance de la production, des variations correspondantes, et, pour l'observateur des phénomènes sociaux, l'impression désespérante que l'esprit humain ne pourra jamais mordre sur une réalité aussi mobile.

Mais ici intervient l'ingénieux artifice méthodologique auquel nous avons déjà fait allusion. Reprenant, pour l'appliquer plus particulièrement aux phénomènes *économiques*, la vieille distinction d'Auguste Comte entre la « statique » et la « dynamique » *sociales*, empruntant toutefois ses comparaisons à la mécanique

1. Par ces expressions que nous empruntons à l'école sociologique française, nous désignons ce que le vocabulaire anglo-saxon, moins précis, appelle le plus souvent « organisation de la production ». Rentrent dans cette catégorie, d'une part, tous les phénomènes relatifs à la dimension des établissements, à la concentration industrielle ou commerciale, etc.; d'autre part, tous ceux qui sont relatifs aux relations juridiques intéressant l'activité économique (contrat de travail, formation de syndicats, de trusts, etc.).

plutôt qu'aux sciences naturelles, M. Clark rappelle que deux catégories de mouvements se rencontrent dans la nature : ceux qui tendent à réaliser l'état d'équilibre et ceux qui tendent à le rompre[1]. Sérions de même par la pensée les influences qui s'exercent dans la société, et nous étudierons d'abord l'effet des forces qui tendent à réaliser l'équilibre entre la production et la consommation, puis l'effet des forces qui tendent à troubler cet équilibre.

Dans la première partie de l'étude consacrée à la « statique » sociale, nous nous donnerons un monde imaginaire dans lequel ne varient ni le chiffre de la population, ni la quantité de richesses disponibles, ni les besoins, ni les procédés techniques, ni enfin la forme ou le régime de la production.

Dans la deuxième partie, consacrée à la « dynamique » sociale, nous réintroduirons l'une après l'autre les diverses influences perturbatrices et essaierons de mesurer leurs effets respectifs[2].

Reste alors à savoir quelles sont les forces fondamentales dont le jeu tend à assurer l'équilibre social. Il semble bien que, pour M. Clark, ces forces soient au nombre de deux seulement. L'une, qu'il ne mentionne pas expressément, mais qui est sous-entendue dans tous ses raisonnements, c'est l'instinct fondamental en vertu duquel l'homme cherche à s'assurer, au prix du minimum de peine, le maximum de jouissance ; l'autre, dont le rôle est au contraire fortement mis en relief, c'est la mobilité du capital et du travail.

Concédant pleinement que les possibilités de déplacement des êtres vivants et des choses concrètes, soit dans le temps, soit dans l'espace, soit enfin d'une industrie à l'autre, sont étroitement limitées, mais opposant à cette rigidité la grande fluidité du

1. L'exemple auquel M. Clark revient constamment est celui de l'océan fouetté par les vents. A tout instant les lois de la pesanteur, de la pression, de la fluidité tendent à rendre la surface des eaux parfaitement horizontale. Mais en même temps l'influence perturbatrice du vent, influence qui, elle aussi, est soumise à des lois, empêche cette horizontalité parfaite de se réaliser.

2. Pour garder aux deux mots de statique et de dynamique toute leur précision scientifique, il faudrait n'étudier sous la première de ces deux rubriques que les lois de l'*équilibre* (lois intervenant après que l'équilibre est réalisé), et non le jeu des forces tendant à réaliser l'équilibre, car ce jeu est régi par les lois du mouvement et relève, par conséquent, de la dynamique. En réalité, sous le nom de « statique », M. Clark étudie indistinctement la manière dont l'équilibre s'établit et les rapports existant entre les facteurs de la production une fois l'équilibre établi.

facteur « travail » et du facteur « capital ». M. Clark base tous ses raisonnements au sujet de l'affectation et de la rémunération des travailleurs en régime statique sur l'hypothèse que cette fluidité est absolue.

Le postulat, il est vrai, est gros. Même lorsqu'on considère *in abstracto* les facteurs de la production, et même lorsqu'on s'abstient de faire entrer en ligne de compte les influences dynamiques, il n'est pas vrai que le facteur « capital » ni surtout le facteur « travail » soient parfaitement fluides. M. Clark lui-même le reconnaît. Lorsqu'il cherche à nous montrer dans le monde réel l'effet des forces statiques, — et sans cette vérification sa thèse ne serait qu'un jeu de l'esprit, — il est aussitôt obligé de tenir compte d'un minimum de frottement. L'équilibre vers lequel le monde réel tend à chaque instant est, en somme, beaucoup moins l'équilibre définitif correspondant à l'hypothèse de la fluidité absolue que l'équilibre momentané d'une masse visqueuse dont les molécules adhérant les unes aux autres résistent plus ou moins longtemps aux lois de la pesanteur.

Section VI.

Enoncé et commentaire des lois « statiques » régissant l'affectation et la rémunération des travailleurs.

Ramenées à l'essentiel et classées dans leur ordre logique, ces lois seraient en somme les suivantes :

1° En régime statique, la rémunération du travail est égale à sa productivité ;

2° La productivité du travail varie en raison inverse du rapport existant entre le nombre d'unités de travail et le nombre d'unités de capital affectées à la production ;

3° Le jeu de ces deux lois suffit à assurer la répartition des travailleurs entre les différentes branches de la production sociale de la manière la plus conforme à l'intérêt collectif.

Bien que M. Clark n'ait pas formulé lui-même d'une manière aussi précise les trois propositions ci-dessus, il nous paraît qu'elles forment le squelette de sa doctrine scientifique, squelette sur lequel notre auteur drape et redrape, en s'y reprenant cent fois comme s'il cherchait à obtenir le jeu de lumière le plus favorable, l'étoffe chatoyante de ses observations. Parmi celles-ci nous choisirons et noterons dans les trois paragraphes ci-après celles

qui nous paraissent avoir la plus grande valeur démonstrative.

§ 1. — *Du rapport d'égalité existant entre la rémunération du travail et sa productivité.*

Par définition, l'état « statique » ou état d'équilibre est celui dans lequel les molécules sociales, tout en étant parfaitement mobiles, restent néanmoins au repos. Pour M. Clark, cette immobilité d'éléments naturellement mobiles implique nécessairement que les facteurs de la production reçoivent une part de rémunération égale à la part de richesse sociale créée par eux[1]. Raisonnant sur le travail, le théorème qui, *mutatis mutandis*, s'applique également au capital, se démontre *a contrario* comme suit :

Supposons que, dans une industrie donnée, le facteur « travail » ne reçoive pas, sous forme de salaire, sa rémunération normale, c'est-à-dire la totalité de la richesse sociale dont la création lui est imputable : cette injustice ne peut évidemment résulter que de l'une des deux causes suivantes :

a. Ou bien l'entrepreneur réalise un bénéfice net, c'est-à-dire qu'il existe une marge entre son prix de revient, tous frais et amortissements compris, et son prix de vente, cette marge provenant par hypothèse d'une confiscation d'une partie du salaire « normal » ;

b. Ou bien, le bénéfice net étant supposé nul, c'est le capital qui arrache au travail une partie de la richesse effectivement créée par ce dernier.

Dans le premier cas, la concurrence entre entrepreneurs rétablira l'équilibre : en effet, de nouveaux entrepreneurs tentés par le bénéfice net envahiront l'industrie en question ; mais, pour se procurer la main-d'œuvre nécessaire, ils seront obligés d'offrir des salaires plus élevés que ne faisaient les entrepreneurs précédents, et ces offres seront finalement poussées jusqu'au point où la marge de bénéfice aura été entièrement absorbée par l'augmentation des salaires[2].

1. « We are to get what we produce such is the dominant rule of life » (*Distribution*, p. 180).

2. Le même raisonnement serait valable, remarquons-le en passant, si on considérait l'ensemble des industries. Admettons qu'à un moment donné tous les entrepreneurs sans distinction jouissent d'un bénéfice net de grandeur uniforme. Dans cette hypothèse, ils ne seront pas tentés de se concurrencer les uns les autres, mais de nouveaux concurrents sortiront des rangs des capita-

Dans le second, c'est-à-dire dans le cas où l'industrie considérée ne laisse pas de bénéfice net, mais avantage injustement le capital aux dépens du travail, le travail aura intérêt à délaisser l'industrie en question ; inversement, le capital aura intérêt à affluer, et ces deux mouvements se poursuivront jusqu'à ce que l'équilibre soit rétabli, c'est-à-dire jusqu'à ce que le salaire soit parfaitement égal à la productivité.

Dans les deux cas, on le voit, la productivité finit toujours par gouverner le salaire[1].

§ 2. — *De l'influence exercée sur la productivité du travail par la relation existant entre le nombre des unités de travail et celui des unités de capital.*

Ne s'attardant pas à la démonstration toute formelle que le salaire doit normalement s'égaler au produit du travail, M. Clark se préoccupe davantage de rechercher en quoi consiste ce produit, comment on peut le distinguer du produit du capital.

Raisonnant sur un exemple imaginaire, il expose à peu près comme suit la théorie de la « productivité marginale » :

Soit un nombre X de travailleurs répartis en dix équipes de force égale et une quantité Y de capital disponible ; appelons l'une de ces équipes au travail ; mettons à sa disposition la totalité du capital et mesurons le produit obtenu. Cela fait, plaçons une deuxième équipe à côté de la première ; arrangeons-nous pour répartir entre les deux équipes la totalité du capital, et mesurons de nouveau le produit obtenu. Procédons de même pour la troisième, la quatrième, la cinquième équipe, etc. A chaque expérience, répartissons la totalité du capital disponible

listes ou des travailleurs, et c'est par eux que l'inéluctable annihilation du profit net s'accomplira (*Essentials*, p. 155).

1. L'un des passages où M. Clark résume le mieux sa thèse est le suivant (*Essentials*, p. 151) :

« Perfect mobility of labor and capital insures that the residuum in the *entrepreneur's* hands after wages are paid shall all be made over to the capitalist. We encounter here again the static law that, with competition working without let or hindrance, the *entrepreneur* as such can keep nothing for himself ; though, if he is also a worker he will get wages and if he is also a capitalist he will get interest. His business will pay wages on all kinds of labor, including that of management, and interest on all capital, including his own. A net gain above all this it will not afford, and whatever the *entrepreneur* has left after paying wages he will have to use in paying interest, and *vice versa*. Laborers and owners of capital have, as it were, to take each others leavings. Such is the situation in an ideally static condition, though we shall see how it is changed in actual and progressive society. »

entre tous les individus, et mesurons chaque fois le produit obtenu. Nous constaterons alors que, d'une expérience à l'autre, le produit obtenu augmente, mais que chaque fois il augmente un peu moins que la fois précédente. Supposons, par exemple, que la première équipe ait eu un rendement total égal à 10; lorsque l'effectif total sera doublé, le rendement total sera peut-être 18; lorsque l'effectif sera triplé, le rendement total sera peut-être 24; lorsque l'effectif sera quadruplé, le rendement total sera peut-être 29, etc. ?

Mais encore faut-il interpréter et expliquer les résultats ainsi constatés. L'exemple choisi, arbitraire quant à ses chiffres, illustre en somme une vérité que personne ne songera à contester, à savoir que la productivité d'un ouvrier donné dépend, dans une certaine mesure, de ses instruments. Mieux il est équipé, plus il produit, et *vice versa*. Le même capital servant successivement à 1, 2, 3, 4, 10 équipes, à chaque expérience les ouvriers occupés sont, en moyenne, moins richement dotés en capital que ne l'étaient les ouvriers de l'expérience précédente. Cela suffit à expliquer que, en moyenne, les travailleurs de la deuxième expérience produisent moins que ceux de la première; que, de même, les trois équipes de la troisième expérience produisent moins, en moyenne, que les deux équipes de la deuxième, etc.

Pour passer de cette première vérité à la loi de la productivité marginale, il suffit d'analyser d'un peu plus près ce qui s'est passé chaque fois que nous avons ajouté une nouvelle équipe d'ouvriers à l'équipe ou aux équipes précédemment occupées. A la première expérience, il était impossible de distinguer la part du produit imputable aux ouvriers et la part imputable au capital. Arrive la deuxième expérience : sans rien ajouter au capital, nous ajoutons au travail. N'est-il pas logique de dire que tout le produit supplémentaire, mais ce produit seulement, est dû au travail supplémentaire ? La première équipe avait produit 10, les deux équipes réunies produisent 18. La part attribuable à la deuxième équipe n'est pas égale à la moitié du produit total, mais seulement à ce que l'équipe ajoute au produit de la première, soit 8. De même la part attribuable à la troisième équipe est la différence entre 18 et 24, soit 6, la part attribuable à la quatrième est 5, etc. ? Le système des petits paquets successifs nous permet d'apercevoir ce qui, dans le produit conjoint du travail et du capital, est exclusivement attribuable au travail. A première vue,

il semble qu'en procédant ainsi on isole seulement le produit de la dernière équipe, et l'on serait porté à penser que la productivité des équipes précédentes reste inchangée. Mais un moment de réflexion montre qu'il n'en est rien, et qu'à un instant donné tous les travailleurs occupés sont sur le même pied. En effet, la part de produit attribuable à chacun d'eux ne peut être logiquement supérieure à la différence entre le produit total de tous, et ce qu'aurait été ce même produit si, au moment considéré, l'individu en question s'était croisé les bras. L'organisation de la production étant changée, la considération de ce que cet ouvrier produisait auparavant n'est plus pertinente.

En somme, la formule générale suivante, expression de la loi de la productivité marginale, paraît logiquement démontrée : *lorsque la quantité de capital utilisée reste fixe et que la quantité de travail augmente, le rendement du travail diminue*[1].

Reste à se demander comment la loi en question, combinée avec celle qui attribue au travailleur le produit intégral de son travail, est susceptible de jouer dans la pratique. Lorsqu'on ne raisonne pas sur un exemple imaginaire, peut-on isoler le produit du travail « nu » ? Et sinon, comment le patron pourra-t-il régler sur ce produit la rémunération maxima à offrir au travailleur, comment, d'autre part, le travailleur pourra-t-il réclamer tout ce à quoi il a droit ? La réponse de M. Clark est que, partout dans la société, l'on peut, en cherchant bien, découvrir des travailleurs « marginaux ». Ces travailleurs « marginaux » ne sont pas seulement, comme l'apercevaient certains théoriciens anciens, les *squatters*, les gens qui s'en vont sur des terres non appropriées peiner et produire sans rien demander à personne, sans rien attendre de personne. Ce sont tous ceux qui, dans une entreprise donnée, remplissent les fonctions dont le rendement net est le plus faible. La seule condition nécessaire est que, en leur confiant une parcelle quelconque de capital, le patron n'accroisse aucunement l'intérêt qu'il doit payer sur l'ensemble de ce capital. Cette hypothèse se réalise dans deux cas : d'une part, il existe bien des instruments ou des machines vieillis dont on continue à se servir après qu'ils sont amortis. D'autre part, le nombre d'individus susceptibles de mettre en valeur un capital donné n'est pas absolument fixe. Même lorsque ce capital

1. Cf. *Distribution*, p. 189.

est transformé en « richesses capitales », il peut à volonté être utilisé par un peu plus ou un peu moins de gens.

Une installation donnée comporte normalement 100 travailleurs. N'admettra-t-on pas qu'elle peut en occuper 101 sans être modifiée en quoi que ce soit ? Le 101e travailleur éventuellement embauché, c'est le travailleur « marginal ». Pour lui, plus facilement que pour tout autre, le patron peut vérifier le rendement réel. Tous les frais généraux restant constants, l'augmentation de produit brut qui lui est imputable est en même temps une augmentation de produit net. Par ailleurs, c'est le travailleur donnant le produit brut le plus faible, donc celui auquel le patron tient le moins. Dans ces conditions, le débat entre employeur et employé prend une netteté singulière. Pour peu que l'ouvrier demande plus qu'il ne rapporte, il sera congédié ; pour peu que le patron refuse à l'ouvrier son dû, celui-ci, sans grands risques donnera son compte, car il pourra toujours espérer trouver dans une autre entreprise un emploi d'auxiliaire ou de surnuméraire analogue à celui qu'il quitte.

Bien entendu, pour que cette image schématique des relations entre le patron et le travailleur marginal cadre avec la réalité, bien des nuances devraient être introduites. En fait, le travailleur « marginal » est beaucoup plutôt une « dose » abstraite de travail qu'un travailleur en chair et en os. Cette « dose » supplémentaire peut être conçue soit comme une quantité, soit comme une qualité. La seule chose qui importe, c'est qu'elle soit utilisée en même temps qu'un capital supposé inchangé, et que, pour cette raison, sa productivité ne redoive rien au capital. Une fois la théorie ainsi assouplie et l'idée de l' « interchangeabilité » rendue du même coup plus acceptable, on comprend que la rémunération du « travailleur marginal » non seulement puisse être uniforme d'un bout de l'industrie à l'autre, mais encore puisse régler d'une manière uniforme le taux général du salaire[1].

§ 3. — *De la répartition des travailleurs entre les différentes branches de la production sociale.*

Aborder ce problème, c'est évidemment aborder le problème de la valeur d'échange et des prix, c'est-à-dire l'une des énigmes les plus obscures posées par la société à l'économiste. Pour expo-

1. Cf. *Distribution*, p. 168.

ser la doctrine de M. Clark à ce sujet, le plus commode nous paraît être de raisonner de nouveau sur un exemple imaginaire, exemple qui, cette fois-ci, est presque entièrement de notre cru, et dont, par conséquent, nous devons accepter la responsabilité.

Nous représentant la société comme une vaste coopérative de consommation qui établit au début de chaque année le programme total de ses commandes, nous admettrons que, pour une année donnée, ce programme comporte, au chapitre « paletots », les articles suivants :

100 000	paletots ordinaires à	100 fr.	pièce	: valeur totale	10 000 000 fr.
10 000	— confortables à	200 fr.	—	—	2 000 000 —
1 000	— élégants à	400 fr.	—	—	400 000 —
				Total :	12 400 000 fr.

Pour simplifier les choses, nous admettrons provisoirement que la confection de ces paletots exige exclusivement du travail, ou, ce qui revient au même, que chaque unité de travail éventuellement affectée à cette production est en mesure de fournir sous forme d'étoffe, de fil, d'aiguilles, de local, etc., les capitaux nécessaires. Trois entrepreneurs se partagent cette commande :

L'entrepreneur A	se charge des	100 000	paletots	ordinaires.
L'entrepreneur B	—	10 000	—	confortables.
L'entrepreneur C	—	1 000	—	élégants.

Pour exécuter la commande, les trois entrepreneurs vont au « marché du travail » et s'approvisionnent de tous les genres d'activités qui sont nécessaires, depuis celle du directeur de fabrication jusqu'à celle des simples manœuvres. Cette année-là, le facteur « travail », rémunéré sur la base de la productivité moyenne dont il a fait preuve pendant la campagne précédente, se vend à 10 fr. l'unité. Chaque entrepreneur calcule combien il lui faut d'unités pour exécuter la commande dont il s'est chargé. Le premier estime son besoin de « travail » à un million d'unités, et fait, de ce chef, au fur et à mesure de la confection des paletots, une avance de 10 millions de francs, correspondant à la somme que la coopérative a décidé de lui payer. Le second estime son besoin à 200 000 unités, et paie d'avance 2 millions. Le troisième estime son besoin à 40 000 unités, et paie d'avance 400 000 francs. En d'autres termes, la société étant censée être à

l'état d'équilibre, les entrepreneurs, une fois réglé le salaire qu'éventuellement ils se paient à eux-mêmes pour leur travail de direction, ne comptent garder aucun profit net. Mais ici les choses se gâtent. Les trois entrepreneurs n'ont pas bien calculé le nombre d'unités qu'il leur faut pour exécuter leurs commandes respectives. Les ateliers du premier lui livrent, non pas 100 000 paletots ordinaires, mais 120 000. D'autre part, les ateliers du second livrent seulement 8000 paletots confortables au lieu de 10 000, et ceux du troisième seulement 700 paletots élégants au lieu de 1000. Or, pour ces quantités-là, les besoins sociaux sont affectés d'un coefficient d'utilité marginale différent de celui qui était prévu pour les quantités commandées. Pour placer 120000 paletots ordinaires dans sa clientèle, la coopérative ne peut pas les faire payer plus de 80 francs. C'est donc seulement 120000 fois 80 francs, soit 9600000 francs qu'elle est en état de payer à l'entrepreneur des paletots ordinaires. Par contre, les 8000 paletots confortables étant entièrement absorbés avant d'arriver aux acheteurs marginaux pour qui 200 francs était le prix maximum, pourront être payés jusqu'à 275 francs pièce, et vaudront par conséquent au total 8000 fois 275 francs, soit 2200000 francs. Par suite d'un accroissement d'utilité marginale analogue, les 700 paletots élégants trouveront preneurs à 600 francs pièce et rapporteront au total environ 420000 francs. En d'autres termes, le premier entrepreneur perdra 400000 francs [1], le deuxième fera 200 000 francs de bénéfice et le troisième fera 20000 francs de bénéfice. Et cela parce que la productivité marginale réelle du million d'unités de travail affectées aux paletots ordinaires aura été de 400000 francs inférieure à la productivité probable, tandis qu'inversement la productivité des unités employées par le deuxième et le troisième entrepreneur respectivement aura dépassé les prévisions faites de 200000 francs pour la catégorie des paletots confortables, et de 20000 francs pour celle des paletots élégants. D'où, pour l'année suivante, le congédiement par l'entrepreneur A d'une partie de sa main-d'œuvre, et inversement l'ouverture de nouveaux ateliers chez B

1. Il est vrai que, pour éviter cette perte, il suffirait de brûler les 200 000 paletots en excédent. Dans la réalité, cette solution radicale se rencontre parfois, mais rarement. Elle n'est avantageuse, en effet, que lorsque diverses conditions se trouvent réunies, et notamment lorsque tous les entrepreneurs atteints par la crise de mévente sont disposés à se solidariser.

et C, opérations ayant pour effet de faire cadrer à nouveau dans la fabrication des paletots l'utilité marginale et la productivité marginale.

Si rudimentaire que soit l'image ci-dessus tracée, elle nous aide, croyons-nous, à voir clair dans le problème qui nous occupe.

En particulier, et c'est ce qu'il convient de noter tout d'abord, elle met en lumière le rapport existant entre la productivité des travailleurs et leur affectation sociale. De même que la productivité présumée règle le taux des salaires, et que constamment la productivité réelle tend à corriger ce taux, de même la productivité présumée règle l'affectation provisoire, et la productivité réelle corrige constamment cette affectation pour la faire mieux cadrer avec les besoins sociaux : automatiquement, par le jeu de la concurrence entre individus, chaque unité de travail, — et *mutatis mutandis* chaque unité de capital, — tend à occuper la place où l'appelle le vœu inconscient de la collectivité.

Ayons pourtant soin de ne pas masquer les difficultés du problème. La productivité dont nous parlons actuellement n'est pas la même productivité que celle dont nous parlions tout à l'heure. En ce moment, d'une part, nous parlons d'une productivité *en valeur* ; d'autre part, nous avons volontairement écarté les complications résultant du fait que, dans toute production, le capital coopère avec le travail ; tout à l'heure, au contraire, lorsque nous dégagions la notion de productivité marginale du travail, nous pensions à la productivité *en nature*, et nous voyions dans la décroissance des rendements l'effet d'un changement de rapport entre le nombre des unités de travail et celui des unités de capital.

Si, avec le professeur Clark, nous prétendons démontrer que la productivité marginale règle à la fois la rémunération et l'affectation des travailleurs, il faut que nous nous débarrassions de cette double ambiguïté.

Pour que la première disparaisse, il suffit de voir dans la productivité en nature la base tangible de la productivité en valeur. Sans doute, les hommes ne se soucient que de valeurs, ou, en d'autres termes, d'utilités ; mais ces valeurs ou utilités sont incorporées dans des biens matériels, ou dans des qualités objectives de ces biens, et la première condition pour pouvoir mesurer

la productivité en valeur d'un certain travail ou d'un certain capital, c'est de pouvoir isoler le produit matériel de ce travail ou de ce capital. C'est à quoi tend l'analyse précédemment esquissée. Lorsque nous avons admis qu'on pouvait distinguer matériellement le résultat d'une unité de « travail marginal », c'était pour pouvoir dire ensuite : la valeur de cette richesse est tant, donc la rémunération attribuée à l'unité de travail doit être de tant ; c'était aussi pour pouvoir, à la suite de cette première étape, franchir la seconde étape qui consiste à dire : le rendement en valeur de cette unité de travail étant moins élevé ici que là-bas, nous allons l'enlever d'ici et la placer là-bas [1].

En ce qui concerne le second point, il faut commencer par reconnaître que l'analyse précédente était destinée à élucider un problème de répartition différent de celui qui est actuellement considéré. Tout à l'heure, nous donnant une richesse quelconque et la valeur de cette richesse, nous nous demandions comment cette valeur se répartirait entre le facteur « capital » et le facteur « travail ». Maintenant, nous supposons que nous avons affaire à un seul facteur, ou, ce qui revient au même, aux deux facteurs indissolublement accouplés ; nous considérons en bloc la productivité réelle des deux facteurs, nous la comparons avec leur productivité première, et cette analyse nous aide à comprendre comment les versements effectués par la Société, se répartissant entre les différentes industries, redressent les affectations faites. Il y a donc bien deux problèmes distincts, mais le fait est qu'un lien étroit existe entre les deux répartitions en question. La répartition entre le capital et le travail à l'intérieur de chaque industrie se greffe forcément sur la répartition entre les diverses industries, et

1. Rappelons d'un mot la complexité de la relation existant entre la productivité en nature des facteurs de la production et la valeur des richesses produites. Au moment où la productivité en nature décroît, la valeur à l'unité de la richesse produite décroît également, car le total des richesses disponibles a augmenté. Mais la valeur du total de la richesse disponible peut indifféremment augmenter ou diminuer. Cela dépend du tracé de la courbe d'utilité marginale. Tout à l'heure, nous donnions les chiffres suivants :

100 000 paletots à 100 fr. = 10 000 000 de francs.
120 000 — 80 — = 9 600 000 francs.

Nous aurions pu dire, d'une manière tout aussi vraisemblable :

120 000 paletots à 90 fr. = 10 800 000 francs.

L'exemple n'aurait pas été absurde, et le résultat aurait été changé du tout au tout, puisque l'entrepreneur aurait eu 800 000 francs de bénéfice net. Dans cette hypothèse, la première branche d'industrie, comme les deux autres, aurait servi de centre d'attraction à des unités de travail ou de capital venant d'industries moins favorisées.

c'est la rémunération finalement attribuée au travail et au capital qui, agissant sur chacun de ces deux facteurs d'une manière indépendante, provoque finalement leurs mouvements d'une industrie à l'autre [1].

Sous le bénéfice de cette mise au point, nous pouvons revenir à l'idée de la productivité en valeur et la creuser davantage.

Le point à mettre en relief est qu'il y a, en somme, identité entre le concept de productivité en valeur et celui d'utilité marginale. La productivité d'une unité de travail (ou de capital), c'est l'aptitude à créer une certaine valeur d'usage. Le salarié qui loue ses services vend sous cette forme le produit futur de son travail, et il est juste qu'il y ait égalité entre la valeur créée par lui et la valeur reçue par lui. De même, l'intérêt payé au capitaliste doit représenter la valeur des richesses imputables au capital. Inversement, le prix dans lequel se concrétise l'utilité des richesses représente une dépense en travail ou en capital équivalant à la jouissance procurée. Dans la mesure où l'on peut considérer comme virtuellement dressé le programme complet des jouissances désirées par la société, on peut dire qu'un programme symétrique complet d'affectation des facteurs de la production existe également.

Et en effet, avant toute intervention consciente des entrepreneurs, les grandes lignes de ce programme s'inscrivent dans la différenciation qualitative et quantitative des unités de travail et de capital. Heureusement pour eux et pour nous, les entrepreneurs n'ont pas à déchiffrer l'énigme totale des besoins sociaux. Leur rôle, beaucoup plus modeste, est de déterminer par tâtonnements la limite exacte de tel besoin par rapport à tel autre. L'équilibre est d'avance presque complètement réalisé. Les mutations à opérer pour redresser les affectations anormales sont fort peu de chose comparées avec la masse des affectations normales.

Section VII.

Coup d'œil d'ensemble sur l'action des forces tendant soit à empêcher que l'équilibre économique s'établisse, soit à modifier cet équilibre.

Au total, les postulats et les déductions de M. Clark relative-

1. Voir dans *Distribution*, p. 280-289, une analyse minutieuse de ces divers mouvements.

ment à la « statique » économique peuvent se résumer comme suit :

Dans une société où l'activité économique présente un caractère individualiste, où le capital et le travail sont parfaitement mobiles et où l'état d'équilibre est réalisé :

1° La productivité marginale du travail est la même partout ;

2° Cette productivité marginale gouverne à la fois le taux général des salaires et la répartition des forces de travail entre les différentes industries.

Or, quand on ouvre les yeux et qu'on regarde le monde réel, on constate :

1° Que le taux général des salaires n'est pas le même partout ;

2° Que la productivité des forces de travail dans les diverses industries est loin d'être nivelée.

D'où la nécessité d'admettre qu'en fait l'état d'équilibre n'est pas réalisé, et ceci implique que, soit des forces de frottement, soit des forces extérieures s'opposent à cette réalisation. Dans l'ensemble, les phénomènes dont il y a lieu de tenir compte si l'on veut faire cadrer la science économique avec la vie semblent être les suivants :

a. Des cloisons plus ou moins étanches séparent les différentes nations et en font, jusqu'à un certain point, autant de sociétés économiques distinctes ;

b. A l'intérieur des sociétés en question, l'évolution du régime juridique de la production fait apparaître des tendances « monopolistiques » par l'effet desquelles les mouvements du capital et du travail sont entravés ;

c. Les progrès de la population, l'accumulation des capitaux, les progrès de la technique modifient constamment les conditions mêmes de l'équilibre économique.

Dans les trois paragraphes ci-après, nous résumerons brièvement les principales remarques de M. Clark au sujet de la « dynamique » économique. On remarquera leur caractère pratique, et on s'expliquera celui-ci en se rappelant les préoccupations initiales de l'auteur. De même que l'étude de l'état d'équilibre avait pour but de rechercher si le régime économique actuel est juste, celle des phénomènes « dynamiques » a pour but de rechercher si ce régime est avantageux, ou, en d'autres termes, si l'évolution sociale se fait dans un sens favorable aux masses populaires. Le glissement de la science vers l'art est ici particulièrement sensible.

§ 1. — *De l'autonomie économique relative des divers groupes sociaux.*

a. *Centre économique et périphérie.* — Notre auteur divise l'ensemble de l'humanité en deux grands groupes situés l'un par rapport à l'autre comme une zone centrale et une périphérie. Dans le premier groupe, rentrent notamment l'Europe occidentale, la plus grande partie de l'Amérique du Nord, le Japon, les régions les plus peuplées d'Australie ; dans le second, rentrent les régions dont l'activité économique n'est pas aussi intense[1]. Ces deux groupes forment comme deux mondes distincts. Sans doute, de l'un à l'autre, certaines marchandises s'échangent. De même, une certaine quantité de capital se porte du centre vers la périphérie ; inversement, une certaine quantité de travail s'achemine de la périphérie vers le centre. Ces divers mouvements tendent incontestablement à favoriser à la longue l'établissement d'un état d'équilibre commun aux deux zones en question, mais l'écart à combler est si considérable et la compénétration si lente qu'on peut légitimement étudier ce qui se passe au centre, — et qui intéresse le plus directement les sociétés de race blanche, — en faisant abstraction des relations de ce centre avec la périphérie.

b. *Pays agricoles et pays industriels.* — Dans la zone centrale, les idées, les connaissances, les besoins sont sensiblement semblables ; d'un pays à l'autre, les capitaux circulent assez facilement, mais il n'en va pas de même de la population, et, à cet égard, il convient d'établir une sous-distinction entre les pays à population relativement dense et ceux à population clairsemée[2].

En raison de cette différence de densité, et conformément aux règles déduites en « statique », la productivité *en valeur* du travail est plus grande dans un pays comme les États-Unis que dans un pays comme l'Angleterre ou la Belgique ; cette différence de productivité se manifestant dans le taux général des salaires, on constate que la main-d'œuvre est « plus chère » dans les pays neufs que dans les pays vieux. Une pièce de cotonnade, tout en utilisant la même quantité de travail à Manchester qu'à Fall River, représente moins de salaire dans le premier endroit que dans le

1. Cf. *Essentials*, p. 213.

2. Ces notions se réfèrent au rapport entre le chiffre de la population et l'ensemble des ressources naturelles mises à sa disposition, et non pas à la densité au kilomètre carré, laquelle, économiquement parlant, est de très peu d'intérêt.

second. D'où une tendance pour les vieux pays à se spécialiser dans les productions demandant beaucoup de main-d'œuvre, et pour les nouveaux à se spécialiser dans celles demandant peu de main-d'œuvre.

Autrement dit, aux effets de la loi naturelle qui, dans chaque pays, réserve aux populations urbaines les industries de transformation et fait cultiver le sol par les populations clairsemées des campagnes, se superposent les effets de la loi économique de la productivité en valeur. Celle-ci, abaissant dans les vieux pays le prix de revient des produits manufacturés, facilite à l'industrie de ces pays la conquête des marchés d'exportation et oriente dans ce sens la production nationale. Il est vrai que les pays neufs, une fois arrivés à un certain niveau de richesse, refusent de s'incliner devant cette loi économique, s'entourent de barrières douanières, et, sous la protection de celles-ci, cherchent à développer à leur tour leurs *infant industries*. Mais cette politique, légitime dans son principe, aboutit souvent dans la pratique à favoriser l'établissement et le maintien de monopoles commerciaux, et c'est alors une nouvelle force de frottement, et la pire de toutes, qui s'ajoute à celle résultant des différences de densité démographique.

§ 2. — *Tendances « monopolistiques » des sociétés modernes.*

Que l'activité économique de l'ensemble de l'humanité ne soit pas organisée sur un plan unique, que d'un pays à l'autre la productivité du travail et le niveau général des salaires varient, cela, au fond, ne nous émeut guère. Ce qui serait beaucoup plus grave, c'est si l'on retrouvait, à l'intérieur de chaque pays et notamment à l'intérieur des grands pays civilisés, un déséquilibre économique analogue. Or, tel semble être l'effet de certaines tendances récemment apparues dans les sociétés modernes. Ces tendances se manifestent principalement dans l'action de certains chefs d'industrie, et, jusqu'à un certain point, mais d'une manière somme toute beaucoup moins inquiétante, dans l'action de certains syndicats ouvriers.

a. *L'action de certains chefs d'industrie.* — Le ressort essentiel de tout le mécanisme économique, c'est la concurrence. Constamment les forces « dynamiques » dont nous parlerons tout à l'heure, notamment l'enrichissement de la société et le progrès technique, font naître dans telle ou telle industrie une possibilité de profit

net, mais normalement ce profit net, aussitôt apparu, disparaît. Grâce à la rivalité existant entre les entrepreneurs, grâce à la liberté des marchandages entre entrepreneurs d'une part, capitalistes ou ouvriers d'autre part, le profit net fait retour, sous forme d'augmentation de salaire ou d'intérêt, à ceux par qui il a été réellement engendré. Supposez, au contraire, que la concurrence cesse de jouer, et le profit net est consolidé, le salarié est frustré de ce à quoi il a droit, le plan de production est faussé au détriment de la collectivité tout entière.

Or, voici que le régime actuel de la production paraît compromettre le jeu normal de la concurrence. Bien entendu, personne ne songe à incriminer les monopoles temporaires des brevets d'invention. Même les monopoles d'État, sous certaines conditions, sont acceptables. Mais il en va tout autrement des monopoles, ou, si l'on veut, des quasi-monopoles de l'industrie privée. En règle générale, ils ont pour cause première les avantages techniques résultant de la centralisation industrielle ou commerciale. Si, à défaut de concurrence réelle, une concurrence *potentielle* continuait à jouer, il n'y aurait que demi-mal. Tenu en haleine par la crainte de voir surgir des rivaux éventuels, l'établissement unique n'abuserait pas de sa situation privilégiée. Mais ce qui est grave, c'est que, par des manœuvres sinon frauduleuses, du moins déloyales, telles que la vente à perte dans une région donnée ou pour un temps limités, les tarifs de faveur sur les chemins de fer, les contrats exclusifs de représentation ou de vente au détail, l'établissement « monopoleur » s'arrange pour que toute concurrence soit matériellement impossible. Contre de tels abus, la société a le droit et le devoir de réagir de toute sa force. Qu'elle réprime énergiquement tous les actes précis par lesquels les « monopoleurs » cherchent à consolider leur privilège, qu'elle réglemente et contrôle notamment l'industrie des transports, qu'en dernier ressort elle « étatise » ou « municipalise » les industries dans lesquelles la concurrence ne peut jouer, et elle viendra à bout d'un des plus graves dangers dont la civilisation occidentale ait jamais été menacée.

b. *L'action de certains syndicats ouvriers.* — Dans ses premières démarches, le syndicat ouvrier est assurément bienfaisant : il rétablit l'égalité entre le patron et le salarié. Toutefois, si le syndicat, grandissant, englobe tout un « sous-groupe » ou *a fortiori* tout

un « groupe » industriel, il peut être assez puissant pour assurer à ses adhérents une sorte de monopole de fait dont, à leur tour, ceux-ci seront tentés d'abuser[1].

Les méthodes répréhensibles auxquelles, en ce cas, le syndicat a recours sont : l'emploi de la violence pour écarter les non syndiqués et la « grève perlée » (*ca'canny*). Le *ca'canny* tend, jusqu'à un certain point, à se neutraliser lui-même, car, s'il prenait trop d'extension, les ouvriers seraient les premiers à souffrir du ralentissement de la production ; quant à l'emploi de la violence contre les non-syndiqués, il peut et doit être réprimé par l'autorité publique.

Au fond, l'action syndicale pour la hausse des salaires ne pose de question vraiment délicate que lorsque l'employeur jouit d'un monopole de fait.

Supposons une grève dans une industrie monopolisée, et l'ouverture d'une procédure de conciliation ou d'arbitrage. Sur quel critérium seront basées la proposition du conciliateur ou la sentence de l'arbitre? Faute de statistiques adéquates, le taux « normal » des salaires, au sujet duquel les employeurs se forment par tâtonnements une notion assez exacte, n'est pas susceptible d'être déterminé d'une manière objective. Si l'on s'en référait au taux moyen, les ouvriers appartenant par hypothèse à une industrie privilégiée auraient l'impression qu'on leur refuse leur dû. D'autre part, il pourrait être dangereux pour la paix sociale de déclarer que le taux moyen des salaires doit être appliqué dans les industries privilégiées, car ce serait inciter les travailleurs des industries non privilégiées à le réclamer également. Finalement, il semble impossible de terminer le conflit autrement que par un compromis : on tiendra compte dans la fixation du taux du salaire des bénéfices exceptionnels réalisés par l'employeur, mais on n'admettra pas une élévation telle que le profit abusif du patron s'en trouve consolidé.

On le voit, tout tourne, cette fois-ci encore, autour du monopole patronal. Il envenime les querelles entre employeurs et employés, tout comme il empoisonne la vie sociale. L'effort pour le faire disparaître doit être le grand objectif de la politique économique.

1. Dans l'hypothèse théorique où un seul syndicat engloberait tous les travailleurs manuels, cette éventualité ne serait plus à craindre parce que le phénomène du dénivellement des taux de salaires ne pourrait pas se produire.

§ 3. — *Du sens dans lequel évolue la répartition des richesses.*

Sous réserve du phénomène morbide qu'est la tendance au monopole, l'évolution sociale apparaît à M. Clark comme nettement favorable à la classe ouvrière ; les arguments avancés à l'appui de cette thèse se réfèrent principalement aux effets produits par l'accumulation des capitaux, aux conséquences économiques du progrès technique, enfin à la loi de la population.

a. *De l'accumulation des capitaux.* — Plus le capital est abondant, et plus la productivité du travail est élevée. Il suffit de rappeler cette règle fondamentale de la statique pour démontrer que l'accroissement des capitaux est favorable à la classe ouvrière [1]. En même temps on notera [2] que, s'il se produit, du fait de l'accumulation du capital, une baisse du taux de l'intérêt, cette baisse est plus que compensée par l'accroissement de l'intérêt total. D'où l'accroissement des revenus individuels des capitalistes, et une demande plus grande de produits de luxe, c'est-à-dire de produits dans lesquels s'incorporent relativement beaucoup de travail et peu de matière première. Dans ces conditions, les campagnes sont désertées, les centres urbains se développent rapidement ; c'est le « facteur travail » qui émigre des sous-groupes industriels « inférieurs » a, b, c, ou a', b', c', vers les sous-groupes supérieurs a'', b'', c''.

Esquisser ce tableau, c'est rappeler l'histoire des décades qui viennent de s'écouler, et constater du même coup que, pendant cette période, les sociétés modernes se sont considérablement enrichies.

b. *Du progrès technique.* — Ce progrès est la grande force qui constamment modifie les conditions de l'équilibre social. C'est à lui, et à lui seul, que les sociétés modernes doivent leur enrichissement. C'est donc lui qui, en dernier ressort, est responsable de tous les déplacements auxquels cet enrichissement condamne le facteur travail. Les inventions sont-elles, *au total et à la longue*, favorables ou défavorables aux masses populaires ? Sur ce point, la réponse affirmative, déjà faite en ce qui concerne l'accumulation des capitaux, s'impose de nouveau. Il est hors de doute que la part de richesses matérielles revenant aux travailleurs est plus

1. Cf. *Essentials*, p. 316.
2. Cf. *Essentials*, p. 246.

grande à l'époque des chemins de fer et de l'électricité qu'à l'âge des diligences et des chandelles de suif. Mais un progrès technique en un point particulier de l'organisation économique, ne fait-il pas aux travailleurs placés en ce point plus de mal que de bien ? La question est plus délicate. Une invention, c'est, en somme, au point de vue ouvrier, un ou plusieurs travailleurs rendus inutiles. Que va-t-il advenir des individus congédiés ?

D'une manière préjudicielle, on peut remarquer que, en règle générale, les progrès techniques apparaissent simultanément dans un grand nombre d'industries. Donc la production éventuellement accrue d'une industrie donnée s'équilibre (loi des débouchés) avec la production accrue des industries voisines.

Etudions maintenant d'un peu plus près les répercussions immédiates d'une invention donnée.

1° Supposons un progrès réalisé par un seul entrepreneur. Ce progrès amène un déséquilibre momentané à l'intérieur de l'entreprise, où les différentes catégories de main-d'œuvre cessent d'être dans les proportions voulues ; mais, si le prix de revient du produit est sensiblement abaissé, l'entreprise en question accroît ses débouchés au détriment de ses concurrents, et, moyennant une diminution du nombre d'entreprises existant dans le sous-groupe industriel considéré, tout le personnel de ce sous-groupe peut continuer à trouver du travail à l'intérieur du sous-groupe.

2° Si le progrès se manifeste dans toutes les entreprises du même sous-groupe à la fois, la question qui se pose est de savoir si les débouchés du produit de consommation à la confection duquel le sous-groupe collabore sont élastiques ou non[1]. Si oui, c'est-à-dire si, moyennant une baisse de prix, la demande du produit de consommation augmente suffisamment, l'activité des sous-groupes « supérieurs » augmentera dans les mêmes proportions que celle du sous-groupe où l'invention s'est produite. Ces sous-groupes supérieurs attireront de nouvelles forces de travail,

1. Parmi les produits dont la demande est élastique, M. Clark signale tous ceux dont la consommation tend à rehausser le rang social du consommateur. Une invention abaissant le prix de revient des automobiles sera immédiatement équilibrée par un développement de la vente parce que la possession d'une automobile flatte la vanité des gens. Sont également des produits de consommation élastique toutes les matières premières ou demi-ouvrées qui entrent dans la fabrication de beaucoup de produits de consommation différents. Supposez, par exemple, un progrès technique qui permette à l'aluminium de concurrencer le cuivre, et vous apercevrez quels énormes débouchés nouveaux s'ouvriraient aussitôt pour les producteurs d'aluminium.

et au total les travailleurs ne souffriront pas. Dans le cas contraire, c'est-à-dire si la demande n'est pas élastique, il y aura surabondance de main-d'œuvre dans le sous-groupe où l'invention s'est produite, et une crise de chômage pour les ouvriers intéressés s'ensuivra[1].

3° Si l'on admet qu'à un moment donné le revenu social est une quantité fixe, il faut admettre également qu'une augmentation de demande d'un produit donné se compense forcément par une diminution de demande sur les autres produits (loi des substitutions). Mais comme la diminution porte simultanément sur tous les autres produits (loi de l'utilité marginale égale), cette diminution, pour chaque catégorie de marchandises, est insignifiante.

4° En même temps que les inventions économisent de la main-d'œuvre, elles tendent à accroître la richesse totale de la société. Sauf dans des cas exceptionnels, ces effets se contrebalancent rapidement, et la diminution à faire subir à la main-d'œuvre intéressée est réduite au minimum. Dans ces conditions, le ralentissement du recrutement des jeunes ouvriers peut suffire à rétablir l'équilibre, les hommes faits restant en possession de leur emploi.

5° Pour l'ensemble des personnes appartenant aux industries intéressées, — réserve faite des individus éventuellement atteints par le chômage, — les perfectionnements techniques ont pour effet un accroissement des revenus individuels; d'où, à l'instar de ce qui se passe lorsqu'il y a accroissement de capital, augmentation de la demande de produits ouvrés, et attraction des unités de travail des sous-groupes industriels « inférieurs » (type a ou a') vers les sous-groupes « supérieurs » (type a''').

c. *La loi de la population.* — *A priori*, une augmentation de la population qui ne serait pas plus que compensée par un accroissement des capitaux disponibles amènerait une détérioration des conditions de vie des masses populaires.

Au point de vue de la répartition des travailleurs entre les

1. Il est vrai qu'en compensation avec cette crise de chômage d'autres ouvriers pourront être l'objet d'une demande de main-d'œuvre accrue. Nous avons supposé en effet que, le prix du produit ayant baissé, la société ne s'est pas trouvée disposée à consommer une plus grande quantité du produit en question. Elle pourra donc affecter les économies réalisées sur cette catégorie de marchandises à l'achat d'autres marchandises, ce qui revient à accroître la demande relative à ces marchandises.

diverses industries, cette augmentation de la population aurait un effet contraire à celui qui était indiqué comme se produisant dans l'hypothèse où l'accroissement porte sur les capitaux. Les travailleurs seraient refoulés des sous-groupes supérieurs vers les sous-groupes inférieurs. On produirait moins de marchandises de luxe, contenant beaucoup de travail, et plus de marchandises de première nécessité, contenant surtout de la matière première.

En fait, il est évident que, depuis cent ans, la population a progressé moins rapidement que la richesse. La courbe ascendante du taux des salaires est là pour le prouver.

Du même coup, la « loi de Malthus », entendue au sens populaire du mot, est démentie. Non seulement des habitudes nouvelles se sont formées, ont haussé d'une manière définitive le niveau de vie des classes populaires et ont poussé les familles à restreindre en conséquence leur progéniture, mais, ce qui est encore beaucoup plus important, le rapide développement de la richesse a fait du niveau de vie une grandeur variable au lieu d'une grandeur constante. Profondément imprégnée par le dynamisme économique, la psychologie populaire comporte désormais, outre la volonté de se maintenir à un niveau social donné, celle de faciliter aux enfants leur accession à un niveau supérieur, et ce nouvel objectif, au moins autant que le premier, gouverne la conduite des masses.

En conclusion, et tout en faisant au sujet du néo-malthusianisme les réserves morales qui s'imposent, M. Clark puise dans son étude des lois de la population de nouvelles raisons d'affirmer la bonté du régime économique actuel. Dans leur ensemble, les forces dynamiques agissant au sein des sociétés modernes tendent constamment à modifier les conditions de l'équilibre économique d'une manière favorable aux masses populaires. Le système est non seulement juste, mais encore avantageux.

CHAPITRE II

De l'influence exercée sur l'affectation et la rémunération des travailleurs par des facteurs autres que celui de la productivité du travail.

Vue de haut, la doctrine de la « productivité marginale » nous apparaît avant tout comme une analyse du mécanisme des échanges. Ces échanges portent tantôt sur des utilités, tantôt sur des activités. Les opérations portant sur des utilités se décomposent en trois stades. Dans le premier, l'entrepreneur cherche à ajuster la production collective aux besoins, ou, plus exactement, aux facultés d'achat de chacun ; il se base pour cela sur la productivité probable du capital et du travail. Dans le second stade, la consommation effective des individus se règle sur la productivité réelle : chacun fixe son programme d'achat d'après le prix des marchandises offertes. Finalement, l'écart entre la productivité probable et la productivité réelle permet de faire cadrer exactement le programme des utilités offertes avec celui des utilités demandées.

Quant aux opérations portant sur les activités, — activité du facteur travail ou activité du facteur capital, — elles se décomposent en deux temps seulement : au premier, le vendeur d'activité est rémunéré selon sa productivité probable ; au second, cette rémunération est remaniée de manière à correspondre à la productivité réelle.

Avouons-le, si ingénieuse que soit la construction théorique que nous venons de rappeler, si grande que soit la maîtrise avec laquelle M. Clark manie la méthode déductive, nous n'emportons pas de l'étude attentive des deux traités du savant économiste l'impression qu'il ait résolu d'une manière satisfaisante le problème qui nous occupe.

Tout d'abord, nous sommes quelque peu mis en défiance par ce que nous apercevons des préoccupations pratiques de l'auteur. Malgré son indéniable valeur scientifique, l'œuvre nous fait un peu trop penser aux « réfutations » du socialisme telles qu'elles fleurirent en France et en Angleterre au XIXe siècle.

En second lieu, le caractère purement formel des conclusions présentées laisse notre curiosité inassouvie. On nous dit que les « unités » de travail tendent à se répartir entre les diverses branches de la production de telle manière qu'elles aient partout la même productivité, que leur rémunération tend à se régler sur cette productivité, que par conséquent cette rémunération tend à être uniforme ; mais aucune vérification expérimentale, aucun commencement de preuve, si mince soit-il, ne vient étayer ces affirmations. On ne voit d'ailleurs pas comment il pourrait en être autrement, l' « unité » de travail de Clark paraissant à peu près aussi étrangère à la réalité économique que l'heure de travail social moyen de K. Marx.

Enfin, et surtout, les deux questions précises que nous nous posions restent sans réponse. Ce qui nous préoccupe, c'est d'abord de savoir si la totalité des forces de travail disponibles est utilisée au mieux de l'intérêt social ; c'est ensuite de savoir si la répartition des richesses sociales entre les individus composant la société est une répartition satisfaisante au point de vue de la justice. Or, tout compte fait, en expliquant les échanges sociaux par la réalisation d'un certain équilibre entre l'utilité marginale et la productivité marginale, M. Clark passe, sans y répondre, à côté de ces deux questions.

Sans aucune prétention d'offrir nous-même la solution désirée, nous voudrions présenter dans les trois sections ci-après un certain nombre d'observations destinées à serrer de plus près, en le replaçant dans son vrai jour, le double problème qui nous occupe.

Section I.

De l'affectation des forces de travail.

§ 1. — *Forces de travail existant en dehors de l'économie d'échange.*

En concentrant ses méditations sur le phénomène des échanges sociaux, M. Clark perd de vue une fraction importante des forces de travail existant, à un moment donné, à l'intérieur de la société. Ce sont :

1° Les forces de travail affectées à l'économie publique, par opposition à l'économie privée ;

2° Les forces de travail affectées à l'économie fermée, par opposition à l'économie d'échange ;

3° Les forces de travail non employées parce qu'elles appartiennent à des individus qui, comme on dit familièrement, n'ont pas besoin de travailler pour vivre.

Revenant ici sur une idée impliquée dans le chapitre précédent[1], nous dénonçons énergiquement le postulat qui consiste à ne voir dans la société qu'une masse d'individus s'associant pour produire des richesses et se séparant pour les consommer.

De quel droit ignorer les multiples activités auxquelles la société s'adonne, et qui tendent à satisfaire non pas les besoins d'un seul ou les besoins de quelques-uns, mais ceux de la collectivité sociale tout entière? Le besoin de sécurité extérieure, satisfait par l'organisation des armées de terre et de mer, le besoin de sécurité intérieure, satisfait par l'institution de la justice et de la police, le besoin d'instruction et d'éducation, le besoin d'hygiène publique, le besoin de voies de communication et de moyens de transport en commun, le besoin d'expansion coloniale, etc., etc., sont aussi réels, aussi pressants, que quantité de besoins individuels. Ils absorbent une fraction importante du travail et du capital social. De toute évidence, aucune théorie générale de l'affectation des forces de travail n'est satisfaisante qui ne s'applique pas à l'économie publique aussi bien qu'à l'économie privée.

De même pour la masse considérable de travail qui, s'employant au foyer domestique, est soustraite à l'économie de l'échange. Souvent les historiens, opposant l'âge de l'économie fermée à celui de l'économie urbaine ou à celui de l'économie nationale, laissent entendre que l'économie fermée est chose du passé. Un verdict aussi absolu ne cadre pas avec la réalité. Entre le moment où les « utilités » quittent le *circulus* des échanges et celui où elles sont effectivement consommées s'écoule un temps plus ou moins long pendant lequel, au sein de la famille, elles subissent une dernière façon. Pour la nourriture, c'est la cuisson des aliments, la préparation des repas ; pour toutes les richesses durables qui ne se consomment que lentement : vêtements, mobilier, etc., c'est l'entretien journalier. Enfin, tous les soins que la mère consacre à la formation physique, morale et intellectuelle de l'enfant depuis le moment où celui-ci naît, jusqu'au moment où le premier des deux meurt, sont autant de formes du travail humain qui, pour

1. Voir ci-dessus, ch. I, section IV.

n'être pas rémunérées, n'en sont pas moins fécondes et productives au plus haut point. A cet effort inlassablement renouvelé de la mère de famille, joignons les tâches multiples que le père lui-même, surtout dans la vie rurale, exécute au foyer et pour le foyer domestique, joignons la part prise par les enfants au labeur des parents, part qui tantôt consiste en un véritable travail industriel ou agricole, tantôt consiste à suppléer la mère dans ses fonctions familiales : l'économiste qui disserte sur le travail humain sans tenir compte de tous ces labeurs n'a-t-il pas de la réalité une vue tellement limitée qu'elle perd toute valeur objective ?

Enfin, nous ne pouvons prendre notre parti d'une omission moins grave, mais choquante au point de vue moral, c'est celle qui porte sur les forces de travail des oisifs volontaires. Rien, dans les raisonnements de M. Clark, ne s'applique au cas de ces derniers, parce que, par définition, ils ne font pas partie du « facteur travail ». Mais une société est-elle décemment organisée tant qu'elle n'exige pas que chacun participe, dans la mesure de ses moyens, au mieux être de tous, et ceci n'implique-t-il pas qu'il doive être fait état des aptitudes en question dans la répartition générale des tâches à effectuer.

§ 2. — *Facteurs régissant l'affectation des forces de travail en dehors de l'économie d'échange.*

En ce qui concerne plus particulièrement les forces de travail situées dans le champ de l'économie publique ou dans celui de l'économie domestique, il importe de souligner l'impossibilité où nous nous trouvons d'expliquer leur affectation par le seul jeu de la productivité marginale. Toute la doctrine de la productivité se rattache, nous l'avons vu, à celle de la valeur d'échange. Or, ni en économie publique, ni en économie fermée, cette notion n'intervient.

Ce n'est pas en mettant en balance la productivité du travail consacré à la fabrication des chaussures et celle du travail consacré à rendre la justice que la société détermine le rapport à observer entre le nombre des juges et celui des cordonniers. De même la mère qui reste au foyer domestique et y travaille plutôt que de s'engager dans des occupations rétribuées choisit non pas entre deux gagne-pain plus ou moins avantageux, mais entre

deux genres de vie. Dans ces conditions, la productivité du travail est loin d'être sa préoccupation dominante. Sans doute, des considérations économiques pèsent trop souvent sur sa décision, mais, en tout état de cause, elles se heurtent à des considérations non économiques extrêmement fortes.

En d'autres termes, à côté de l'échelle des valeurs proprement économiques, existe une échelle des valeurs politiques ou morales absolument indépendante de la première et qui, dans un grand nombre de cas, guide, de préférence à celle-ci, la conduite des hommes.

Masquer l'une de ces deux échelles pour expliquer par le jeu d'une force unique l'ensemble des activités humaines [1], c'est céder à la grande tentation d'unité qui, dans tous les domaines, assiège l'homme de science ; mais, du moment que la diversité théoriquement éliminée subsiste dans les faits, ce n'est pas faire œuvre de science.

§ 3. — *Influences diverses s'exerçant sur les affectations dans le cadre de l'économie d'échange.*

Même lorsqu'on se borne à considérer les affectations relevant de l'économie d'échange, il est impossible de tout ramener au jeu de la productivité marginale.

Le postulat fondamental de M. Clark est celui de la mobilité du facteur travail. Nous avons déjà vu quelles atténuations l'auteur est obligé d'apporter à sa propre thèse. Il montre que la répartition de la population à la surface du globe n'est susceptible d'aucune modification rapide. Il signale, d'autre part, le progrès des tendances monopolistiques, mais, à côté des forces de frottement ainsi décelées, beaucoup d'autres existent, au moins aussi puissantes. Nous citerons notamment :

a. *La force des habitudes.* — L'homme a beau être hardi dans ses conceptions, souple dans ses adaptations, il est, plus encore, l'enfant de la tradition. En dernière analyse, la vie sociale, c'est un certain nombre d'habitudes dont l'individu prend le pli pendant les premières années de sa vie, et dont, ensuite, il ne peut plus se

1. Tels les individualistes outranciers du milieu du XIXe siècle, représentant l'activité du soldat ou du juge comme un service rendu à titre personnel à chacun des membres de la société. Parce qu'à son tour il raisonne sur l'*homo œconomicus*, M. Clark se laisse aller à des paradoxes du même genre.

débarrasser. Chose importante à noter, ces habitudes ne sont pas seulement individuelles, elles sont collectives et héréditaires. L'individu placé dans un certain milieu adopte les manières d'être ou de faire de son milieu ; le fils suit l'exemple du père. En matière d'affectation industrielle, comme en toute autre matière sociale, l'ambiance et l'hérédité jouent un rôle considérable.

b. *L'importance que l'homme attache à quantité de jouissances non mesurables en valeur, non procurées par le travail.* — M. Charles Gide a mille fois raison de le proclamer : l'économie de la consommation attend encore son Adam Smith.

Toujours nous retombons dans l'erreur qui consiste à ne voir dans l'individu qu'un producteur. Quand donc nous rendrons-nous compte que l'individu est avant tout un consommateur ? Quel est le pivot de la vie humaine, sinon le foyer, c'est-à-dire l'endroit où, depuis bien des générations, l'on ne « produit » plus (au sens commercial du mot), mais où l'on consomme ? Là où le foyer se trouve fixé, là, l'individu cherche du travail. Renverser l'ordre des choses, transplanter le foyer là où se trouve la meilleure chance de travail est une procédure anormale, à laquelle l'individu ne se résigne qu'en dernier ressort. Que l'importance prise à l'époque moderne par le phénomène des migrations ne nous trompe pas. Les émigrants ne sont jamais, par rapport à ceux qui restent enracinés, qu'une très faible minorité. Et d'ailleurs, même au moment où l'individu envisage une transplantation, les mobiles non économiques ne sont-ils pas souvent beaucoup plus forts que les mobiles économiques ? Les uns fuient l'oppression politique ou religieuse. Les autres ont soif d'aventures. D'autres encore, — tous ceux qui se ruent des campagnes vers les villes tentaculaires, — subissent l'irrésistible attraction de la sociabilité, du contact avec la foule, du bruit, des lumières, des amusements plus ou moins malsains, tous mobiles qui n'ont rien à voir avec l'utilité marginale sociale des services rendus.

Dans le même ordre d'idées, nous signalerons l'importance des mobiles non économiques intervenant dans le choix de telle profession de préférence à telle autre. C'est ainsi que, tout au moins jusqu'à ces dernières années, les jeunes filles se portaient en foule vers les industries de l'aiguille, non pas tant pour ce que cela pouvait leur rapporter que parce que c'était une façon de se préparer aux tâches du foyer domestique.

c. *L'ignorance.* — Même lorsque nous voudrions aller là où nous gagnerons le plus, nous en sommes empêchés par notre manque d'informations exactes au sujet de la réalité économique. Déjà l'entrepreneur, pour sa part, a toutes les peines du monde à se former une idée juste de la ligne par où passe la frontière des diverses consommations sociales. C'est à l'aveuglette qu'il prend, le plus souvent, la décision d'augmenter, de restreindre ou de modifier sa production. Mais, alors même que cette décision est prise et que, par exemple, une demande de main-d'œuvre est formulée par lui, rien ne dit que cette demande soit satisfaite, parce que, de leur côté, les travailleurs ignorent totalement le sens dans lequel s'oriente l'activité économique. Pourquoi fait-on venir des Italiens pour tailler le granit d'Auvergne, sinon parce que les Auvergnats ignorent qu'il y a là, à deux pas de leur foyer, une profession avantageuse ?

d. *L'alliance permanente et intime entre l'entrepreneur et le capital.* — L'importance de ce facteur de déséquilibre économique peut difficilement être exagérée. Il produit ses effets à la fois dans le domaine de la rémunération du travail, où nous le retrouverons tout à l'heure, et dans celui de l'affectation, qui seul nous occupe actuellement. Dans le système de M. Clark, l'entrepreneur et le capital sont absolument indépendants l'un de l'autre ; la tâche essentielle de l'entrepreneur, tâche qu'il ne partage à aucun degré avec le capital, est d'ordonner la production ; les décisions prises dans cet ordre d'idées par l'entrepreneur sont exclusivement guidées par le désir de réaliser le plus grand profit net ; sous l'influence de ce mobile, le capital et le travail sont amenés là où ils ont une productivité marginale supérieure à la productivité marginale moyenne, et ceci aboutit finalement à assurer la satisfaction du maximum de besoins sociaux.

Or, voici qui compromet singulièrement la solidité de cet édifice théorique : en réalité, dans l'immense majorité des cas, l'entrepreneur et le capitaliste ne sont qu'une seule et même personne ; en réalité, le désir de sauvegarder le capital et de toucher l'intérêt moyen agit sur l'esprit de l'entrepreneur beaucoup plus efficacement que ne fait le désir de toucher un bénéfice net. D'où l'affaiblissement considérable de ce qu'on appelle précisément *l'esprit d'entreprise* et la stagnation de la production qui se fige dans un moule déterminé, sans se soucier d'aller, avec les risques

que cette hardiesse comporte, au devant des vœux des consommateurs. Que le lecteur évoque dans son esprit ce qu'il a lu un peu partout de la timidité des capitalistes français, des épargnes que ceux-ci n'osent faire fructifier et qu'ils confient aux établissements de crédit, de la mentalité de « tire-lire » régnant avant la guerre dans ces établissements, du ralentissement de l'enrichissement français, conséquence de toute cette politique, et il se rendra compte que le mécanisme social réglant, même dans l'économie de l'échange, les affectations des travailleurs, diffère considérablement de celui décrit par M. Clark.

e. *Les considérations relatives à l'intérêt collectif.* — Considérer l'économie d'échange comme résultant exclusivement du conflit des intérêts privés, c'est raisonner sur un monde qui n'est pas le monde réel. Non seulement l'économie publique joue son rôle, comme nous le rappelions tout à l'heure, *à côté* de l'économie privée, mais encore elle pénètre celle-ci de toutes parts. Lorsque les sociétés humaines, arrivées à un certain degré de civilisation, abandonnent l'activité économique à l'individu, elles ne perdent pas de vue pour cela l'intérêt collectif, mais bien au contraire se préoccupent de le servir. Plus l'activité individuelle grandit, plus s'intensifie en même temps la vie du groupe. Les impôts plus productifs permettent d'entreprendre de plus grandes œuvres sociales, la solidarité existant entre l'individu et le groupe est perçue de plus en plus nettement. Ne nous laissons pas tromper à cet égard par la brusque floraison des doctrines de l'économie politique individualiste au début du XIXe siècle. Réaction justifiée contre les excès du mercantilisme, ce courant de pensée n'a pu modifier les conditions fondamentales de la vie sociale. A peine le dogme nouveau de la liberté industrielle ou commerciale était-il proclamé par l'école individualiste que la politique dite de l'économie nationale, héritière du colbertisme, prenait en tous pays un nouvel essor. Plus ardemment que jamais chaque nation s'efforce actuellement de former à elle seule une entité économique complète, puissante et saine. Dans ce but, les interventions de la puissance publique dans le domaine économique se multiplient. Politique douanière, concessions ou monopoles légaux, législation ouvrière : sans doute M. Clark n'a pas complètement ignoré ces formidables forces de frottement. Mais il n'a pas suffisamment marqué, selon nous, l'influence prépondérante exercée par elles,

même dans le domaine de l'économie privée, sur les affectations des travailleurs.

Ce n'est pas la loi de la productivité marginale qui fait que la culture du blé occupe en France un nombre considérable de bras, c'est le droit protecteur frappant les blés étrangers. Ce n'est pas la loi de la productivité marginale qui maintient nos chemins de fer en activité alors qu'ils sont en déficit, c'est la garantie d'intérêt. Ce n'est pas la loi de la productivité marginale qui a fait disparaître l' « ouvrier de huit ans », c'est l'interdiction légale d'employer l'enfant à un travail industriel.

§ 4. — *L'affectation effective des forces de travail et l'intérêt général.*

Reste à se poser la grande question qui domine toute la matière, et que M. Clark n'effleure même pas, celle de l'*optimum* social. L'affectation des travailleurs telle qu'elle se réalise en fait dans nos sociétés modernes est-elle, oui ou non, conforme à l'intérêt général ?

L'on ne risque guère de se tromper en pariant pour la négative. En effet :

1. L'affectation en question dépend en premier ressort de la répartition des tâches entre l'individu, les groupements privés et la collectivité nationale. Or, l'on est loin d'avoir l'impression que, dans l'état actuel des choses, cette répartition soit la meilleure possible. La formule réservant aux individus le privilège de l'action et à la collectivité celui du contrôle est séduisante, mais ne suffit pas à résoudre toutes les difficultés pratiques qui se présentent.

2. Dans tout ce qu'elle entreprend, la collectivité nationale évite difficilement le gaspillage des forces ; cela précisément parce que, ne se guidant pas sur la valeur économique, mais bien sur des considérations d'un autre ordre, elle ne peut pas comparer l'utilité des biens produits avec la productivité du travail ou du capital. S'appuyant sur cet argument, beaucoup de bons esprits souhaitent que la collectivité réduise son activité au minimum. Mais encore faut-il pouvoir déterminer en quoi ce minimum doit consister. Beaucoup de tâches s'imposent obligatoirement à la collectivité, et, même si elles sont coûteuses, doivent être entreprises par elle.

3. Même lorsqu'elle est le fait de la collectivité tout entière, l'activité peut parfaitement ne pas être conforme à l'intérêt social. A l'appel de chefs égoïstes ou incapables, les nations se lancent parfois dans les pires aventures. Quel affreux démenti pour l'optimisme « dynamique » de M. Clark que la guerre mondiale déclenchée en 1914.

4. Même en temps de paix, les rapports entre l'économie nationale et l'économie internationale ne sont pas réglés d'une manière rationnelle. Le problème, il est vrai, est particulièrement délicat. Jusqu'où convient-il d'aller dans la voie du nationalisme économique ? Au contraire, ne serait-il pas plus avantageux que chaque pays se spécialise dans les productions pour lesquelles il est le mieux fait, quitte à se procurer ce qui lui manque au moyen du commerce international ? Selon qu'on s'orientera finalement vers une solution ou vers l'autre, la répartition des travailleurs entre les diverses branches de la production variera considérablement.

5. L'intervention de la collectivité dans les activités relevant de l'économie d'échange reste, malgré tout, insuffisante. On compte trop, pour sauvegarder l'intérêt général, sur la concurrence entre individus. Or, par la force des choses, l'individu est porté à sacrifier l'avenir au présent. En particulier en matière d'utilisation des forces de travail, il n'est pas satisfaisant d'abandonner entièrement aux intéressés, parents et enfants, la matière si importante au point de vue du mieux être social, si grosse de conséquences futures, qu'est l'orientation professionnelle.

6. La famille traverse une crise, et l'un des facteurs de cette crise, — nous ne disons pas que ce soit le plus important, — est la nécessité où trop de femmes se trouvent d'embrasser des professions rémunérées. Si nous jugeons que la place de la femme continue d'être au foyer domestique, nous devrions faire les sacrifices collectifs nécessaires pour l'y maintenir ; au cas contraire, nous devrions favoriser le développement des organes de remplacement nécessaires. De toute manière, la situation actuelle ne peut être considérée comme satisfaisante : l'affectation des forces de travail féminines prête à la critique.

7. Rien, ou à peu près rien, n'est fait pour découvrir les aptitudes latentes existant dans chaque individu, ou, si ces aptitudes sont connues, pour assurer leur utilisation. Nous avons déjà rap-

pelé le cas des rentiers auxquels les arrangements sociaux permettent de vivre dans l'oisiveté. La non-utilisation des aptitudes méconnues représente sans doute un manque à gagner social beaucoup plus considérable encore. Combien de gens se révèlent à eux-mêmes lorsqu'une circonstance imprévue se produit, qui, dans le cours ordinaire de la vie, auraient toujours ignoré ce dont ils étaient capables.

8. Le vice fondamental du système actuel réside dans ce fait que l'importance des revenus individuels détermine d'une manière exclusive le programme général des consommations. Le théoricien absorbé dans la contemplation de ce qui se passe sur le « marché » économique met hors de discussion l'état de fait initial en vertu duquel la demande des richesses varie avec leur prix. Il ne se demande pas pourquoi, — pour raisonner sur l'exemple imaginaire auquel nous avons déjà eu recours, — une société donnée demande seulement mille paletots élégants, dix mille paletots confortables, cent mille paletots ordinaires. Ou plutôt il répond, comme si cela allait de soi et ne soulevait aucune discussion : c'est parce que la demande *effective* est telle : parce que le nombre de personnes disposées à payer 400 francs un paletot élégant, 200 francs un paletot confortable, 100 francs un paletot ordinaire, est précisément de mille, dix mille ou cent mille. Mais, encore une fois, pourquoi cette demande effective, pourquoi, par exemple, chaque individu n'est-il pas à même d'introduire dans sa consommation un paletot ordinaire ; pourquoi, d'autre part, quelques privilégiés peuvent-ils se commander, au lieu d'un paletot à 100 francs, un paletot à 400 francs ? Evidemment, c'est parce que ces quelques privilégiés ont de gros revenus individuels, et que, à l'autre bout de l'échelle sociale, d'autres individus n'ont pas de quoi se payer un paletot ordinaire.

Déclarer, dans ces conditions, que seule la répartition *fonctionnelle* des richesses, et non la répartition *individuelle*, intéresse l'économiste, paraît vraiment paradoxal. Nous réservant de revenir sur cet aspect de la question, nous noterons seulement ici qu'il n'y a aucune raison, au contraire, pour penser qu'un programme de consommation des richesses, et par conséquent d'affectation des travailleurs, exclusivement basé sur les revenus individuels, soit un programme conforme à l'intérêt général.

Deux exemples précis feront toucher du doigt cette importante vérité. Il fut un temps où presque toute la richesse de la France se concentrait sur le monarque et sur ses courtisans et où, d'autre part, la vie du paysan pouvait être décrite par La Bruyère dans les termes que tout le monde connaît. A ce moment foisonnèrent les ouvriers d'art, les tapissiers, les ébénistes, les orfèvres, dont les œuvres nous enchantent encore aujourd'hui, et pourtant le niveau de vie des masses populaires était à peine plus élevé qu'au Moyen Age. Une telle utilisation des forces de travail, quoique répondant aux besoins sociaux effectifs, était-elle satisfaisante ? Evidemment non.

Considérons maintenant ce qui se passe de nos jours, et réfléchissons un instant au problème douloureux du chômage involontaire. Froidement, on déclare que, si un ouvrier est sans travail, c'est parce que le produit qu'il serait susceptible de créer n'est pas demandé. Or, ses besoins à lui existent, et, à première vue, on ne voit pas pourquoi ils ne peuvent pas servir de contrepartie, en vertu de la loi des débouchés, à la demande des utilités créées par lui. Hélas ! il a suffi qu'à un moment donné, par suite d'un phénomène dynamique quelconque, l'ouvrier en question se soit trouvé en surnombre dans l'usine sociale. Aussitôt, n'ayant plus de revenu, il a cessé de compter comme consommateur virtuel, et, du même coup, il s'est trouvé comme rejeté hors du monde des vivants. La chaîne sans fin des échanges s'est refermée en dehors de lui. Du montant total des besoins, son besoin est retranché ; du montant total des activités, son activité est retranchée. L'équilibre général n'est pas troublé. Il y a simplement, dans un coin, un vaincu de la vie qui souffre et que seule la charité publique empêche de mourir [1].

Loin de nous, certes, l'idée de nier les bienfaits considérables du régime individualiste. Mais nous ne devons pas non plus ignorer volontairement ses tares. Tant que la « demande effective » des utilités gouvernera seule l'activité des hommes, le problème de la mise en valeur rationnelle du travail humain ne pourra être considéré comme résolu.

1. Bien entendu des changements de personnes se produisent continuellement parmi les chômeurs. Ce ne sont pas toujours les mêmes qui sont exclus du cercle des échanges. Il s'agit plutôt d'une sorte d'équilibre global qui s'établit entre une certaine quantité de demande virtuelle qui ne se transforme pas en demande effective, et une certaine quantité d'activité virtuelle qui ne se transforme pas en activité effective.

Section II.

De la rémunération des forces de travail.

§ 1. — *Rémunération des forces de travail en dehors de l'économie d'échange.*

Rappelons, pour commencer, l'existence des nombreuses forces de travail employées soit dans l'économie domestique, soit dans l'économie publique.

Les premières, dont l'importance numérique va en diminuant mais reste encore considérable, ne reçoivent aucune rémunération. A cause de cela, l'économiste est porté à les ignorer. A notre avis, c'est un tort : on devrait arriver à élaborer une théorie générale du travail humain qui ne soit pas seulement la théorie du travail rémunéré.

Les secondes, dont l'importance au contraire va sans cesse en augmentant, sont bien rémunérées, mais cette rémunération n'est pas basée sur la valeur économique. Sans doute, lorsque l'autorité publique fixe le taux des indemnités allouées à ses agents, elle s'inspire dans une certaine mesure du taux de rémunération que ces mêmes personnes pourraient obtenir dans l'économie d'échange, mais elle n'est nullement astreinte à se guider sur ce seul critère, et l'on sait de reste quelle différence existe entre l'échelle de traitement des fonctionnaires et l'échelle des revenus du travail dans le commerce libre. Pour s'expliquer cette différence, il faut se rendre compte du fait que le travail exécuté dans la sphère de l'économie publique est, en droit, du travail réquisitionné, et non du travail contractuel. Ce caractère obligatoire éclate dans le cas du service militaire universel, et aussi dans toutes les besognes commandées au nom de la défense nationale ou de la sécurité publique. Il se retrouve, atténué, dans le cas des fonctionnaires civils : l'individu peut bien refuser de servir l'Etat, mais sa liberté s'arrête là. Il ne peut discuter, le cas échéant, le taux de l'indemnité qui lui est offerte. Le système fonctionne parce qu'il met en jeu chez l'individu d'autres ressorts que l'intérêt économique. Ce sont, du côté altruiste, le loyalisme à l'égard de la collectivité ; du côté égoïste, certaines considérations de prestige social, de permanence d'emploi, de tranquillité d'esprit engendrée par la limitation des responsabilités. Au total, il y a là toute une fraction de l'activité humaine, affectée aux tâches

intéressant le plus directement la collectivité, et dont la rémunération échappe complètement à la loi de la productivité marginale.

§ 2. — *Conflit entre l'appréciation subjective du labeur et le prix objectif du travail.*

Sous le bénéfice de cette double observation, nous sommes d'accord avec M. Clark pour reconnaître l'importance et la gravité du problème de la rémunération du travail dans l'économie de l'échange. Formulant ce problème dans les termes généralement admis par les économistes contemporains, nous dirons qu'il s'agit d'un conflit entre l'appréciation subjective de l'effort fait et le prix auquel cet effort est susceptible d'être payé sur le marché.

Envisagé sous l'aspect *subjectif*, c'est-à-dire par rapport à l'individu qui le fournit, le travail se définit en somme comme une certaine dépense de force humaine (force surtout physique ou surtout intellectuelle, peu importe), dépense qui est faite par l'intéressé en vue de satisfaire ses besoins propres, et qui n'est pas assez considérable pour impliquer un prélèvement conscient sur les réserves vitales de l'individu en question[1]. Seul juge du point où ce prélèvement commencerait à se produire, l'individu fixe librement ce qu'il considère comme sa journée de travail normal. Pour le banquier, ce sera six heures par jour pendant deux cent cinquante jours par an ; pour le mécanicien, ce sera huit heures par jour pendant trois cents jours. Au delà de chacune de ces limites commence le sacrifice dont on attend, lorsqu'on l'accepte librement, un profit exceptionnel. En deçà de ces mêmes limites, tous les efforts faits ont, pratiquement, pour l'individu qui les fait, la même pénibilité, et comme d'autre part chaque homme se considère comme une fin en soi, égale en dignité à toute autre individualité humaine, aucune différence *subjective* n'existe, nous ne dirons pas entre l'heure de travail du mécanicien et celle du ban-

1. Chaque individu s'attribue, plus ou moins inconsciemment, une certaine force vitale *totale*. Selon son tempérament ou les circonstances dans lesquelles il se trouve placé, il est disposé ou astreint à consommer cette force vitale plus ou moins rapidement. Le savant qui abuse des veillées studieuses se résigne d'avance à vieillir vite. L'ouvrier verrier également. Mais l'un et l'autre n'ont pas conscience que l'intensité de leur effort réduise sensiblement leur rendement *total* éventuel ; ou bien alors, s'ils ont ce sentiment, ils sont forcés de se considérer, l'un comme un martyr volontaire de la science, l'autre comme un esclave : leur effort ne peut plus leur apparaître, ni à l'un ni à l'autre, comme du « travail libre ».

quier, mais entre l'effort global donné par le mécanicien pendant ses deux mille quatre cents heures de travail annuel et l'effort global donné par le banquier dans ses mille cinq cents heures annuelles.

Et pourtant, le fait est là : ces efforts sont loin d'être payés au même prix. Non seulement le travail accompagné de faire-valoir rapporte plus que le travail nu, mais même entre les différentes catégories de travail nu, d'énormes écarts de rémunération existent. Le maître à danser peut se faire payer cinquante francs l'heure, alors que l'ouvrier verrier a droit à deux francs seulement.

§ 3. — *Constatation des différences de salaires existant d'une profession à l'autre.*

Concentrant notre attention sur cette seule question de la rémunération du travail, nous prendrons d'abord M. Clark à partie à propos du moyen employé par lui pour expliquer, si l'on peut dire, en les niant, les différences de salaire qu'on constate d'une profession à l'autre. Au verrier qui se plaint d'être moins payé que le danseur, M. Clark répond en somme ceci : si vous touchez vingt-cinq fois moins que le danseur, c'est parce que, dans une heure de votre travail, il y a vingt-cinq fois moins d'unités de travail que dans une heure de son travail à lui ; en réalité, par conséquent, l'unité de travail vous est payée le même prix qu'à lui.

Mais sur quoi se base ce raisonnement ? Sur le rendement du travail. C'est parce que le verrier gagne vingt-cinq fois moins que le danseur que M. Clark déclare apercevoir dans l'heure d'efforts du verrier vingt-cinq fois moins d'unités de travail que dans celle du danseur. « Vous gagnez vingt-cinq fois moins parce que vous représentez vingt-cinq fois moins d'unités ; vous représentez vingt-cinq fois moins d'unités parce que vous gagnez vingt-cinq fois moins ». Le cercle vicieux ne paraît pas niable[1].

1. Il semble intéressant de signaler que, en ce qui concerne le capital, M. Clark a eu soin d'éviter un cercle vicieux du même genre, cercle vicieux qui aurait été le suivant : tel bien capital rapporte moins que tel autre parce qu'il représente moins d'unités de capital ; il représente moins d'unités de capital parce qu'il rapporte moins. Du coup, toute la théorie des rendements décroissants, théorie qui repose sur l'opposition entre la valeur d'un capital donné et celui des produits de ce capital, s'effondrait. Pour éviter cette faute de raisonnement et cet écueil, M. Clark (cf. *Distribution*, p. 374) égale la valeur d'un bien capital donné à l'effort de travail social nécessaire pour produire ce bien capital. En ce qui concerne le travail, il nous semble qu'une difficulté analogue existait, mais que M. Clark ne l'a pas aperçue.

En sens contraire, on peut faire valoir, il est vrai, que M. Clark lui-même

Nous l'éviterons en reconnaissant que les différents genres de travaux, si on les considère non plus subjectivement, mais au contraire objectivement, présentent des différences de qualité. L'utilité sociale produite par eux est plus ou moins grande. Le « travail » n'est pas une donnée homogène comme est le « capital ». Il n'y a pas un salaire du travail comme il y a un intérêt du capital. Il y a différents salaires, comme il y a, pour différentes marchandises, différents prix.

Cela complique le problème de la rémunération du travail, mais ne change pas radicalement sa physionomie. On nous peignait des « doses » de travail non différenciées, répandues dans tout le champ industriel, et dont la production tendait à se niveler. On peut, même en restant fidèle à la théorie de la productivité marginale, remplacer cette conception par celle d'unités qualitativement différenciées, ces unités formant autant de catégories distinctes et se concurrençant les unes les autres à l'intérieur de chaque catégorie.

Reste à savoir :

1° Pourquoi les différentes catégories de travaux ont des valeurs sociales différentes;

2° Si vraiment la rémunération du travail correspond à sa productivité;

3° Si cette rémunération satisfait les exigences de la conscience sociale au point de vue de la justice.

§ 4. — *De l'inégale productivité des différentes catégories de travaux.*

Au fond, la question qui se pose n'est autre que celle de la fluidité du « facteur travail ». Si cette fluidité existait réellement, l'écart entre la valeur sociale du verrier et celle du maître à danser ne tarderait pas à disparaître ; la profession de maître à danser

signale l'existence de revenus globaux touchés par certains sous-groupes industriels, et supérieurs à la moyenne. Ces revenus globaux, anormalement élevés, sont dus à un écart entre la productivité probable et la productivité réelle. Ils impliquent donc que les « unités » de travail ou de capital placées dans le sous-groupe en question ont une productivité supérieure à celle des unités placées dans les autres sous-groupes. Mais, dans le raisonnement de M. Clark, le surcroît de productivité doit disparaître à la suite d'une augmentation du nombre des unités.

Nous croyons, quant à nous, que certains travailleurs gardent toujours un avantage de productivité par rapport à certains autres travailleurs, et nous nous refusons à interpréter cette différence de qualité comme une simple différence de quantité.

serait envahie, celle de verrier délaissée, et le coefficient d'abondance des utilités offertes se trouvant ainsi dûment corrigé, le labeur de ces deux catégories de travailleurs serait affecté de la même valeur sociale. Il n'est pas contestable que, dans certains cas, jusqu'à un certain point, et moyennant des délais plus ou moins considérables, ces transformations qualitatives de forces de travail sont possibles. Mais encore faut-il reconnaître que ce n'est pas là une règle générale. Très souvent, au contraire, on a affaire, soit à des monopoles naturels, soit à des spécialisations indépendantes de la volonté individuelle, et contre lesquelles on est désarmé.

A ce dernier point de vue, il convient de rappeler l'influence du lieu d'habitation : une population rurale ne peut se transformer à volonté en population urbaine. Éventuellement des individus émigreront de la campagne vers la ville. Mais le mouvement ne sera pas assez rapide pour agir d'une manière sensible sur la productivité marginale.

En ce qui concerne les monopoles naturels, il faut rappeler tous les dons intransmissibles du corps et de l'esprit. On ne peut devenir à son gré poète, peintre, musicien, chanteur, mathématicien, etc.; ou plutôt, si l'on peut, par la volonté, acquérir les rudiments de ces arts, on ne peut y réussir que si la nature vous a marqué d'avance pour ce genre d'activité. Rien que pour maîtriser une certaine technique, technique de l'ingénieur, du médecin, de l'homme de loi, etc., il faut, en dehors des facilités matérielles possédées par ce qu'on appelle les classes dirigeantes, des facultés intellectuelles qui ne se commandent pas. Enfin, du haut en bas de l'échelle des productions industrielles, partout où règne la division du travail, se manifeste chez certains individus, depuis le modeste contremaître ou le maître-valet jusqu'aux Rockefeller ou aux Carnegie, une aptitude à la direction, à la coordination des efforts qui, elle aussi, apparaît comme un don naturel beaucoup plutôt que comme un effet de la volonté.

En d'autres termes, ce qui situe définitivement les hommes dans l'échelle des rémunérations, ce n'est ni la pénibilité de leur travail, ni les dangers qu'ils sont susceptibles de courir, ni même leur bonne volonté, c'est uniquement la *rareté* plus ou moins grande de leurs aptitudes innées. Les travaux faciles, c'est-à-dire ceux qu'un grand nombre de gens peuvent faire, sont peu payés;

les travaux difficiles, monopole d'une élite, sont largement payés.

Une fois de plus, nous revenons à la vieille loi de l'offre et de la demande. Les économistes contemporains ont fortement insisté sur l'idée que l'offre tend à se modeler sur la demande. Prenons garde de ne pas pousser cette théorie trop loin. En particulier en ce qui concerne les activités humaines, l'offre reste, dans une large mesure, indépendante de la demande ; par conséquent, c'est elle qui gouverne la demande et qui exerce sur le prix l'influence prépondérante.

Bien entendu, au bout du compte, l'équilibre de l'échange doit finir par s'établir. La vente n'a lieu que si, au prix offert par le vendeur, la marchandise trouve preneur. Le nombre des opérations conclues dépend toujours, en dernier ressort, de la répartition des revenus individuels, et aussi de l'organisation économique générale, c'est-à-dire, en somme, de la demande effective.

Dans le système économique actuel, le monopole naturel des individus produisant eux-mêmes certains biens de consommation ne leur vaut des rémunérations colossales que parce que quelques privilégiés de la fortune sont en état d'offrir ces rémunérations : le portrait du peintre à la mode, l'opération du grand chirurgien, la robe de la bonne faiseuse, ne valent si cher que parce qu'une poignée de consommateurs peut y mettre le prix.

D'autre part, le monopole naturel qu'est l'aptitude à commander est rémunéré très différemment selon qu'il a la chance de s'exercer dans le domaine de l'économie publique ou dans celui de l'économie privée. Dans l'économie privée, cette aptitude engendre le profit net, et sa rémunération peut, en conséquence, s'élever extrêmement haut ; dans l'économie publique, le rendement en valeur marchande n'existant pas, le salaire reste inélastique : les émoluments d'un Galliéni, d'un Lyautey, d'un Foch, mesurent mal les services rendus par eux à la collectivité.

Sous ces réserves, l'inégale répartition des dons naturels reste, selon nous, l'explication nécessaire de l'inégalité des rémunérations.

§ 5. — *De la relation entre la productivité et la rémunération du travail.*

1° Pour poser clairement la question, il convient de parler de *travail salarié*, et non de travail en général. Au travail salarié

s'oppose d'une part le travail des chefs d'entreprise [1], d'autre part celui des travailleurs « indépendants ». Le problème de la rémunération des chefs d'entreprise forme en quelque sorte l'envers du problème du salaire. Le chef d'entreprise se rémunère sur le prix de vente. Il s'agit de savoir s'il abandonne bien au travail salarié ou au capital emprunté la part de ce prix de vente à laquelle ces éléments ont droit.

Quant à la rémunération des travailleurs indépendants, c'est-à-dire des gens qui ne commandent ni n'obéissent à personne, elle ne soulève aucune difficulté de répartition, puisque le travailleur reçoit l'intégralité de la valeur créée par lui.

2° Prenant pour point de départ de toutes ses déductions la notion de productivité marginale du travail, M. Clark omet de nous dire ce qu'il entend exactement par là. L'unité marginale de travail crée, nous dit-il, par son effort nu, une certaine valeur. Sur cette valeur, le salaire de toutes les unités de travail se règle. Mais s'agit-il bien de la valeur totale créée par le travail, ou seulement d'une partie de cette valeur? On ne peut éviter de poser la question, parce que constamment le salaire est mis en parallèle avec l'intérêt, et que, dans le système de M. Clark, l'intérêt ne comprend pas toute la valeur imputable au capital, mais seulement le fruit net du capital, en dehors duquel existe encore une prime d'amortissement produite par les « richesses capitales », et comprise dans ce que M. Clark appelle la « rente », c'est-à-dire le prix de location de ces richesses capitales.

On est donc amené à se demander si une subtilité du même genre n'interviendrait pas dans la notion de la productivité du travail. En fait, tel n'est pas le cas. L'opposition entre le travail et les travailleurs n'est pas poussée par M. Clark aussi loin que celle entre le capital abstrait et les capitaux concrets. Le produit du travail auquel le salaire est censé correspondre représente tout ce que les travailleurs sont susceptibles de créer. Eventuellement, il doit être suffisant, non seulement pour faire vivre les travailleurs, mais encore pour assurer leur reproduction.

3° Une difficulté à signaler parmi toutes celles qui empêchent de vérifier expérimentalement la thèse de M. Clark réside dans le fait que beaucoup de données prises en considération par le

1. Ne pas confondre ceux-ci avec l' « entrepreneur » théorique de M. Clark, lequel, par hypothèse, n'exécute aucun travail.

salarié lorsqu'il met en balance son gain et sa peine ne sont pas appréciables en argent. Le prestige social de certaines professions, la sécurité de certains emplois, l'hygiène, le confort, l'agrément de certaines conditions de vie figurent, notamment, parmi ces impondérables.

1° Au fond, la doctrine que le salaire est réglé par la productivité se défend surtout par l'argument *a contrario* que nous avons déjà indiqué : la preuve que le travailleur reçoit tout ce qui lui est dû, c'est qu'il ne cherche pas à gagner davantage ailleurs ; la preuve que les entrepreneurs d'une industrie donnée ne font pas de profit net, c'est que d'autres entrepreneurs ne viennent pas les concurrencer.

Ce raisonnement, on le sait, ne tient pas suffisamment compte des forces de frottement. En particulier en ce qui concerne la détermination du salaire, ces forces jouent un rôle considérable.

a. La première raison pour laquelle beaucoup de travailleurs se contentent de salaires médiocres est leur répugnance à la transplantation. En particulier les populations rurales sont fortement enracinées au sol. Elles ont donc tendance à se contenter des emplois qui se trouvent à leur portée, même si ceux-ci sont désavantageux. Leur choix est d'autant plus restreint que l'éparpillement des entreprises est plus grand.

b. L'influence exercée par le « niveau de vie » sur le taux des salaires peut difficilement être exagérée. Lorsque, discutant un tarif de salaires aux pièces, l'ouvrier réclame une augmentation du salaire *réel* et met en avant dans ce but la productivité du travail, c'est sur le niveau de vie que le patron se fonde pour repousser sa revendication. Lorsque le patron veut imposer une réduction de salaire, ou lorsqu'il refuse d'ajuster le taux *nominal* des salaires au coût de la vie, c'est lui qui invoque l'argument de la productivité, et ce qui pousse au contraire l'ouvrier à la lutte, c'est la volonté de maintenir le niveau de vie.

En d'autres termes, la notion du niveau de vie joue, dans les conflits ouvriers, le rôle d'arme défensive, celle de la productivité joue le rôle d'arme offensive. Il s'ensuit que la première de ces deux notions occupe dans l'esprit des intéressés infiniment plus de place que la seconde. Avant tout, chacune des deux parties en cause est soucieuse de consolider à son avantage le taux antérieur des salaires. Le niveau de vie est comparable à un cran

d'arrêt, à un verrou que tour à tour le patron et le salarié s'efforcent de pousser.

c. La notion du « niveau de vie » apparaît comme la cause principale des difficultés rencontrées par les femmes pour obtenir que les salaires féminins soient portés au taux des salaires masculins. Le fait que la femme, jusqu'à présent, est plus sobre, moins dépensière que l'homme, la place, c'est triste à dire, dans une position désavantageuse vis-à-vis du patron. D'autre part, l'on a tendance à considérer le salaire de la femme, — et éventuellement celui des enfants, — comme des salaires d'appoint complétant le salaire masculin, et assurant le maintien d'un certain niveau de vie, non plus individuel, mais familial. C'est encore, sous une nouvelle forme, la même force de frottement qui est à l'œuvre.

d. En sens inverse, la notion du niveau de vie familial a récemment engendré le mouvement en faveur du « sursalaire familial ». Le but poursuivi est de maintenir le gain total de la famille à un niveau tel que celle-ci puisse conserver le genre de vie propre à son milieu social. S'agissant beaucoup moins de l'amélioration des conditions de vie ouvrière que de leur consolidation, la jalousie de classe du patronat n'est pas mise en éveil.

e. L'effort du travailleur salarié pour tirer de son labeur le plus grand profit possible est entravé par l'inorganisation du marché du travail. Même dans sa partie, même dans la localité où il habite, il lui est souvent difficile de savoir quel patron a besoin de personnel, et quelles sont les conditions d'embauchage des divers patrons. A *fortiori* est-il ignorant des emplois existant dans d'autres industries et auxquels ses aptitudes personnelles pourraient lui permettre de prétendre. La « question du placement » commence, il est vrai, à préoccuper les pouvoirs publics. Des services officiels se créent dans les différents pays. Mais le rapport entre le total de leurs opérations et le total des mutations d'emploi est encore insignifiant.

f. Dans ses tractations avec le patron, le salarié, s'il reste isolé, souffre de la concurrence de ses camarades. Il ne peut réclamer son dû, car un autre, peut-être, se contentera de moins. L'on connaît les ravages exercés, — notamment dans l'industrie à domicile, — par les « sous-concurrences » ouvrières.

Le grand bienfait apporté au salarié par le syndicat est de le

débarrasser de ces sous-concurrences par le moyen du contrat collectif. Dans les industries soumises aux effets de la concurrence commerciale, le gain réalisé par les ouvriers est éventuellement prélevé sur le profit de l'entrepreneur. Dans les cas nombreux où la concurrence commerciale ne joue pas pleinement, le chef d'entreprise reporte sur le public le poids des avantages concédés au syndicat. De toute façon l'association joue comme force de frottement en sens inverse de l'isolement.

g. Même uni à ses camarades, le salarié peut se trouver encore fortement désavantagé par l'absence d'épargne. A ce point de vue, il est nécessaire d'établir une distinction très nette entre deux catégories de travailleurs : ceux qui sont exclusivement des travailleurs et ceux qui sont à la fois des travailleurs et des capitalistes. Une fois de plus la notion du revenu *personnel*, en tant qu'elle s'oppose à celle du revenu *fonctionnel*, revient au premier plan. Sans doute, une épargne modeste ne fournit pas, à proprement parler, de revenu sans travail, ou du moins celui qu'elle fournit est insignifiant ; mais déjà elle fait participer son propriétaire à l'inestimable privilège des classes dites « possédantes » : elle lui confère une certaine autonomie économique. La nécessité quotidienne de manger est dissociée de l'obligation quotidienne de travailler. On a, dans une mesure plus ou moins limitée, la possibilité d'attendre, de discuter, d'aller chercher là où il se trouve l'emploi le plus avantageux. Lorsqu'au contraire toute épargne fait défaut, il faut accepter au jour le jour la besogne qui s'offre, au prix où elle s'offre. Le « prolétaire » authentique ne peut régler son activité ni sur la considération de sa productivité, ni même sur celle de son « niveau de vie ».

h. Gêné dans la revendication du salaire normal par son manque de ressources, le travailleur salarié est doublement « infériorisé » lorsque se produit, — ainsi que cela a souvent lieu en matière de travaux féminins, — une concurrence entre professionnels et non professionnels. Beaucoup de travaux à l'aiguille n'étant pas particulièrement pénibles et pouvant se faire à domicile, des femmes et jeunes filles les sollicitent qui n'en ont pas besoin pour vivre. Elles cherchent à gagner ainsi un salaire d'appoint, mais sont d'autant moins difficiles sur le taux de rétribution que le gain du mari ou du père suffit à assurer la conservation du « niveau de vie », et qu'il s'agit seulement de parer à cer-

taines dépenses de luxe. Dans d'autres cas, auxquels nous avons déjà fait allusion, il s'agit d'acquérir des talents que l'intéressée se propose d'exercer par la suite au foyer domestique. Dans toutes ces hypothèses, le phénomène de la sous-concurrence produit des effets particulièrement déplorables.

i. Heureusement certains facteurs, facteurs politiques plutôt qu'économiques, tendent à rétablir l'équilibre entre le donneur et le chercheur d'emploi. Poussant leurs conquêtes à la fois dans toutes les directions, consolidant ces conquêtes l'une par l'autre, les sociétés occidentales ont fait progresser les sciences, ont développé leur activité industrielle, ont constitué des agglomérations urbaines de plus en plus importantes. Dans ces agglomérations, les chefs d'entreprise ou les travailleurs indépendants d'abord, les salariés ensuite, ont pris conscience à la fois de leur solidarité et de la force qu'une action menée d'accord pouvait leur conférer. Ils ont réclamé des droits nouveaux. Sous la poussée de l'esprit démocratique, s'est développée d'abord une législation favorable aux chefs d'entreprise, ensuite une législation favorable aux salariés. Celle-ci, qui seule nous intéresse en ce moment, impose, soit au patron, soit à la collectivité tout entière, certaines obligations vis-à-vis des salariés. Assurance contre les accidents, assurances sociales en général, hygiène et sécurité, garanties contre les abus de tout genre, protection de l'enfance, instruction générale et professionnelle : toutes ces réformes, caractéristiques des démocraties modernes, ajoutent à la rémunération tangible du travail salarié des avantages impondérables auxquels nous avons déjà fait allusion, et annulent jusqu'à un certain point l'effet nocif des forces de frottement.

j. Tout bien pesé, il ne semble pas que l'initiative des travailleurs salariés suffise à faire jouer à plein la loi de la productivité marginale. Mais, dira-t-on, en dehors de toute initiative de ce genre, et par l'effet d'autres facteurs, le même résultat ne peut-il être atteint ? Si, dans une industrie donnée, le taux des salaires est au dessous de ce qu'il devrait être, cela prouve que les entrepreneurs y jouissent d'un certain profit net. Dans ces conditions, d'autres entrepreneurs n'envahiront-ils pas l'industrie en question, et, se disputant la main-d'œuvre, ne porteront-ils pas eux-mêmes le taux des salaires au niveau convenable ? Hélas ! dans cet ordre d'idées encore, des réserves doivent être faites. Peut-

être tout marcherait-il conformément à la théorie si l' « entrepreneur » était vraiment l'être irréel, vivant exclusivement du profit net, que dépeint M. Clark. Mais voici que, de nouveau, la répartition personnelle des richesses fait sentir son influence : en fait, l'entrepreneur, c'est avant tout un capitaliste, quelqu'un qui, disposant d'une certaine richesse acquise, veut faire valoir lui-même cette richesse au lieu de la confier dans ce but à d'autres personnes ; bref quelqu'un qui se propose de toucher cumulativement l'intérêt et le profit net. Or, ce capitaliste est forcément prudent, et, s'il est disposé à courir certains risques pour ajouter au revenu sans travail de ses capitaux le revenu additionnel du profit net, il entend que ces risques soient réduits au minimum. Très souvent, surtout dans nos vieux pays, il aura peur de lâcher la proie pour l'ombre. Les capitaux ne se porteront donc pas vers les industries à profit net aussi abondamment qu'il le faudrait pour faire disparaître ce profit net. Ils s'emploieront plutôt en prêts à l'Etat national ou à des Etats étrangers, et la concurrence entre entrepreneurs sera trop restreinte, trop anémiée du fait de l'insuffisance des capitaux disponibles, pour produire les effets désirés.

5° Au total, la productivité ne nous paraît pas régir la rémunération des salariés de la manière indiquée par M. Clark. D'autre part, nous dépasserions notre pensée si nous disions qu'elle n'a rien à voir avec cette rémunération. Notre impression est qu'elle détermine un maximum au delà duquel il serait pratiquement impossible de porter, et surtout de maintenir, le taux des salaires ; elle marque, en somme, une limite plutôt qu'une norme.

§ 6. — *De la justice du régime en vigueur.*

La question est formidable, et nous ne nous illusionnons pas sur le peu de portée des quelques observations que nous avons à présenter. Ce que nous voulons surtout dire, c'est que la manière dont le professeur Clark a posé le problème ne nous satisfait pas. Admettons que sa thèse soit correcte, c'est-à-dire que la productivité du travail gouverne, ou même seulement tende à gouverner sa rémunération. Est-ce une raison suffisante pour affirmer la justice du régime économique actuel? Les enseignements mêmes de M. Clark, ou plus exactement les corol-

laires qu'ils impliquent, nous empêchent de partager un tel optimisme.

D'après notre auteur, la situation serait la suivante : dans toute valeur résultant de la collaboration du travail et du capital, il y aurait normalement de quoi constituer trois parts, sinon quatre, à savoir la part consacrée à l'amortissement des richesses capitales, celle consacrée à l'intérêt, celle consacrée au salaire, et enfin, éventuellement, la part consacrée au profit net.

Laissons le profit net de côté. Admettons que le salaire soit assez élevé pour que le salarié puisse à la fois s'entretenir et entretenir ses enfants ; il s'ensuivrait que le « facteur capital » et le « facteur travail » seraient sur un pied d'égalité : l'un et l'autre pourraient non seulement se conserver, mais encore se multiplier. L'intérêt serait comme la progéniture du capital, et dans le salaire il y aurait de quoi faire vivre la progéniture du travailleur.

Nous ne contestons pas que, historiquement parlant, cette hypothèse se soit réalisée. En particulier, au cours du XIXe siècle, le capital s'est rapidement accru, et simultanément la population s'est multipliée. Mais ne voit-on pas ce qu'il y a de choquant et, somme toute, de trompeur à mettre ainsi sur le même pied des choses et des hommes? En réalité, le fait brutal que certains raffinements d'analyse et d'abstraction peuvent bien masquer pour un temps, mais qu'on ne peut supprimer, le fait qui inquiète la conscience sociale, c'est qu'il existe dans la société des revenus sans travail. Peu importe au bon sens populaire que, techniquement parlant, l'intérêt soit ou ne soit pas le fruit du capital, peu importe que, techniquement parlant, le salarié reçoive ou ne reçoive pas tout ce qu'il produit. Pratiquement, des gens existent qui, parce qu'ils sont propriétaires d'une certaine quantité de richesses, peuvent, sans effort personnel, renouveler et accroître indéfiniment ce stock de richesses; pratiquement la société est ainsi faite que celui qui possède un peu est normalement appelé à posséder beaucoup, mais que celui qui ne possède rien a toutes les peines du monde à posséder un peu.

Voilà le phénomène paradoxal et inquiétant qu'il s'agit d'expliquer et, si possible, de justifier. Disserter sur l'intérêt du capital ne suffit pas. Ce qui est en cause, c'est le revenu du capitaliste. Hâtons-nous d'ajouter que, s'il paraît difficile de justifier l'existence

de ce revenu lorsqu'on se place exclusivement au point de vue éthique, il n'en va pas de même lorsque c'est l'utilité sociale qu'on prend en considération. Pour tout observateur de bonne foi, l'enrichissement de la société, qui profite premièrement et surtout aux possédants, profite aussi aux non-possédants. Or, pour que la société s'enrichisse, il faut qu'elle épargne, et l'intérêt versé au capital, c'est précisément le grand aiguillon de l'épargne. Supprimez-le, la formation de richesses capitales n'intéressera plus que ceux qui peuvent faire valoir eux-mêmes les richesses dont ils sont propriétaires, c'est-à-dire une infime minorité de gens maniant une simple parcelle de la richesse totale. Sans doute, sur le moment, on se félicitera de voir tout le produit du travail, amortissements déduits, rester entre les mains des travailleurs. Mais cette satisfaction sera de courte durée si l'on constate qu'aussitôt le chiffre de la richesse totale cesse de croître, et c'est pourtant ce qui se produira forcément, puisque le travailleur, soi-disant bénéficiaire de la réforme, n'aura aucun motif le poussant à épargner.

Au fond, c'est moins l'existence de revenus sans travail qui inquiète la conscience sociale que les dimensions excessives de certaines fortunes rapprochées de la misère excessive de certains non-possédants. La justification souvent mise en avant, à savoir que le possédant court des risques et supporte les délais afférant à la production et à l'échange des richesses, tandis que le non-possédant a le privilège d'être rémunéré à forfait aussitôt sa tâche faite, cette justification n'est pas convaincante ; ou plutôt elle ne le serait que dans une société où, d'une part, le salarié serait toujours sûr de trouver du travail et d'être convenablement payé, où, d'autre part, la collectivité trouverait le moyen de récupérer la part de valeur incorporée aux richesses, par le simple effet du progrès social, et à la formation de laquelle le propriétaire de ces richesses est resté étranger.

En réalité, tant que ces deux conditions ne seront pas remplies, tant que certains individus continueront à bénéficier gratuitement de certains monopoles naturels ou conventionnels qui devraient faire retour à la société tout entière, tant que certains travailleurs continueront de toucher des salaires de famine, tant que d'autres souffriront du chômage involontaire, les arrangements sociaux ne pourront pas passer pour satisfaisants.

Replaçant la situation actuelle dans la perspective historique qui convient, on doit reconnaître, croyons-nous, que Karl Marx n'avait pas tort lorsqu'il attribuait le malaise social à la persistance de certaines formes légales périmées. Dans l'antiquité classique, le travail était une fonction servile, et toute la vie économique reposait sur la propriété privée. Aujourd'hui le travail est libre, il est devenu la plus importante des fonctions sociales, et pourtant la propriété reste la seule assise de l'ordre social. Il y a là quelque chose d'illogique et qui, petit à petit, devra s'atténuer.

Allant au plus pressé, les masses populaires réclament le droit au travail. C'est là une conception à la fois simpliste et unilatérale qui ne peut mordre utilement sur la réalité. Les débouchés du travail sont ce que les fait la répartition personnelle des richesses, et la répartition des richesses est fonction de toute l'organisation sociale, et notamment du régime de la propriété.

D'autre part, modifier brutalement, à la Lénine, ce régime, cette organisation, et chercher à faire du travail la seule base de l'ordre social, c'est se plonger de gaîté de cœur, — la terrible expérience russe semble le démontrer, — dans un chaos stérile : les ressorts de la psychologie humaine sont ce qu'ils sont, et aucune révolution sociale ne peut les briser. L'homme libre ne se conçoit pas sans propriété. Supprimer toute propriété, c'est, par un détour, revenir, sinon à l'esclavage, du moins au servage.

L'objectif à poursuivre doit donc être plutôt de réaliser un certain équilibre entre le travail et la propriété, de reconnaître, à côté des droits de la propriété, ceux du travail. Comment se réalisera ce remaniement nécessaire des institutions juridiques par lesquelles nous sommes actuellement régis ? C'est le secret de l'avenir. Disons mieux : c'est le secret du présent. Tous les jours, le droit, comme tout ce qui est vivant, se transforme. Telle formule qui nous inquiète aujourd'hui, demain sera réalisée, parce que, entre aujourd'hui et demain, elle aura perdu sa raideur d'idée et, devenue fait social concret, se sera assouplie pour s'ajuster aux autres faits sociaux.

Soyons donc optimistes, mais non pas à la manière de M. Clark. Peut-être le simple jeu de la concurrence est-il susceptible de préserver la justice « économique ». Mais cette justice, qui commence par mettre sur le même pied les êtres humains et les

choses, qui individualise le « facteur capital » et en fait l'égal en dignité du « facteur travail », ne nous intéresse pas. Derrière les facteurs de la production, nous voulons voir les hommes ; derrière les revenus fonctionnels, nous voulons voir les revenus individuels. La justice à laquelle nous aspirons, c'est la justice entre les hommes; veuillons-la fortement, et les moyens appropriés pour la réaliser seront graduellement découverts et appliqués.

CONCLUSION

Résumons en quelques mots l'esprit des observations précédentes. La théorie qui voit dans la productivité marginale la force gouvernant à la fois l'affectation et la rémunération du travail nous paraît pécher par trois côtés :

1. C'est une théorie purement subjective. Elle raisonne, non pas sur les faits sociaux tels qu'il s'offrent à notre observation, mais sur l'image de ces faits, telle qu'elle se reflète dans le miroir de la conscience individuelle. Or, par la force des choses, cette image est déformée. Les phénomènes sociaux sont extérieurs par rapport à l'individu. Vouloir les étudier au moyen de l'introspection psychologique, c'est s'interdire d'en découvrir les lois.

2. La méthode employée est purement déductive. L'auteur, se donnant une certaine psychologie individuelle, déduit de cette psychologie que le « travail », le « capital » ou l' « entrepreneur » placés devant telle ou telle alternative agiront de telle ou telle façon.

D'après M. Clark, la méthode déductive est la seule qui permette de dégager les lois de l'activité humaine. Par elle, et par elle seule, nous pouvons établir ce qui est normal, c'est-à-dire conforme à notre nature. Ce premier stade franchi, la méthode inductive entrera en scène. Elle vérifiera, au moyen de l'observation et de l'expérimentation, au besoin même elle corrigera les conclusions provisoires du savant ; mais ce n'est pas elle qui peut fournir les directives nécessaires à notre méditation scientifique.

Sans vouloir rouvrir ici, et à cette heure, l'éternel débat sur la valeur respective des deux béquilles de la pensée humaine, nous tenons à affirmer notre conviction qu'en matière de sciences concrètes il est indispensable de *commencer* par l'induction. A elle, et à elle seule, nous devons demander les pistes sur lesquelles,

par la suite, la réflexion déductive pourra légitimement s'exercer. En fait, d'ailleurs, les adeptes les plus convaincus de la déduction ne peuvent échapper à cette nécessité. La seule différence entre eux et les esprits inductifs est qu'ils remplacent plus ou moins inconsciemment l'induction proprement dite par ce qu'on appelle les données de l'expérience ou du sens commun, c'est-à-dire par l'intuition. Dans la mesure où cette intuition est heureuse, tout va bien, mais l'impossibilité de procéder à aucune vérification confère aux constructions scientifiques fondées sur cette perception directe du réel une grande fragilité [1].

3. Toute la construction scientifique de M. Clark se réfère à l'*homo œconomicus*, c'est-à-dire qu'elle repose sur un postulat inexact.

Si l'homme vivait isolément au lieu de vivre en groupe, *si* toutes ses actions avaient pour seul mobile la satisfaction de ses besoins matériels, *si* sa seule préoccupation était d'arriver à produire le maximum de richesses au prix du minimum d'efforts, tout irait bien. Mais ces conditions ne sont pas réalisées, et en raisonnant comme si elles l'étaient, on ne peut pas ne pas passer à côté de la vérité.

Avant tout, l'homme est un « animal politique », et cela au sens plein du mot. Non seulement il vit auprès de ses semblables et il est en relations avec eux, mais encore il appartient, corps et âme, à une série d'organismes collectifs dont la personnalité prime en quelque sorte sa personnalité propre.

Ces organismes collectifs sont essentiellement la famille, la cité, la nation, c'est-à-dire des groupes cimentés par des affinités non économiques.

De plus, s'il est exact qu'au sein de ces groupes les préoccupations économiques jouent un grand rôle, il faut bien voir aussi que ces préoccupations sont tournées vers la consommation des richesses tout autant que vers leur production.

Bien entendu, aucun économiste ne niera toutes ces vérités élémentaires, mais la plupart d'entre eux, et M. Clark notamment,

1. En contraste avec l'œuvre subjective et déductive de M. Clark, nous tenons à rappeler ici l'étude objective et inductive consacrée il y a quelques années par M. François Simiand au mouvement des salaires dans l'industrie des mines. Evidemment, cette monographie, strictement documentaire, n'avait pas la prétention d'offrir une théorie générale des salaires, mais que de substance elle contenait, et quel point de départ bien orienté pour des méditations scientifiques ultérieures !

M. Clark qui nous apparaît un peu comme le Ricardo de l'école moderne, semblent croire qu'on peut établir une science économique valable en faisant abstraction de toutes ces données.

Dans son orientation générale, cette attitude d'esprit se comprend parfaitement. Désireux de découvrir le permanent et le général sous le momentané et le particulier, désireux de s'élever des rapports contingents aux rapports nécessaires, l'économiste doit forcément raisonner sur une réalité simplifiée, donc sur des abstrations. Mais encore faut-il éviter de déformer les faits sur lesquels on se propose de méditer. Au fond, nous nous demandons si tout le mal ne vient pas d'une de ces intuitions défectueuses du réel dont nous parlions il y a un instant.

Le phénomène économique sur lequel, à la suite d'Adam Smith, toute l'économie officielle, depuis cent cinquante ans, s'est plus ou moins consciemment hypnotisée, c'est celui de la division du travail. Pour expliquer ce phénomène, ainsi que le phénomène immédiatement consécutif de l'échange des richesses, une « non-entité », l'échangiste pur, a été créée, et aussitôt le mécanisme déductif a pu commencer à fonctionner.

Ce qu'il y a de séduisant dans cette méthode, c'est qu'elle semble donner des résultats immédiats : on formule sans trop de difficulté un certain nombre de lois naturelles, et l'on s'en remet à ses successeurs du soin de vérifier si ces lois gouvernent effectivement les actions des hommes. S'il s'agissait de tracer des règles d'art social, cette hâte d'aboutir à des conclusions fermes se comprendrait. Il n'en est pas de même si ce que l'on a en vue, c'est exclusivement le progrès de la science. Mieux vaut, à ce dernier point de vue, un progrès lent et définitif qu'une succession de théories générales insuffisamment vérifiées.

Ou nous nous trompons fort, ou cette attitude d'esprit plus prudente et plus positive caractérisera l'économie politique du XXe siècle, par opposition à celle du XIXe siècle.

MAX LAZARD.

L'AMÉNAGEMENT DU TRAVAIL

L'ORIENTATION PROFESSIONNELLE
L'ADAPTATION DE L'OUVRIER A LA PROFESSION

Pour reconstituer les stocks considérables de biens matériels détruits pendant la guerre, les peuples, épuisés par la lutte, disposent d'une main-d'œuvre numériquement et qualitativement affaiblie.

D'autre part, le monde des salariés sort de l'épreuve avec le sentiment qu'un nouvel ordre de choses doit surgir des ruines de la guerre, apportant plus de justice sociale, plus de bien-être et de loisirs aux travailleurs; les dispositions qui viennent d'être prises dans la plupart des pays industriels en vue de réduire la durée de la journée de travail sont le premier témoignage de la force de ce sentiment.

En face de ces circonstances, la nécessité d'accroître à tout prix la production a naturellement fait naître partout une préoccupation dominante, celle d'améliorer les rendements du travail. Pour cela, on espère en la science. La science, dont l'influence sur la conduite de la guerre a été capitale, doit être aussi le facteur essentiel de la reconstruction économique pendant la paix.

Jusqu'ici, les applications de la science à l'industrie ont presque exclusivement porté sur les éléments mécaniques de la production. Les inventions nouvelles, le perfectionnement des machines, l'utilisation de plus en plus large des forces motrices naturelles ont complètement transformé et continuent de transformer journellement les conditions de l'industrie. Dans cette transformation, de

nouvelles méthodes de travail ont exigé de l'ouvrier la mise en jeu de nouvelles qualités physiques et psychiques d'une variété extrême; mais l'adaptation de l'élément humain à l'élément mécanique s'est faite trop souvent d'une manière empirique. Là réside peut-être une des causes pour lesquelles le fossé creusé entre le capital et le travail tend à s'élargir de plus en plus, entretenant à l'état croissant un malaise industriel. Pourtant, l'application de la méthode scientifique à la détermination des meilleurs moyens d'utiliser l'énergie humaine offre des possibilités et suscite de légitimes espérances.

Bien avant la guerre, les principes de Frédéric Taylor relatifs à l'organisation scientifique du travail avaient déjà donné lieu à de nombreuses discussions, parfois passionnées. Les circonstances actuelles ont ramené au premier plan les idées du célèbre ingénieur américain. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la description du système Taylor. Bornons-nous seulement à rappeler que la base du système comporte l'idée de production maximum dans un temps donné, ou, ce qui revient au même, d'exécution d'un travail donné dans le minimum de temps.

Déterminer rigoureusement par une étude préliminaire le temps minimum dans lequel doit se faire un travail donné; enseigner à l'ouvrier comment il doit s'y prendre pour exécuter le travail dans ce temps minimum sans qu'il en résulte aucun surmenage pour lui; lui attribuer une rémunération adéquate s'il réussit. Telles sont, dans le système Taylor, les idées directrices qui visent à l'utilisation la meilleure possible du facteur humain, à l'augmentation de l'efficacité du travail individuel, seul point sur lequel nous voulions insister ici. La mise en pratique de ces idées demande en premier lieu la détermination de la tâche, puis l'étude des moyens à mettre à la disposition de l'ouvrier pour que celui-ci puisse exécuter cette tâche. Or, dans l'esprit de Taylor, la tâche doit correspondre au travail d'un très bon ouvrier placé dans les meilleures conditions possibles. Comment amener les autres ouvriers à exécuter la même tâche? C'est là le point délicat du système, qui soulève un problème, à la fois social et physiologique, du travail.

Les hommes se différencient les uns des autres par des qualités physiques et psychiques très diverses. Leurs aptitudes naturelles pour un travail donné varient à l'infini. L'instruction et l'entraînement ne peuvent que dans une certaine mesure atténuer ces

différences. L'application du système Taylor suppose une sélection des travailleurs, et son auteur lui-même pose bien, en principe, que le choix pour chaque fonction de l'homme le mieux apte à cette fonction est une base essentielle de l'organisation scientifique du travail; mais l'application qu'il a faite de ce principe est précisément l'une des causes principales de l'hostilité manifestée contre son système par certains milieux ouvriers. On lui reproche, en effet, de ne pas viser à la sélection rationnelle des travailleurs, mais d'éliminer brutalement tous ceux qui ne se montrent pas capables d'exécuter la tâche fixée. Ce reproche ne paraît pas entièrement dénué de fondement. Parlant du travail aux pièces, Taylor dit dans son mémoire sur la direction des ateliers : « Pour que le « système réussisse, il faut que le nombre d'ouvriers occupés à la « même catégorie de travaux soit suffisamment grand pour que les « ouvriers aient fréquemment l'exemple d'hommes congédiés et « remplacés par d'autres pour ne pas avoir atteint des salaires « élevés. » Il précise qu'à la *Bethleem Steel Company* les tâches avaient été rendues, à dessein, si rudes qu'elles ne pouvaient être acceptées que par un homme sur cinq en moyenne : « aussi tous les travailleurs aux pièces étaient devenus finalement des ouvriers de premier ordre, parce que la tâche qu'on leur demandait exigeait qu'ils le fussent ».

Une pareille méthode de sélection se heurterait inévitablement à l'esprit de solidarité par quoi se caractérise plus particulièrement la mentalité des organisations ouvrières. Elle ne pourrait satisfaire non plus ceux qui envisagent, du point de vue social, les problèmes industriels. Puisque les différenciations apparaissent inévitables et comme une condition même du progrès, on doit faire en sorte que ces différenciations s'exercent à l'intérieur de groupes aussi homogènes que possible, en s'efforçant de diriger les travailleurs vers les professions qui conviennent le mieux à leurs aptitudes, en assurant à ces aptitudes le rendement maximum.

Mais cela ne suffirait point à mettre à l'abri de la critique le principe de la tâche fixe qui est à la base du système Taylor. Il faudrait encore les moyens de reconnaître que la quantité de travail demandée à l'ouvrier n'excède pas ses forces, qu'elle ne lui impose aucun surmenage. Sur ce point encore, Taylor affirme que son système garantit l'ouvrier contre le surmenage et l'épuisement; mais on ne trouve pas, dans ses ouvrages, l'exposé des méthodes

objectives effectivement employées dans ce but. M. Hoxie, enquêteur spécial pour la Commission des rapports industriels nommée en 1912 aux États-Unis, qui a visité un grand nombre d'établissements américains pratiquant ce système, a pu écrire dans son rapport : « Rien ne justifie l'affirmation que le *Scientific Management* offre une garantie effective contre le surmenage et l'épuisement. Rien n'apparaît, dans ces nouvelles méthodes, pour prévenir le surmenage là où les conditions techniques le rendent possible et profitable[1]. »

Ainsi, l'intérêt croissant qui s'attache à la question des rendements industriels, en ramenant l'attention sur les méthodes préconisées par Taylor, a posé de nouveaux problèmes parmi lesquels la sélection rationnelle des travailleurs, la détermination de la fatigue professionnelle et du surmenage apparaissent des plus importants au point de vue social.

Ces problèmes sont loin d'être résolus, mais leur examen a déjà donné lieu à des études et à des essais d'application dont nous essaierons de fournir ici un rapide aperçu.

I. — La sélection rationnelle des travailleurs.

1° *Principes généraux d'une sélection rationnelle.*

Pour être en mesure de diriger chaque individu vers la profession qui convient le mieux à ses facultés, il faut naturellement avoir déterminé au préalable :

a. Les caractéristiques fondamentales de chaque profession, les aptitudes spéciales exigées par cette profession ;

b. Les aptitudes de chaque individu.

La première partie, relative à la détermination des caractéristiques de chaque profession, est la plus facile à traiter. En réunissant les informations recueillies auprès des industriels, des spécialistes, contremaîtres, ouvriers, et en faisant appel, au besoin, à l'aide des physiologistes et des psychologues, on peut dresser une monographie assez précise de la profession, contenant en particulier un résumé des principales qualités physiques ou mentales qu'il est nécessaire de posséder pour avoir des chances d'y réussir. Dans certaines entreprises américaines, chaque profession fait

1. R. F. Hoxie, *Scientific management and labor*. New-York et Londres, 1916.

l'objet d'une fiche sur laquelle des symboles indiquent, sous une forme schématique, tous ces caractères [1].

Du point de vue des qualités mentales, qui sont les plus délicates à déterminer, des études particulières à certaines professions ont été entreprises, notamment en Allemagne et aux États-Unis. Pour l'Allemagne, on peut citer les recherches publiées par la *Verein für Social politik*, parmi lesquelles celles de Bernays sur les professions de l'industrie textile, de Hintze sur les typographes. Dans un ouvrage intitulé *Beiträge zur psychologischen Methodologie der wirtschaftlichen Berufseignung*, Piorkowsky, de Berlin, a analysé les professions de typographes, conducteurs de tramways, commis aux écritures. Parmi les professions spécialisées, Piorkowsky distingue celles qui exigent des facultés spéciales d'attention et celles qui exigent un mode spécial de réaction ; à cette dernière catégorie appartiennent par exemple les conducteurs de tramways, de locomotives, d'automobiles, les aviateurs. Pour les professions supérieures, la caractéristique psychique serait l'aptitude à la synthèse. Weigl, de Munich, envisageant certaines qualités mentales : intuition, attention, intelligence générale, imagination, mémoire, etc., a procédé pour chacun de ces caractères à un classement des professions principales en trois groupes, suivant que ce caractère leur est favorable, défavorable ou indifférent. Ainsi la faculté de ne pas laisser dévier l'attention est très importante dans les professions de dactylographes, téléphonistes, conducteurs de tramways, professeurs, acteurs [2], etc.

La deuxième question, relative à la détermination des aptitudes individuelles, présente des difficultés considérables. Chaque individualité est un ensemble extrêmement complexe de facteurs physiques et mentaux. Si les qualités physiques sont relativement faciles à reconnaître par un examen médical approfondi, il n'en est pas de même des qualités psychiques, beaucoup plus délicates à saisir et dont l'importance est pourtant capitale dans les professions de l'industrie moderne.

Les physio-psychologues cherchent, depuis quelque temps, à éclairer ce problème et, si les ressources de leur science ne permettent pas, du moins jusqu'ici, de fournir une mesure précise et

1. Dr Otto Lipmann, Psychologische Berufsberatung (*Social Praxis*, 30 août 1917).
2. Voir en particulier *Industrial Management*, avril 1919 : Selecting and training interviewers, par Roy Willmath Kelly.

complète de l'habileté mentale, elles contribuent déjà d'une manière très utile à la formation d'un jugement d'ensemble sur l'individu à examiner.

On sait que, pour la détermination des aptitudes mentales, les psychologues préconisent la méthode des tests ou épreuves. La valeur d'une pareille méthode dépend naturellement du choix des tests ; ceux qui sont suggérés par les psychologues ont besoin d'être éprouvés à la lumière de l'expérience. Pour cela, le meilleur moyen est de les appliquer à un grand nombre de personnes exerçant déjà une profession, de comparer les indications fournies par les tests aux résultats réels obtenus par ces personnes dans l'exercice de la profession, à rechercher parmi les indications des tests celles qui s'accordent le mieux avec les résultats de l'expérience.

Comme exemple des recherches de cet ordre, citons celles qui ont été exposées dans les *Annales de l'Académie américaine des sciences politiques et sociales* [1], par M. G. Montrose Wripple, professeur à l'Université de l'Illinois, et qui concernent 200 élèves appartenant à une école de cette université.

On appliqua à ces élèves une série de tests dont chacun d'eux était choisi en vue de la détermination d'une aptitude particulière, et l'on compara les indications fournies par ces tests aux notes des professeurs. Pour l'un de ces tests, connu sous le nom d'épreuves des analogies, on utilisait vingt petits cartons sur chacun desquels étaient imprimés trois mots dont les deux premiers présentaient entre eux une certaine relation : l'étudiant devait, au moment où on lui présentait le carton, indiquer le plus rapidement possible un quatrième mot présentant avec le troisième une relation analogue. Le temps exigé pour la réponse était noté au moyen d'un chronomètre, et l'on faisait, pour chaque élève, la moyenne des vingt déterminations. Le classement d'après la valeur de cette moyenne présentait une corrélation évidente avec le classement d'après l'intelligence générale que faisait connaître le directeur de l'école ; mais la corrélation était encore plus étroite lorsqu'on comparait le classement d'après le test avec le classement d'après les notes d'algèbre, de sorte que l'épreuve des analogies serait particulièrement capable de déceler rapidement les aptitudes naturelles pour l'algèbre.

Voici encore un autre exemple, emprunté à l'*Industrial Mana-*

1. Mai 1916.

gement [1], et qui se rapporte au contrôle de tests mentaux utilisés pour la détermination des aptitudes à l'emploi de dactylographe. Ces tests étaient répartis en quatre catégories d'épreuves :

1° *Épreuve de substitution de signes :* une feuille portait dix rangées de figures (cercles, étoiles, croix, carrés, triangles) placées dans un ordre quelconque. Une clef, en haut de la feuille, faisait correspondre un chiffre à chaque figure. Le sujet devait parcourir les rangées de gauche à droite en énonçant le plus vite possible les numéros correspondant aux figures rencontrées.

2° *Épreuve des compléments :* vingt verbes différents étaient écrits sur une feuille ; l'épreuve consistait à indiquer le plus vite possible le complément approprié à chacun de ces verbes.

3° *Épreuve des couleurs :* analogue à la première, avec cette différence que les figures étaient remplacées par des rectangles coloriés et qu'il fallait parcourir les rangées en nommant les couleurs au lieu des numéros.

4° *Épreuve des contraires :* vingt mots différents étaient écrits sur une feuille ; l'épreuve consistait à indiquer le plus rapidement possible les mots de sens contraire.

On éprouva la valeur de ces tests sur 38 dactylographes employées dans l'établissement depuis plus de six mois à copier des ordres de commandes et dont l'habileté réelle pouvait être appréciée par le nombre des copies exécutées. Les résultats furent concluants : celles dont le degré d'aptitude évalué par les tests était le plus élevé faisaient le plus grand nombre de copies : 540 à 730 par jour, tandis que celles dont le degré d'aptitude apparaissait le plus faible ne faisaient guère plus de 400 copies.

Il n'est pas possible d'entrer ici dans le détail des épreuves, d'ailleurs extrêmement variées, qui sont utilisées depuis quelques années aux Etats-Unis pour la sélection des travailleurs. Le système des tests mentaux s'est montré particulièrement efficace pour faciliter le choix de certaines professions spéciales : conducteurs de locomotives ou tramways, aiguilleurs de chemin de fer, marins, aviateurs, sténographes, dactylographes, téléphonistes, vendeurs dans un magasin, etc...

Mais le problème de la détermination des aptitudes individuelles, qui domine celui de la sélection rationnelle des travailleurs, exigera.

1. Numéro d'août 1919 : MARGARET P. JACQUES, *Mental tests for typists and stenographers.*

pour être complètement résolu, la coordination de toutes les données scientifiques relatives au fonctionnement complexe de l'être humain. La médecine, la physiologie, la neurologie, la psychiatrie, la psychologie expérimentale devront collaborer à cette œuvre.

Pratiquement, il y a lieu de distinguer dès maintenant les circonstances diverses dans lesquelles se pose la question. Tout d'abord, si l'on admet le principe de la sélection rationnelle des travailleurs, il faut appliquer cette sélection le plus tôt possible, c'est-à-dire dès la sortie de l'école. Dans ce cas, la détermination des aptitudes est facilitée par l'observation méthodique et continue de l'élève durant ses dernières années de classe. Lorsqu'il s'agit, au contraire, d'opérer la sélection des travailleurs adultes qui se présentent au bureau d'embauchage d'une entreprise, on a besoin d'une méthode capable de fournir rapidement des indices utiles, ces indices pouvant, dans ce cas, être complétés par des informations recueillies sur le passé du postulant. D'autre part, tandis que, dans le second cas, il s'agit surtout de chercher une personne susceptible de remplir un emploi vacant, la question qui se pose dans le premier cas est de choisir une profession convenant à une personne déterminée, ce qui présente naturellement plus de difficultés.

2°. *Orientation professionnelle des adolescents.*

En principe, la sélection des travailleurs devrait commencer dès l'école, avant l'apprentissage proprement dit. Mais dans une organisation où l'enfant passe sans transition de l'école primaire à l'atelier, ou même à l'école professionnelle spécialisée, il est assez difficile de se rendre compte de ses aptitudes pour tel ou tel métier, car les aptitudes naturelles ont besoin d'être éveillées ; c'est pourquoi l'on a préconisé souvent l'institution d'écoles intermédiaires, appelées aussi écoles de préapprentissage, dont le rôle essentiel est de favoriser l'éveil des aptitudes en préparant l'enfant à l'apprentissage par une éducation manuelle générale.

En Belgique, les écoles primaires supérieures, dites du quatrième degré, jouent ce rôle ; elles ont pour but de donner aux enfants qui sortent de l'école primaire un complément d'études générales et de les initier aux procédés généraux de travail exigés par les divers métiers. Après cette préparation, l'enfant peut entrer dans une école professionnelle pour y faire l'apprentissage du métier qu'il a choisi.

A Genève, les enfants sortant de l'école primaire et qui ne con-

tinuent pas leurs études dans une école spéciale sont tenus de fréquenter pendant deux ans l'école complémentaire professionnelle, qui tend à leur donner un ensemble de notions générales permettant à chacun d'eux d'acquérir la conscience de ses aptitudes et de procéder au choix raisonné d'une profession. Le programme de cette école comporte en particulier l'étude du dessin industriel, le travail du fer et du bois.

A Paris, l'école de préapprentissage des Epinettes, dont la création est due à l'initiative privée, fonctionne depuis 12 ans. Au travail du fer et du bois, on a ajouté dans cette école la ferblanterie, parce que cette fabrication est considérée comme une fabrication élémentaire très propre à développer l'habileté manuelle générale, en donnant à l'élève l'habitude de se servir d'un grand nombre d'outils, en l'initiant aux pratiques de l'ajustage.

La loi du 25 juillet 1919, qui a réorganisé en France l'enseignement technique et commercial, rend obligatoire, dans certaines conditions, la fréquentation de cours professionnels. On peut regretter de ne pas voir figurer dans cette loi des mesures propres à assurer la transition entre la sortie de l'école primaire et l'entrée à l'atelier. Cependant, dans un rapport présenté à la Chambre des députés le 26 décembre 1912 [1], la Commission du Commerce et de l'Industrie signalait déjà l'utilité d'organiser des cours de préapprentissage pour les enfants de douze ans et au-dessus, et de donner aux familles des conseils et des directions pour l'orientation professionnelle. Cette Commission indiquait que la propagande au sein des familles devrait être faite :

1° Par des causeries aux élèves qui vont quitter l'école où des industriels et des commerçants qualifiés viendront faire connaître aux enfants les aptitudes physiques et intellectuelles requises, les renseignements permettant de prévoir les conditions d'existence et les chances d'amélioration que présente la profession ;

2° Par des monographies professionnelles qui éclaireront les familles.

Dans les autres grands pays industriels, un mouvement vers l'orientation professionnelle des enfants s'est dessiné depuis quelques années, qui, s'il n'a point encore abouti à une organisation

1. Chambre des députés, session 1912. *Documents parlementaires, Annexe n° 2435.* — Sur l'organisation du préapprentissage, voir MAURICE BELLOM, *le Préapprentissage*, étude suivie d'une proposition de loi. (Publications du journal *le Génie civil*, Paris, 1917).

d'ensemble parfaite, mérite cependant d'être signalé. C'est aux Etats-Unis que l'idée s'est primitivement développée, à la suite de la création, en 1907, du *Vocation Bureau* de Boston, par M. Franck Parsons. Dans le rapport du Commissaire du travail pour l'année 1910, on trouve une définition du terme *vocational guidance*, système destiné non exclusivement à procurer des emplois aux enfants, mais surtout à les amener à réfléchir, ainsi que leurs parents, sur les questions d'avenir, à étudier leurs goûts, leurs capacités, à leur permettre de choisir, après réflexion, la carrière la mieux adaptée à leurs aptitudes et à leur favoriser l'apprentissage de cette carrière [1].

Des comités de *vocational guidance* se sont constitués, à Boston d'abord, puis à New-York, Chicago, Buffalo, Atlanta, Philadelphie, etc. A Boston, par exemple, un conseiller spécial, ou *Vocational Counsellor*, a été affecté à chaque école; c'est souvent un professeur même de l'école, qui a été préparé à sa mission par des cours institués à l'Université Harvard avec la collaboration du *Vocation Bureau*. Des cours analogues existent à New-York et aux universités de Columbia et de Missouri.

Généralement une fiche individuelle est dressée pour chaque élève, sur laquelle on note les caractéristiques des aptitudes mentales de l'élève, ses progrès, sa situation de famille, etc.

Voici, à titre d'exemple, sous quelle forme les notes relatives aux aptitudes mentales sont relevées par le *Vocational Guidance Committee* d'Atlanta [2]. On distingue huit groupes d'aptitudes :

1° Mentales scientifiques (aptitudes à analyser un problème de mathématiques, de physique) ;

2° Mentales littéraires (aptitudes à écrire et à parler en langage clair, aptitudes pour les langues étrangères) ;

3° Aptitudes pour le calcul rapide ;

4° Aptitudes manuelles ;

5° Aptitudes pour la direction et l'organisation (don de commandement, aptitudes à prendre rapidement la direction de groupes associés dans un but quelconque, à l'école ou à l'église) ;

6° Aptitudes commerciales et financières ;

1. *25th. Annual Report of the Commissionner of labor*, 1910. *Industrial education.*

2. D'après un rapport présenté au IVe Congrès de l'Association américaine des offices publics de placement à Buffalo, en 1911, par M. G. Halsey, conseiller au *Vocational Bureau* d'Atlanta.

7° Aptitudes sociales.

8° Aptitudes religieuses (penchant pour les œuvres religieuses ou philanthropiques).

D'après les notes fournies par les professeurs, on établit une note moyenne pour chaque groupe. En outre, l'élève est invité à remplir un questionnaire détaillé de *self analyse*, sur lequel il mentionne en particulier ses tendances, ses goûts personnels, ses habitudes de vie, etc.

C'est en s'entourant de tous ces renseignements que le *Vocational Counsellor*, qui, lui, est au courant des facultés exigées par les diverses professions, peut utilement guider l'élève. Il s'agit évidemment, de simples conseils et non de sentence obligatoire. D'ailleurs, le rôle du conseiller ne se borne pas là ; celui-ci continue à se tenir en relations avec les enfants lorsqu'ils sont placés, de manière à les encourager, à prévenir leurs défaillances, à leur inspirer de l'enthousiasme et de l'ambition, à leur faciliter au besoin le changement d'emploi.

On voit que la réussite d'un pareil système est grandement facilitée lorsqu'il existe une coopération intime entre les autorités scolaires, les représentants des industriels ou commerçants, les bureaux publics de placement. Aux Etats-Unis, d'autres organismes aident puissamment à l'organisation de l'orientation professionnelle. Ce sont les associations d'*employment managers* qui réunissent les directeurs du personnel de nombreuses entreprises pour la discussion des problèmes relatifs à l'utilisation de la main-d'œuvre. Les premières associations de cette nature ont été fondées il y a sept ou huit ans ; actuellement, il en existe dans la plupart des grands centres : Boston, Chicago, Cleveland, Detroit, New-York, Philadelphie, Pittsburg, Rochester. Pour faciliter l'échange de communications, ces associations ont constitué un comité national qui organise périodiquement des congrès où sont discutées les principales questions.

En Angleterre, la loi de 1909 sur les bureaux de placement et celle de 1910 ayant pour titre : *The Education (choice of employment) act*, ont permis d'organiser des comités officiels spécialement chargés du placement des jeunes gens : *Special advisory Committees* constitués sous le régime de la loi de 1909, et *Juvenile employment Committees* sous le régime de la loi de 1910. Les premiers sont subventionnés par le *Board of Trade* ; les

seconds sont nommés directement par l'autorité scolaire locale et subventionnés par le *Board of Education* auquel les statuts sont soumis pour approbation.

Ces comités tiennent un registre des emplois vacants et veillent à la constitution, pour chaque enfant appelé à quitter prochainement l'école, d'un dossier concernant ses aptitudes physiques et intellectuelles, son caractère. A l'aide de ces informations, ils peuvent guider les parents dans le choix d'une profession pour leurs enfants. A Londres et dans quelques autres grandes villes, ces conseils sont fournis par des sous-comités connus sous le nom de « rotas » et pour la composition desquels les divers membres du comité sont appelés à tour de rôle.

D'après un rapport publié en 1917 par une commission spéciale nommée par le *Board of Education*, il existait à cette époque une centaine de comités locaux. Cette commission recommandait la création immédiate de Comités nouveaux dans tous les centres où il n'en existait pas encore, faisant observer que ces organismes seraient particulièrement utiles au moment du rétablissement de la paix, pour guider les nombreux enfants embauchés pendant la guerre dans des emplois provisoires ou ne convenant pas à leurs aptitudes[1].

L'Allemagne, qui possédait avant la guerre un système très complet d'enseignement post-scolaire et technique, avait cependant négligé l'organisation de l'orientation professionnelle. Pour la majeure partie des enfants, c'était la situation des parents qui déterminait le plus souvent, tout au moins la catégorie de leur profession future, et certaines branches, comme la mécanique étaient littéralement encombrées. Toutefois, des initiatives locales avaient tenté de combler cette lacune. Dans quelques villes, les directeurs des bureaux municipaux de statistique avaient institué des heures de consultation pour les familles. Des conférences avaient été organisées dans certaines écoles pour guider les enfants appelés à quitter prochainement l'école, conférences auxquelles étaient invités les parents.

D'autre part, de nombreux tracts avaient été distribués notamment à Dresde et à Leipzig, petits fascicules dont chacun présentait la monographie d'une profession déterminée : technique du métier

1. *Departmental Committee on juvenile education in relation to employment after the war. Interim Report*, Londres, 1917.

acultés physiques ou mentales exigées, conditions d'apprentis-age, salaires et chances d'avenir. Des cours avaient même été rganisés à Munich en vue d'enseigner les principes directeurs de orientation professionnelle aux personnes chargées de conseiller la eunesse. Mais tous ces efforts étaient insuffisants et trop dispersés.

En 1918, le chancelier demanda à l'Union des Bureaux de place-ient de lui faire connaître son avis au sujet des mesures d'ensemble u'il conviendrait de prendre pour assurer l'orientation profes-onnelle et le placement des jeunes gens.

L'Union rédigea un rapport dans lequel elle disait en substance ue les expériences faites jusqu'ici avaient démontré l'impossibi-té d'assurer le succès sans la collaboration des corporations et de us les milieux intéressés, conseils municipaux, services publics placement, associations pour la protection de l'enfance, auto-tés scolaires, médecins, etc. Elle conseillait d'imposer aux com-unes l'obligation de créer un service spécial qui pourrait être nexé au bureau public de placement, mais qui devrait être assuré la collaboration d'experts. Les conseils devraient être donnés ux enfants avant leur sortie de l'école primaire [1].

Une ordonnance du 9 décembre 1918 a spécifié que les autorités gionales (*Landeszentralbehörden*) peuvent obliger les communes, Unions de communes, à créer des bureaux publics de placement ministrés par des représentants des employeurs et des salariés, nsi que des organismes chargés de l'orientation professionnelle s enfants. Les autorités régionales sont autorisées à intervenir ns l'établissement des statuts de ces organismes.

Par application de cette ordonnance, un arrêté du 18 mars 1919 ur la Prusse[2] a prévu en principe la création d'un service par le et par cercle rural (*Landkreis*) et a donné les directions géné-es à suivre pour l'organisation de ces services ; il est spécifié amment que tout service de quelque importance doit s'adjoindre médecin et une personne au courant des recherches de psycho-ie expérimentale. Le même arrêté prévoit également, pour chaque vince, la création d'un service provincial plus spécialement rgé de guider les services locaux et de s'occuper de l'orientation s les professions intellectuelles, avec la collaboration des col-es.

Der Arbeitsnachweiss in Deutschland.
Reichsarbeitsblatt, 30 avril 1919.

Les ressources financières seront fournies par des contributions des communes et des provinces auxquelles pourront s'ajouter des subventions de l'État. L'application de cet arrêté paraît présenter deux difficultés principales : la première a trait aux moyens financiers, la seconde au manque de bases solides sur lesquelles on puisse édifier une organisation pratique, les études sur ce sujet étant jusqu'ici surtout théoriques. On a envisagé l'organisation des services locaux par des comités mobiles d'experts[1].

3° *Sélection des adultes au moment de l'embauchage.*

La sélection des travailleurs au moment de l'embauchage implique l'installation, dans chaque établissement important, d'un service spécial doté de moyens appropriés et opérant d'après des règles scientifiquement établies.

Parmi les projets d'établissement d'un semblable service, citons celui qui est exposé par M. Jules Amar dans son ouvrage sur l'organisation physiologique du travail. D'après ce projet, tout le personnel de l'établissement doit subir un examen comprenant :

1° Aptitudes physiques : résistance à la fatigue et effets que celle-ci produit sur la respiration, la circulation du sang, le fonctionnement des centres nerveux ; coefficients thoraciques et morphologiques ;

2° Aptitudes psycho-physiologiques : équation personnelle et état des sens établis par la mesure des temps de réaction aux impressions visuelles, auditives et tactiles, de l'acuité de la vue et de l'ouïe. Degré d'attention ;

3° Aptitudes professionnelles proprement dites : instruction technique, vocation, qualités manœuvrières ;

4° Instruction générale, caractère, antécédents.

Tous les renseignements devraient être portés sur une fiche d'aptitudes destinée à renseigner immédiatement le service d'embauchage sur la spécialité dans laquelle le postulant est susceptible de fournir le meilleur rendement. Pour cela, il est évidemment indispensable que le chef du service d'embauchage ait une connaissance approfondie de tous les travaux exécutés dans l'usine ou

1. *Berufsberatung. Beilage zur Zeitschrift der Arbeitsnachweiss in Deutschland*, 20 avril 1919.

qu'il soit renseigné sur les qualités physiques ou mentales exigées par ces travaux.

M. Amar a imaginé différents appareils pour effectuer les mesures nécessaires, et il a exposé comment devaient être interprétées ces mesures.

D'autres auteurs ont insisté sur la nécessité d'un examen approfondi du point de vue neurologique et psychiatrique. Il n'apparaît point que l'état actuel des connaissances permette d'établir des règles générales très précises. Néanmoins, au point de vue pratique, un grand pas a été fait aux Etats-Unis par la création, dans un certain nombre d'entreprises industrielles, d'un service spécial, dit *Employment Department*, chargé de l'embauchage et aussi de toutes les autres questions intéressant le personnel : entraînement, avancement, salaires, discipline générale, renvois, etc.

L'expérience a démontré l'efficacité de ce service en faisant apparaître l'augmentation générale du rendement et l'accroissement de la stabilité du personnel ; mais cette efficacité dépend beaucoup des qualités personnelles du directeur, qui doit avoir une connaissance approfondie du travail, beaucoup de tact, et une grande expérience des hommes. A titre d'exemple, voici comment fonctionne l'*Employment Bureau* dans la grande manufacture de soieries *Cheney Brothers*, située à South-Manchester (Connecticut), et qui occupe plus de 5000 personnes[1].

Tous les mouvements de personnel dépendent de l'*Employment Bureau*. Si un contremaître à besoin d'ouvriers, il adresse à ce bureau une fiche de demande, mais il lui est formellement interdit de procéder lui-même à l'embauchage.

Tout postulant est d'abord interrogé ; on lui demande son âge, sa nationalité, sa situation de famille, son degré d'instruction générale, les emplois qu'il a déjà occupés ainsi que les salaires gagnés dans ces emplois, etc. Les réponses sont notées sur une fiche individuelle. On procède alors à un examen médical approfondi, puis le postulant est soumis à une série d'épreuves ayant pour but de fournir les indices de ses qualités psychiques : intelligence générale, vivacité, précision, attention, imagination, aptitudes mathématiques et mécaniques, esprit d'invention. On l'envoie

1. D'après un rapport de M. H.-L. Gardner au IIIe Congrès des *Employment Managers* tenu à Philadelphie en 1917, et d'après un article de M. J.-P. Lamb, dans l'*Industrial Management* de juillet 1919.

ensuite au contremaître qui l'interroge et consigne sur la fiche son appréciation personnelle. Enfin, on joint à toutes ces données les renseignements que l'on a pu obtenir sur le caractère du postulant, sur ses qualités de travail et de discipline, en s'adressant à l'entreprise d'où il sort.

L'*Employment Bureau* possède alors tous les éléments nécessaires pour pouvoir décider en connaissance de cause.

Quand l'ouvrier a été embauché, le bureau continue à le suivre pour l'encourager au besoin, lui montrer qu'on s'intéresse à lui et que ses efforts sont récompensés ; on s'efforce en un mot de faire de l'ouvrier une partie intégrante de l'entreprise. Un exposé détaillé des épreuves psychiques auxquelles sont soumis les postulants à *Cheney Brothers* a été publié dans l'*Industrial Management* de juillet 1919. On n'entrera pas ici dans l'examen de ces épreuves. L'*Employment Bureau* s'efforce constamment de les améliorer en se basant sur les résultats de l'expérience, en étudiant la corrélation qui existe entre les capacités reconnues des ouvriers embauchés et les indices fournis par les tests appliqués au moment de l'embauchage. Remarquons, d'ailleurs, que ces indices ne sont jamais considérés comme un critérium exclusif, mais comme une simple contribution à la formation d'un jugement d'ensemble sur l'homme qui se présente pour demander un emploi. D'après les chefs de services, cette contribution est surtout utile lorsqu'il s'agit de pourvoir au placement dans des professions qualifiées qui exigent des facultés spéciales.

Pour permettre au bureau du personnel de suivre le travail des ouvriers qui ont été embauchés, il existe, dans un certain nombre d'établissements américains, un système de cartes individuelles, *Employment cards*, sur lesquelles on note les gains, la production, les absences ou retards, tous les indices de l'application et du succès de l'ouvrier dans la fonction qui lui a été confiée. Ces annotations sont portées sous une forme abrégée et conventionnelle qui facilite l'examen des cartes et leur dépouillement au besoin. Ces cartes constituent pour le bureau un guide précieux dans l'accomplissement de son rôle essentiel, qui est l'utilisation la meilleure possible du personnel. Par exemple, un ouvrier dont le rendement décroît d'une manière continue demande une attention spéciale ; il faut s'en occuper et chercher les causes de cette décroissance ; souvent un changement de fonction s'impose. D'autre part,

les renseignements portés sur les cartes de travail servent de bases pour les études générales relatives aux salaires et à la durée du travail.

L'institution de l'*Employment manager* a été suscitée principalement par la préoccupation d'améliorer la stabilité du personnel. L'un des phénomènes les plus apparents par quoi se manifestent les défectuosités des méthodes de recrutement et d'utilisation de la main-d'œuvre est, en effet, le manque général de stabilité des travailleurs dans leurs emplois, ce qui se traduit, pour chaque entreprise, par la nécessité d'embauchages en nombre excessif par rapport à l'effectif moyen. Un flot continu de travailleurs roule d'usine en usine, entraînant un gaspillage de forces considérable.

Des statistiques ont été établies qui ont montré que la centralisation dans un service unique et bien dirigé de toutes les questions relatives au personnel avait amélioré, souvent dans des proportions considérables, la stabilité de la main-d'œuvre.

II. — Les recherches sur la fatigue professionnelle.

1° *Méthodes générales d'investigation.*

Tout travail humain n'est accompli qu'au prix d'une transformation des tissus musculaires et d'une certaine désagrégation de la matière nerveuse. Ces modifications tendent à disparaître automatiquement pendant le repos qui succède au travail. Mais, si l'effort accompli dépasse certaines limites, si les repos sont insuffisants, la remise en état des organes ne peut s'effectuer : une déformation permanente s'établit ; le surmenage apparaît, entraînant une détérioration de la machine humaine et l'affaiblissement progressif de son rendement.

Le point essentiel est donc de pouvoir caractériser par des signes objectifs certains la limite de l'activité à partir de laquelle il n'y a plus équilibre entre le processus de réparation et celui de destruction, le moment où le phénomène de la fatigue de physiologique devient pathologique. Le problème qui reste à résoudre est alors de déterminer les mesures à prendre pour assurer le maximum de production en évitant le surmenage.

Pour un travail donné, la limite de l'activité à partir de laquelle le surmenage apparaît doit naturellement varier d'un individu à l'autre suivant la constitution des individus. D'autre part, les formes

très diverses que revêt l'activité industrielle donnent naissance à des états de fatigue qui ne peuvent être appréciés à l'aide d'une méthode uniforme, les indices caractéristiques variant avec le genre de travail.

Puisque la notion de fatigue implique généralement l'idée d'un affaiblissement de la capacité de travail, une méthode générale pour rechercher les manifestations de la fatigue professionnelle apparaît dans l'observation du mouvement de la production individuelle.

Cependant, outre qu'il peut y avoir diminution de la production sans qu'il y ait surmenage, les études des physiologistes ont montré que le surmenage peut apparaître bien avant qu'on ait enregistré une diminution de la productivité du travail. A cause de la capacité du sytème nerveux, la productivité serait maintenue pendant un temps assez long, en état de fatigue, par une consommation excessive d'énergie nerveuse, ce qui pourrait être décelé par certains symptômes physiologiques. Parmi les nombreuses études auxquelles a donné lieu le problème de la fatigue, on peut donc distinguer :

1° Celles qui recherchent les manifestations de la fatigue dans les indices physiologiques tels que :

Pouvoir de travail du muscle, enregistré par des appareils spéciaux ;

Effets sur le système nerveux appréciés par les temps de réaction qui suivent l'excitation des sens, par l'acuité de la vue et de l'ouïe, par les troubles de l'attention, de la mémoire ;

Effets sur le système circulatoire (pression du sang, mouvements du cœur et du pouls) ;

Effets sur le système respiratoire (fréquence et amplitude des respirations, quotient respiratoire ou rapport de la quantité d'acide carbonique éliminée à la quantité d'oxygène consommée.

2° Les études qui recherchent les manifestations de la fatigue dans la productivité effective du travail.

Pour que les recherches soient instructives, il faut qu'elles établissent les relations qui existent entre les indices de la fatigue et les divers facteurs susceptibles d'avoir une influence sur l'organisme.

La durée et l'intensité du travail, ainsi que la durée et l'alternance des périodes de repos apparaissent naturellement comme

devant être les facteurs dominants. Mais d'autres facteurs interviennent aussi dont il faut tenir compte si l'on ne veut pas que l'étude soit troublée dans ses résultats ; par exemple, la nature du travail, les conditions personnelles du travailleur et ses habitudes d'existence (nourriture, alcool, habitation), les conditions de l'atelier (éclairage, aération, poussières, bruits).

En étudiant dans les laboratoires le phénomène de la fatigue, les physiologistes se sont efforcés de dégager certaines lois d'une portée générale susceptibles de guider les observations faites dans l'industrie et de faciliter l'interprétation des données fournies par les observations.

En France, l'école énergétique représentée par M. A. Chauveau et ses élèves s'est attachée à l'étude de la contraction musculaire à tous ses degrés de force, vitesse, rythme, en mesurant, dans chaque circonstance, l'énergie dépensée par la quantité d'oxygène que la respiration cède à l'organisme. De nombreuses expériences ont permis d'établir que la dépense d'énergie est proportionnelle à l'effort de contraction du muscle, à sa durée, au degré de raccourcissement ; que pour produire un travail déterminé la dépense d'énergie diminue à mesure que la vitesse des contractions augmente, mais augmente en même temps que la fréquence des contractions. La conclusion est qu'il existe un effort et une vitesse optima pour réaliser le maximum de travail avec le minimum de fatigue. M. Jules Amar a étudié comment varie la dépense d'énergie lors de la mise en train et après l'arrêt du travail : pendant le repos qui succède au travail, la dépense d'énergie ne revient que progressivement à sa valeur primitive ; elle y tend d'autant plus vite qu'elle s'était élevée davantage. M. Amar en conclut que le travail rapide, qui déjà présente l'avantage d'être économique, est également le moins persistant dans ses effets ultérieurs.

En Italie, l'école de Turin, dont les principaux représentants sont Mosso, Maggiora, Trèves, a étudié la fatigue en enregistrant graphiquement le travail accompli dans la contraction d'un muscle ou groupe de muscles, à l'aide d'appareils spéciaux ou ergographes. Ces physiologistes ont notamment mis en évidence l'influence des périodes de repos sur le pouvoir de contraction musculaire : ainsi, lorsque des doigts ont été fatigués par une série de contractions à l'ergographe, un repos de deux heures est nécessaire pour assurer la récupération complète du pouvoir de contraction des muscles :

mais, si le travail est réduit de moitié, la période de repos nécessaire est réduite de plus de moitié ; par exemple, si 30 contractions épuisent le muscle du doigt au point qu'il exige deux heures de repos, 15 contractions n'exigent pas une heure, mais seulement une demi-heure pour la récupération. Le professeur Trèves a étudié plus particulièrement la question de la fatigue nerveuse dans le travail musculaire. Il a montré que, par l'effet de l'entraînement, l'homme peut résister à un régime intense de travail extérieur, par une perte excessive d'énergie nerveuse, et qu'il n'y a pas de véritable entraînement pour la fonction motrice nerveuse, comme cela existe pour la force musculaire, de sorte qu'il peut y avoir surmenage sans que la marche de production de travail extérieur n'en laisse rien paraître[1]. D'autre part, le rythme aurait une influence très importante dans la production de la fatigue nerveuse ; c'est là un point qui mérite une attention spéciale parce que la tendance générale de l'industrie moderne est de réduire la durée du travail journalier, mais en augmentant parfois son intensité. Nous n'insisterons pas plus longuement sur ces travaux de laboratoire. Les résultats obtenus éclairent certains phénomènes généraux de la fatigue, mais on ne saurait, sans risquer de graves erreurs, les étendre au cas du travail industriel, parce que les conditions dans lesquelles s'opère ce travail diffèrent généralement beaucoup de celles réalisées au laboratoire. Les seules conclusions susceptibles d'applications pratiques immédiates ne peuvent résulter que d'observations faites à l'atelier même.

2° *Recherches des manifestations de la fatigue industrielle dans les symptômes physiologiques.*

Dans le *Bulletin de l'Inspection du travail* de 1910[2], M. Lahy a rendu compte d'observations faites sur les linotypistes, profession dans laquelle n'entrent en jeu que de faibles efforts musculaires, mais qui exige, par contre, une grande attention, une acuité visuelle développée et des mouvements rapides bien coordonnés.

M. Lahy a mesuré, jour par jour, avant et après chaque période de travail, la pression du sang et la fréquence du pouls, les variations de l'acuité visuelle, les temps de réaction de l'ouïe (durée

1. Dr Zaccaria Trèves. *Rapport au Congrès international d'hygiène et de démographie en 1903.*

2. J.-M. Lahy. *Recherches sur les conditions du travail des ouvriers typographes composant à la machine dite linotype.*

qui s'écoule entre l'émission d'un bruit et sa perception, les troubles de l'attention et de la mémoire, la sensation musculaire. Les observations se sont étendues sur des période de dix à quinze jours et ont été répétées sur des ouvriers appartenant à deux ateliers différents, mais sur trois compositeurs à la machine seulement de chaque atelier. Des mesures ont été prises également sur quelques autres personnes n'effectuant pas ce genre de travail, en vue d'une comparaison.

Parmi les indices physiologiques examinés, seuls la pression du sang et la fréquence du pouls ainsi que les temps de réaction ont paru susceptibles de caractériser l'état de fatigue des ouvriers linotypistes. Les autres indices n'ont pas donné de résultats. A noter que l'acuité visuelle était généralement plus développée à la fin de la journée de travail qu'au commencement, malgré que les linotypistes se plaignent souvent de fatigue des yeux.

L'auteur conclut que le fait le plus caractéristique ressortant de ces expériences est que, sous l'influence du travail à la linotype, certaines fonctions physiologiques, celles que l'on pourrait appeler automatiques, sont modifiées, tandis que les fonctions supérieures ne le sont pas. Il ajoute que ces constatations échappent dans le travail de composition à la main, comme dans le travail varié d'un expérimentateur.

En 1915, M. Stanley Kent, professeur à l'Université de Bristol, entreprit en Angleterre, pour le compte du *Home Office*, des recherches sur les méthodes physiologiques propres à déceler la fatigue industrielle et à en mesurer les degrés. Le professeur Kent a rendu compte de ses recherches dans deux rapports publiés en 1915 et 1916[1].

Les principaux indices physiologiques mesurés étaient l'acuité de la vue, l'acuité de l'ouïe, la pression du sang et un temps de réaction déterminé par l'expérience suivante : à un signal donné, une couleur apparaissait sur un écran ; le sujet devait alors appuyer sur un bouton électrique correspondant à la couleur apparue : on mesurait le temps écoulé entre l'apparition de la couleur et le moment où le sujet appuyait sur le bouton.

Dans le deuxième rapport, publié en 1916, le professeur Kent a exposé les résultats d'expériences poursuivies pendant des périodes

1. *Interim Report on an investigation of industrial fatigue by physiological Methods*, Londres, 1915 ; *Second interim Report*, Londres, 1916.

de plusieurs semaines, dans sept usines du Royaume-Uni et plus particulièrement dans deux établissements dont l'un fabriquait des objets de pansement et l'autre du matériel de guerre. La durée journalière du travail était généralement de 10 heures et demie, mais une grande partie du personnel faisait des heures supplémentaires de 6 à 8 heures du soir.

L'auteur examine notamment l'influence des heures supplémentaires sur le développement de la fatigue. Les jours où il avait été fait des heures supplémentaires étaient caractérisés par une forte augmentation du temps de réaction et par un affaiblissement notable de l'acuité visuelle.

Quelques expériences analogues ont été faites également en France au cours de la guerre, parmi lesquelles on doit mentionner celles de MM. Frois et Caubet sur des ouvrières occupées au bottelage des poudres à la poudrerie du Ripault[1].

Grâce à une organisation inspirée du système Taylor et dans laquelle les périodes de travail étaient coupées par de courts repos intercalaires, le rendement des ouvrières avait été triplé. Cette circonstance donnait un intérêt spécial à l'étude de la fatigue dans ce genre de travail, caractérisé d'autre part par une grande rapidité des mouvements. Les expérimentateurs mesurèrent, sur un certain nombre d'ouvrières, la puissance musculaire avant et après le travail, l'acuité de l'ouïe, le temps de réaction consécutif à une excitation de l'ouïe, la fréquence des respirations, la fréquence du pouls et la pression du sang.

La diminution de l'acuité auditive était toujours très marquée ; l'augmentation du temps de réaction était réelle, mais de peu d'importance ; la fréquence des respirations n'était pas modifiée d'une manière sensible par le travail.

L'examen des effets du travail sur le système circulatoire fournit des résultats particulièrement intéressants.

MM. Frois et Caubet enregistrèrent la pression maxima et la fréquence du pouls aux différentes heures de la journée de travail et quelque temps après l'arrêt du travail. Pendant le travail, la pression artérielle augmentait toujours, ainsi que la fréquence du pouls. A l'arrêt du travail, la pression artérielle baissait d'abord

1. *Notes et documents de l'Institut Lannelongue d'hygiène sociale.* — MARCEL FROIS et B. CAUBET, *Le Rendement de la main-d'œuvre et la fatigue professionnelle*, Paris, Alcan, 1919.

brusquement, puis lentement ; la fréquence du pouls fléchissait rapidement, descendant au-dessous de la normale pour revenir ensuite progressivement à son état initial. Ces mouvements montrent d'abord l'importance capitale que présente, dans une expérience, le temps qui s'écoule entre le moment où l'ouvrière quitte le travail et celui où on l'examine ; ils peuvent expliquer, en même temps, les résultats contradictoires qui ont été trouvés par divers savants dans l'examen des fonctions circulatoires, avant et après le travail. D'après les auteurs, le temps nécessaire au rétablissement de la pression artérielle et de la fréquence du pouls serait un bon indice de la fatigue accumulée dans la journée.

3° *Recherches des manifestations de la fatigue dans les résultats du travail.*

Des expériences particulières ont montré depuis longtemps que, dans certaines circonstances, un raccourcissement de la durée journalière de travail peut ne point entraîner un abaissement de la production, mais être suivi au contraire d'un accroissement de la production.

Parmi les plus connues, on peut rappeler celles qui ont été effectuées à Manchester, en 1893, par la *Salford iron Works*, société de constructions mécaniques ; en Belgique, vers la même époque, par la Société anonyme des produits chimiques d'Engis, près Liége ; à Iéna, aux ateliers d'optique Zeiss.

Ces dernières expériences furent faites par l'ingénieur Ernest Abbé, en 1900, à la suite de la réduction de la journée de travail de 9 à 8 heures. Pour apprécier l'effet de ce changement sur les résultats du travail, on compara les gains des ouvriers payés aux pièces pendant l'année qui précéda et pendant celle qui suivit la date de mise en application du nouveau régime. La comparaison fut limitée aux ouvriers âgés de plus de vingt-deux ans qui étaient occupés dans l'usine depuis au moins quatre ans, en écartant ceux dont la production était influencée par des causes individuelles spéciales, soit au total à 233 travailleurs. Pour l'ensemble de ces ouvriers, les résultats furent les suivants :

	NOMBRE D'HEURES DE TRAVAIL		Montant des salaires (marks).	Salaire moyen par heure (pfennigs).
	au total.	en moyenne par ouvrier.		
	—	—	—	—
Du 1er avril 1899 au 31 mars 1900.	559 169	2 400	345 899	61,9
Du 1er avril 1900 au 31 mars 1901.	509 599	2 187	366 484	71,9

Les tarifs étant restés constants, si la production en 8 heures pendant la deuxième année avait été la même que la production en 9 heures pendant la première, le salaire moyen par heure se serait accru de 12,5 p. 100 ; or on constatait en réalité une augmentation de 16,2 p. 100, ce qui indiquait que, malgré la réduction de la journée de travail, la production journalière n'avait point diminué, mais augmenté au contraire de 3 p. 100.

Pour corroborer ces résultats, Abbé chercha une autre mesure indirecte de la production dans la consommation d'énergie mécanique des ateliers. L'énergie étant distribuée sous forme électrique, il était facile de la mesurer à l'aide d'un wattmètre, en tenant compte de la quantité nécessaire pour le fonctionnement des machines à vide. En comparant une période de quatre semaines avant l'introduction de la journée de 8 heures à une période de quatre semaines consécutives à cette introduction, on trouva que la quantité moyenne d'énergie consommée était passée de 23,2 kilowatts par heure à 26 kilowatts, augmentant de 12 p. 100, c'est-à-dire que la quantité consommée en 8 heures pendant la seconde période était identique à celle consommée en 9 heures pendant la première. Les moyennes calculées s'appliquaient d'ailleurs à l'ensemble de toutes les machines ; pour celles dont la consommation pouvait être réglée par l'ouvrier, c'est-à-dire pour les trois quarts environ, l'augmentation atteignait 16 p. 100 ; elle était du même ordre que l'augmentation des salaires des ouvriers aux pièces.

L'adaptation des ouvriers au nouveau rythme de travail s'était faite assez rapidement et d'une manière pour ainsi dire automatique, dans laquelle l'influence de la volonté individuelle paraissait nettement dominée par des lois physiologiques naturelles : la réduction de la journée de travail, en diminuant la fatigue générale, avait conduit naturellement les ouvriers à accroître l'intensité et la rapidité de leurs efforts.

Abbé en concluait qu'il existait une durée du travail pour laquelle le rendement devenait maximum sans préjudice pour la santé des ouvriers ; il fallait pour cela que l'augmentation du rendement fût obtenue par une adaptation nouvelle, sans obligations particulières poussant l'ouvrier à accroître d'une manière excessive l'intensité de ses efforts.

Pour l'exécution d'un travail déterminé, avec le même outillage,

ns un atelier où toutes les conditions restent invariables, la igue du personnel ne dépend pas seulement de la durée du tra- il, mais aussi, pour une grande part, de la manière dont sont parties les périodes de repos qui coupent les heures de travail. s expériences très intéressantes faites sur ce point aux ateliers constructions électriques Siemens et Halske avaient été rappor- es en 1907 devant le Congrès d'hygiène et de démographie par Dr Roth (de Potsdam).

Ces expériences avaient montré comment la réduction du repos cordé pour le repas de midi, rendue possible par l'installation réfectoires à l'usine, entraînait une diminution des pertes de mps et une amélioration notable des rendements.

Parmi les recherches effectuées pendant la guerre, il faut citer, première ligne, celles du comité chargé par le gouvernement glais d'étudier, dans les fabriques de munitions, les questions téressant la santé et le rendement des ouvriers. Le *Health of mu- itions workers Committee* a publié successivement, depuis 1915, nombreux rapports exposant les résultats des recherches pour- ivies, les recommandations formulées en vue d'améliorer l'orga- isation du travail.

Il a été fait largement usage des méthodes statistiques pour exa- iner, en particulier, le mouvement de la production en relation ec la durée journalière du travail, les heures supplémentaires, répartition des repos intercalaires, les heures des repas, etc. s expériences ont été poursuivies semaine par semaine pendant us d'une année sur des ouvriers déjà exercés, exécutant des rations toujours les mêmes, avec les mêmes matériaux et le me outillage. Elles ont montré tout d'abord qu'il existe, dans conditions, une durée optimum de la journée de travail cor- pondant à un maximum de la production ; cette durée optimum ie avec la nature du travail exécuté, mais il est possible, dans que cas, de la déterminer d'une manière assez précise par des périences bien conduites.

Les rapports du Comité anglais contiennent de nom- ux tableaux numériques dressés d'après les observations et il n'est point possible de résumer ici. Nous croyons toute- intéressant de reproduire ci-dessous les résultats d'en- ble obtenus pour quatre groupes différents de travailleurs ervés dans une fabrique de fusées d'obus pendant une année

entière de novembre-décembre 1915 à novembre-décembre 1916

Du début à la fin de la période d'observation, la durée effecti du travail et la production avaient varié comme suit :

Groupes de travailleurs.	Réduction du nombre d'heures de travail effectif par semaine.	Variations de la product totale.
56 hommes occupés au taraudage et filetage à la main	58,2 à 51,2 = 7,0	22 p. 100
95 femmes tournant les corps de fusées	66,2 à 45,6 = 20,6	+ 9 —
40 femmes occupées au filetage mécanique	64,9 à 48,1 = 16,8	— 1 —
15 jeunes gens occupés à percer les têtes de fusées	72,5 à 54,5 = 18,0	— 3 —

Les opérations exécutées par ces quatre groupes différaient n seulement par l'intensité des efforts à fournir, mais également p la possibilité qu'elles offraient à l'ouvrier d'en accroître la rap dité. Pour les deux dernières catégories, cette rapidité était presq entièrement déterminée par la vitesse des machines, tandis q pour les autres, et particulièrement pour la première, elle dépe dait surtout de l'action personnelle de l'ouvrier. Aussi les résult obtenus sont variables, mais on doit noter que, dans le cas d opérations les plus automatiques, la diminution de producti totale consécutive à une réduction de la durée du travail a été in gnifiante, tandis que la production s'est accrue sensiblement p les ouvriers des deux premiers groupes. De ces résultats, le com concluait que, si la durée finale du travail paraissait très voisine l'optimum pour les deux dernières catégories, elle lui était enc sensiblement supérieure pour les deux premières, c'est-à-d qu'une nouvelle réduction de la durée du travail était encore p sible sans préjudice pour la production.

Les investigations du comité ont ensuite mis en évidence l'u lité de couper les périodes de travail par des pauses courtes, m assez fréquentes. Cette utilité apparaît plus particulièrement d les industries où la vitesse des machines est le facteur détermin de la rapidité des opérations : l'ouvrier obligé de suivre le ryth de la machine subit un entraînement qui, si l'on n'y prend gar le conduit au surmenage. Ces pauses devraient être imposées d l'intérêt du rendement ; leur réglementation serait d'ailleurs p efficace si elle était combinée avec un système de rémunérat

1. *Ministry of Munitions. Health of munitions workers Committee. Inte Report. Industrial efficiency and fatigue*, Londres, 1917.

approprié : par exemple, salaires aux pièces avec paiement à l'heure du temps passé pendant les pauses, le tarif horaire croissant avec le nombre des pauses.

A la suite des travaux du comité, il fut créé en Angleterre, à la fin de 1917, un bureau spécial : *Industrial fatigue research Board*, en vue d'étudier d'une manière générale l'influence des conditions du travail sur la fatigue, eu égard à la fois au rendement industriel et à la préservation de la santé des travailleurs. Ce bureau a déjà publié quelques rapports sur des observations faites dans les usines.

On doit reconnaître que, jusqu'ici, ces études nouvelles ne semblent point avoir fait faire un grand pas à la question. Elles confirment surtout des résultats généraux acquis par les recherches antérieures.

Résumé.

Dans la plupart des industries modernes, les progrès de la division du travail, de la spécialisation, tendent à donner aux opérations un caractère de plus en plus automatique, chaque ouvrier étant appelé à répéter toujours les mêmes gestes. Il en résulte une concentration de l'esprit des ouvriers sur un objectif unique qui constitue leur tâche immédiate, ce qui accroît la rapidité des opérations et favorise le rendement. Des opérations en apparence très simples et n'exigeant que de faibles efforts musculaires peuvent néanmoins engendrer le surmenage lorsqu'elles sont répétées d'une manière continue à grande vitesse, parce que certains centres nerveux, toujours les mêmes, doivent fournir un effort excessif. C'est ainsi, par exemple, que la monotonie d'un travail ordinairement qualifié de facile ou léger peut être plus nuisible à l'organisme qu'un travail plus dur, mais comportant quelque variété. De même, une tendance naturelle de l'être humain dans le travail est l'observation d'un certain rythme des mouvements qui contribue à rendre le travail moins pénible ; or, dans la plupart des opérations mécaniques, le rythme est imposé à l'ouvrier par la nature et la vitesse des machines, rythme généralement plus rapide et plus régulier que le rythme naturel ; il en résulte des efforts d'attention qui sont une nouvelle source de fatigue.

La fatigue industrielle tend à devenir de plus en plus un fatigue des centres nerveux. Suivant la nature du travail, le centres nerveux qui ont à fournir l'effort principal varient, et le manifestations de la fatigue sont différentes. D'autre part, chaqu individu réagit en raison de sa constitution propre : certain ouvriers qu'un travail déterminé épuise très rapidement peuven au contraire, résister beaucoup plus facilement aux effets d'u autre travail, de nature différente.

La diversité extrême des facultés individuelles explique le difficultés considérables rencontrées par les physiologistes q cherchent une méthode capable d'évaluer le degré de fatigue, d déterminer les périodes de repos nécessaires après une périod donnée d'activité, de fixer le maximum de travail que l'organisn est en état de fournir sans surmenage. On comprend en mên temps comment la question de l'adaptation de l'ouvrier à la pr fession se trouve liée à celle de la fatigue professionnelle.

Dans une profession déterminée, le surmenage dépend peut-êt plus de la personnalité de l'ouvrier que de l'intensité et de durée du travail. En fait, les conclusions des recherches qui o été entreprises sur la fatigue dans les usines n'expriment que d tendances très générales : souvent, les résultats varient considér blement d'un ouvrier à l'autre, et cela tient précisément en gran partie au manque de sélection préalable des travailleurs.

Nous croyons devoir insister en terminant sur l'aide utile q la statistique peut apporter à l'étude de ces questions. L recherches que nous avons signalées montrent notamment co ment l'examen des courbes de production permet d'apprécier l' fluence de la durée du travail sur la fatigue, de déterminer, po un groupe d'ouvriers exécutant un certain travail, la durée op mum, celle qui correspond au meilleur rendement, d'établir rythme le plus favorable, c'est-à-dire l'alternance des périodes travail et des périodes de repos, de choisir les heures de repas entraînent les moindres pertes de temps, etc. En outre, les rele des productions individuelles permettent de reconnaître ouvriers manifestement inaptes au travail demandé et à qui l doit chercher d'autres fonctions plus conformes à leurs aptitud

Tout procédé de sélection préalable, pour être juste et effica doit s'appuyer sur les résultats d'expériences, non de quelq expériences isolées de laboratoire, mais d'observations nombreu

et systématiques dans les ateliers établissant la corrélation qui existe entre les rendements individuels constatés et les diverses qualités physiques ou psychiques des individus. La méthode statistique est susceptible de fournir des données que l'on puisse appliquer avec confiance. Une des plus grosses difficultés réside peut-être dans cette sorte de répugnance instinctive des ouvriers à collaborer aux observations nécessaires.

Cette condition essentielle de la bonne marche de l'industrie, qui est l'harmonie, la joie de tous dans le travail, ne peut être assurée que par l'adaptation de chacun au genre de travail qui lui convient le mieux. Les efforts jusqu'ici tentés pour favoriser l'orientation professionnelle, la sélection judicieuse des travailleurs ne sont qu'un timide essai de l'œuvre à réaliser. Celle-ci ne pourra être menée à bien que par la collaboration loyale des savants, des industriels, des ingénieurs et des ouvriers eux-mêmes. L'avenir de l'industrie, la restauration économique dans la paix sociale, exigent cette collaboration.

L. DUGÉ DE BERNONVILLE.

L'Éditeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

DÉFINITION DU SOCIALISME

Cette « définition du socialisme » est le début du *Cours d'histoire du socialisme* que Durkheim professa à Bordeaux en 1895-1896. Elle constitue la première et la moitié de la seconde leçon.

Une première esquisse de cette définition avait été donnée sous ce même titre dans la *Revue philosophique* de 1893.

Durkheim avait eu l'intention de faire une histoire complète du socialisme. Ce cours en était la première partie. Il n'a jamais achevé ce dessein. Il s'est arrêté au Saint-Simonisme et n'a plus repris ce travail.

Le *Cours d'histoire du socialisme* était en quatorze leçons, dont voici le plan :

I. Définition du Socialisme.
II. Socialisme et Communisme.
III. Le Socialisme au XVIIIe siècle. Sismondi.
IV. Le Saint-Simonisme : Saint-Simon; la Doctrine; l'École.
V. Conclusion.

Ces leçons sont très soigneusement rédigées. Le manuscrit en est excellent. Nous pensons pouvoir en publier un certain nombre.

MARCEL MAUSS.

*
* *

PREMIÈRE LEÇON

DÉFINITION DU SOCIALISME.

On peut concevoir deux manières très différentes d'étudier le socialisme. On peut y voir une doctrine scientifique sur la nature et l'évolution des sociétés en général et, plus spécialement, des sociétés contemporaines les plus civilisées. Dans ce cas, l'examen qu'on en fait ne diffère pas de celui auquel les savants soumettent les théories et les hypothèses de leurs sciences respectives. On le

considère dans l'abstrait, en dehors du temps et de l'espace, en dehors du devenir historique, non comme un fait dont on entreprend de retrouver la genèse, mais comme un système de propositions qui expriment ou sont censées exprimer des faits, et on se demande ce qu'il a de vrai et de faux, s'il est conforme ou non à la réalité sociale, dans quelle mesure il est d'accord avec lui-même et avec les choses. C'est la méthode, par exemple, qu'a suivie M. Leroy-Beaulieu dans son livre sur le *Collectivisme*. Tel ne sera pas notre point de vue. La raison en est que, sans diminuer pour autant l'importance et l'intérêt du socialisme, nous ne saurions lui reconnaître un caractère proprement scientifique. En effet, une recherche ne peut être appelée de ce nom que si elle a un objet actuel, réalisé, qu'elle a simplement pour but de traduire en un langage intelligible. Une science, c'est une étude portant sur une portion déterminée du réel qu'il s'agit de connaître et, si possible, de comprendre. Décrire et expliquer ce qui est et ce qui a été, telle est son unique tâche. Les spéculations sur l'avenir ne sont pas son fait, quoiqu'elle ait pour dernier objectif de les rendre possibles.

Or, tout au rebours, le socialisme est tout entier orienté vers le futur. C'est avant tout un plan de reconstruction des sociétés actuelles, un programme d'une vie collective qui n'existe pas encore ou qui n'existe pas telle qu'elle est rêvée, et qu'on propose aux hommes comme digne de leurs préférences. C'est un idéal. Il s'occupe beaucoup moins de ce qui est ou a été que de ce qui doit être. Sans doute, jusque sous ses formes les plus utopiques, il n'a jamais dédaigné l'appui des faits et, même, dans les temps les plus récents, il a de plus en plus affecté une certaine tournure scientifique. Il est incontestable que, par là, il a rendu à la science sociale plus de services peut-être qu'il n'en a reçu. Car il a donné l'éveil à la réflexion, il a stimulé l'activité scientifique, il a provoqué des recherches, posé des problèmes, si bien que, par plus d'un point, son histoire se confond avec l'histoire même de la sociologie. Seulement, comment n'être pas frappé de l'énorme disproportion qu'il y a entre les rares et maigres données qu'il emprunte aux sciences et l'étendue des conclusions pratiques qu'il en tire et qui sont, pourtant, le cœur du système. Il aspire à une refonte complète de l'ordre social. Mais, pour savoir ce que peuvent et doivent devenir, même dans un avenir prochain,

la famille, la propriété, l'organisation politique, morale, juridique, économique, des peuples européens, il est indispensable d'avoir étudié dans le passé cette multitude d'institutions et de pratiques, d'avoir cherché la manière dont elles ont varié dans l'histoire, les principales conditions qui ont déterminé ces variations, et c'est seulement alors qu'il sera possible de se demander rationnellement ce qu'elles doivent devenir aujourd'hui, étant données les conditions présentes de notre existence collective. Or toutes ces recherches sont encore dans l'enfance. Plusieurs sont à peine entreprises ; les plus avancées n'ont pas encore dépassé une phase très rudimentaire. Et comme, d'autre part, chacun de ces problèmes est un monde, la solution n'en peut être trouvée en un nstant, par cela seul que le besoin s'en fait sentir. Les bases d'une induction méthodique concernant l'avenir, surtout d'une induction d'une telle étendue, ne sont pas données. Il faut que le théoricien les construise lui-même. Le socialisme n'en a pas pris le temps ; peut-être même peut-on dire qu'il n'en avait pas le temps.

Voilà pourquoi, à parler exactement, il ne peut y avoir de socialisme scientifique. C'est que, un tel socialisme fût-il possible, des sciences seraient pour cela nécessaires qui ne sont pas faites et qui ne peuvent pas être improvisées. La seule attitude que permette la science en face de ces problèmes, c'est la réserve et la circonspection, et le socialisme ne peut guère s'y tenir, sans se mentir à soi-même. En fait, il ne s'y est pas tenu. Voyez même l'œuvre la plus forte, la plus systématique, la plus riche en idées qu'ait produite l'École : *le Capital* de Marx. Que de données statistiques, que de comparaisons historiques, que d'études seraient indispensables pour trancher l'une quelconque des innombrables questions qui y sont traitées ! Faut-il rappeler que toute une théorie de la valeur y est établie en quelques lignes ? La vérité, c'est que les faits et les observations ainsi réunis par les théoriciens soucieux de documenter leurs affirmations ne sont guère là que pour faire figure d'arguments. Les recherches qu'ils ont faites ont été entreprises pour établir la doctrine dont ils avaient eu antérieurement l'idée, bien loin que la doctrine soit résultée de la recherche. Presque tous avaient leur siège fait avant de demander à la science l'appui qu'elle pouvait leur prêter. C'est la passion qui a été l'inspiratrice de tous ces systèmes ; ce qui leur a donné naissance et ce qui fait leur force, c'est la soif d'une justice plus

parfaite, c'est la pitié pour la misère des classes laborieuses, c'est un vague sentiment du trouble qui travaille les sociétés contemporaines, etc. Le socialisme n'est pas une science, une sociologie en miniature, c'est un cri de douleur et, parfois, de colère, poussé par les hommes qui sentent le plus vivement notre malaise collectif. Il est aux faits qui le suscitent ce que sont les gémissements du malade au mal dont il est atteint et aux besoins qui le tourmentent. Or que dirait-on d'un médecin qui prendrait les réponses ou les désirs de son patient pour des aphorismes scientifiques? D'ailleurs, les théories qu'on oppose d'ordinaire au socialisme ne sont pas d'une autre nature et ne méritent pas davantage la qualification que nous leur refusons. Quand les économistes réclament le laisser-faire, demandent qu'on réduise à rien l'influence de l'État, que la concurrence soit affranchie de tout frein, ils n'appuient pas davantage leurs revendications sur des lois scientifiquement induites. Les sciences sociales sont encore beaucoup trop jeunes pour pouvoir servir de bases à des doctrines pratiques, aussi systématiques et d'une telle étendue. Ce sont des besoins d'un autre genre qui maintiennent ces dernières, c'est le sentiment jaloux de l'autonomie individuelle, c'est l'amour de l'ordre, la crainte des nouveautés, le misonéisme, comme on dit aujourd'hui. L'individualisme, comme le socialisme, est avant tout une passion qui s'affirme, quoiqu'il puisse éventuellement demander à la raison des raisons pour se justifier.

S'il en est ainsi, étudier le socialisme comme un système de propositions abstraites, comme un corps de théories scientifiques et le discuter doctrinalement, c'est le voir et le montrer par le côté où il ne présente qu'un médiocre intérêt. Quiconque a conscience de ce que doit être la science sociale, de la lenteur de ses procédés, des laborieuses investigations qu'elle suppose pour résoudre même les questions les plus restreintes, ne peut pas être bien curieux de ces solutions hâtives et de ces vastes systèmes si sommairement ébauchés. On sent trop l'écart qu'il y a entre la simplicité des moyens mis en œuvre et l'ampleur des résultats, et l'on est porté par suite à dédaigner ces derniers. Mais le socialisme peut être examiné sous un tout autre aspect. S'il n'est pas une expression scientifique des faits sociaux, il est lui-même un fait social et de la plus haute importance. S'il n'est pas œuvre de science, il est objet de science. Celle-ci n'a pas à s'en occuper pour lui emprun-

ter telle ou telle proposition toute faite, mais pour le connaître, pour savoir ce qu'il est, d'où il vient, où il tend.

Pour une double raison, il est intéressant à étudier de ce point de vue. D'abord, on peut espérer qu'il nous aidera à comprendre les états sociaux qui l'ont suscité. Car précisément parce qu'il en dérive, il les manifeste et les exprime à sa façon, et, par cela même, il nous donne un moyen de plus pour les atteindre. Ce n'est pas assurément qu'il les reflète avec exactitude. Tout au contraire, pour les motifs que nous avons dits plus haut, on peut être certain qu'il les réfracte involontairement et ne nous en donne qu'une expression infidèle, de même que le malade interprète mal les sensations qu'il éprouve et les attribue le plus souvent à une cause qui n'est pas la vraie. Mais ces sensations mêmes, telles qu'elles sont, ont leur intérêt, et le clinicien les relève avec soin et en tient grand compte. Elles sont un élément du diagnostic et un élément fort important. Par exemple, il n'est pas indifférent de savoir où elles sont ressenties, quand elles ont débuté. De même, il importe au plus haut point de déterminer l'époque où le socialisme a commencé à se produire. C'est un cri de détresse collective, disions-nous, eh bien ! il est essentiel de fixer le moment où ce cri a été poussé pour la première fois. Car, suivant qu'on y verra un fait récent qui tient à des conditions toutes nouvelles de la vie collective, ou, au contraire, une simple réédition, une variante tout au plus des plaintes que les misérables de toutes les époques et de toutes les sociétés ont fait entendre, des éternelles revendications des pauvres contre les riches, on jugera tout autrement des tendances que le socialisme manifeste. Dans le second cas, on sera porté à croire qu'elles ne peuvent pas plus aboutir que la misère humaine ne peut finir ; on les considérera comme une sorte de mal chronique de l'humanité qui, de temps en temps, au cours de l'histoire, sous l'influence de circonstances passagères, semble devenir plus aigu et plus douloureux, mais qui finit toujours par s'apaiser à la longue, et alors on s'attachera uniquement à chercher quelques calmants pour l'endormir à nouveau. Si, au contraire, on trouve qu'il est de date récente, qu'il tient à une situation sans analogue dans l'histoire, on ne peut plus conclure à sa chronicité, et il est moins aisé d'en prendre son parti. Mais ce n'est pas seulement pour déterminer la nature du mal que cette étude du socialisme promet d'être instructive, c'est aussi pour trouver les

remèdes appropriés. Assurément on peut être certain par avance que ce n'est identiquement aucun de ceux que réclament les systèmes, de même que la boisson réclamée par le fiévreux n'est pas celle qui lui convient. Mais, d'un autre côté, les besoins qu'il ressent ne laissent pas de guider le traitement. Ils ne sont jamais sans quelque cause, et parfois même il arrive que le mieux est de les satisfaire. De même et pour la même raison, il importe de savoir quels sont les réarrangements sociaux, c'est-à-dire les remèdes dont les masses souffrantes de la société ont eu spontanément et instinctivement l'idée, si peu scientifique qu'en ait été l'élaboration. Or, c'est là ce qu'expriment les théories socialistes. Les indications que l'on peut recueillir à ce sujet seront surtout utiles si, au lieu de s'enfermer dans un système, on fait une étude largement comparative de toutes les doctrines. Car alors on a plus de chances pour éliminer de toutes ces aspirations ce qu'elles ont nécessairement d'individuel, de subjectif, de contingent, pour n'en dégager et n'en retenir que leurs caractères les plus généraux, les plus impersonnels, partant les plus objectifs.

Non seulement un tel examen a son utilité, mais il semble bien devoir être autrement plus fécond que celui auquel on soumet le plus ordinairement le socialisme. Quand on ne l'étudie que pour le discuter à un point de vue doctrinal, comme il ne repose que sur une science très imparfaite, il est aisé de montrer combien il dépasse les faits mêmes sur lesquels il s'appuie, ou de leur opposer des faits contraires, de relever en un mot toutes ses imperfections théoriques. On peut ainsi, sans beaucoup de peine, passer en revue tous les systèmes ; il n'en est pas dont la réfutation ne soit relativement facile, parce qu'il n'en est pas qui soient scientifiquement fondés. Seulement, si savante, si bien conduite qu'elle soit, une telle critique reste superficielle, car elle passe à côté de ce qui est essentiel. Elle s'attache uniquement à ce qui est la forme extérieure et apparente du socialisme et, par suite, n'aperçoit pas ce qui en fait le fond et la substance, à savoir cette diathèse collective, ce malaise profond dont les théories particulières ne sont que des syndromes et comme des manifestations épisodiques et à fleur de peau. Quand on s'est bien escrimé contre Saint-Simon, Fourier ou Karl Marx, on n'est pas renseigné pour autant sur l'état social qui les a suscités les uns et les autres, qui a été et qui est encore leur raison d'être, qui demain suscitera

d'autres doctrines si celles-là tombent dans le discrédit. Aussi toutes ces belles réfutations sont un véritable travail de Pénélope, sans cesse à recommencer, car elles n'atteignent le socialisme que du dehors, et que le dedans leur échappe. Elles s'en prennent aux effets, non aux causes. Or ce sont les causes qu'il faut atteindre, ne serait-ce que pour bien comprendre les effets. Mais, pour cela, il ne faut pas considérer le socialisme dans l'abstrait, en dehors de toute condition de temps et de lieu, il faut au contraire le rattacher aux milieux sociaux où il a pris naissance ; il faut ne pas le soumettre à une discussion dialectique, mais en faire l'histoire.

C'est à ce point de vue que nous allons nous placer. Nous allons envisager le socialisme comme une chose, comme une réalité, et nous tâcherons de la comprendre. Nous nous efforcerons de déterminer en quoi il consiste, quand il a commencé, par quelles transformations il a passé et ce qui a déterminé ces transformations. Une recherche de ce genre ne diffère donc pas sensiblement de celles que nous avons faites les années précédentes. Nous allons étudier le socialisme comme nous avons fait pour le suicide, la famille, le mariage, le crime, la peine, la responsabilité et la religion[1]. Toute la différence, c'est que nous allons nous trouver cette fois en présence d'un fait social qui, étant tout récent, n'a encore qu'un développement très court. Il en résulte que le champ des comparaisons possibles est très restreint, ce qui rend le phénomène plus difficile à bien connaître, d'autant plus qu'il est très complexe. Aussi, pour en avoir une intelligence plus complète, il ne sera pas inutile de le rapprocher de certaines informations que nous devons à d'autres recherches. Car cet état social auquel correspond le socialisme ne se présente pas à nous pour la première fois. Nous l'avons rencontré, au contraire, c'est-à-dire toutes les fois que nous avons pu suivre jusqu'aux temps contemporains les phénomènes sociaux dont nous nous occupions, au terme de chacune de nos études antérieures. Il est vrai que nous n'avons pu l'atteindre ainsi que d'une manière fragmentaire; et même le socialisme en un sens ne nous permettrait-il pas mieux de le saisir dans son ensemble, parce qu'il l'exprime en bloc, pour ainsi dire ? Nous n'en pourrons pas moins utiliser à l'occasion les résultats partiels que nous avons obtenus.

1. Allusion aux cours que Durkheim avait professés à Bordeaux de 1887 à 1895. (M. M.).

Mais, pour pouvoir entreprendre cette étude, il nous faut avant tout déterminer l'objet sur lequel elle va porter. Il ne suffit pas de dire que nous allons considérer le socialisme comme une chose. Il nous faut de plus indiquer à quels signes on reconnaît cette chose, c'est-à-dire en donner une définition qui nous permette de l'apercevoir partout où elle se rencontre et de ne pas la confondre avec ce qui n'est pas elle.

*
* *

De quelle manière allons-nous procéder à cette définition?

Suffirait-il de réfléchir attentivement à l'idée que nous nous faisons du socialisme, de l'analyser et d'exprimer les produits de cette analyse en un langage aussi clair que possible? Il est, en effet, certain que, pour attacher un sens à ce mot que nous employons sans cesse, nous n'avons pas attendu que la sociologie se soit méthodiquement posé la question. N'y aurait-il donc qu'à nous replier sur nous-mêmes, à nous interroger avec soin, à nous saisir de cette notion que nous avons et à la développer en une formule définie? En procédant ainsi, nous pourrions bien arriver à savoir ce que personnellement nous entendons par socialisme, non ce qu'est le socialisme. Et comme chacun l'entend à sa façon, suivant son humeur, son tempérament, ses habitudes d'esprit, ses préjugés, nous n'obtiendrions ainsi qu'une notion subjective, individuelle, qui ne saurait servir de matière à un examen scientifique. De quel droit imposerais-je aux autres ma manière personnelle de concevoir le socialisme et de quel droit les autres m'imposeraient-ils la leur? Réussirons-nous mieux en éliminant de ces conceptions, variables suivant les individus, ce qu'elles ont d'individuel pour ne garder que ce qui leur est commun. Autrement dit, définir le socialisme, serait-ce exprimer non l'idée que je m'en fais, mais l'idée moyenne qu'en ont les hommes de mon temps? Appellerons-nous ainsi, non ce que j'appelle ainsi, mais ce qu'on désigne généralement par là? Mais on sait combien ces conceptions communes et moyennes sont indéterminées et inconsistantes! Elles se sont faites au jour le jour, empiriquement, en dehors de toute logique et de toute méthode; il en résulte que tantôt elles s'appliquent également à des choses très différentes, ou en excluent au contraire qui sont très proches parentes de celles auxquelles on les applique. Le vulgaire, en construisant ses concepts, tantôt se laisse guider par

des ressemblances extérieures et trompeuses, tantôt se laisse tromper par des différences apparentes. Par suite, si nous suivions cette voie, nous risquerions fort, ou d'appeler socialisme toute sorte de doctrines contraires, ou, inversement, de mettre en dehors du socialisme des doctrines qui en ont tous les traits essentiels, mais que la foule n'a pas pris l'habitude d'appeler ainsi. Dans un cas, notre étude porterait sur une masse confuse de faits hétérogènes et sans unité; dans l'autre, elle n'embrasserait pas tous les faits qui sont comparables et de nature à s'éclairer mutuellement. Dans les deux cas, elle serait dans de mauvaises conditions pour aboutir.

Au reste, pour se rendre compte de ce que vaut cette méthode, il suffit d'en voir les résultats, c'est-à-dire d'examiner les définitions qui sont le plus couramment données du socialisme. Cet examen est d'autant plus utile que, comme ces définitions expriment les idées les plus répandues sur le socialisme, les manières les plus communes de le concevoir, il importe de nous débarrasser tout de suite de ces préjugés qui, autrement, ne pourraient que nous empêcher de nous entendre et gêner nos recherches. Si nous ne nous en libérons pas avant d'aller plus loin, ils s'intercaleront entre nous et les choses et nous feront voir celles-ci autrement qu'elles ne sont.

De toutes les définitions, celle qui, peut-être, hante de la manière la plus constante et la plus générale les esprits toutes les fois qu'il est question du socialisme est celle qui le fait consister dans une négation pure et simple de la propriété individuelle. Je ne connais pas, il est vrai, de passage appartenant à un écrivain autorisé et où cette formule soit expressément proposée, mais elle se trouve implicitement à la base de plus d'une des discussions auxquelles a donné lieu le socialisme. Par exemple, M. Janet croit, dans son livre sur *les Origines du Socialisme* (p. 2), que, pour bien établir que la Révolution française n'a eu aucun caractère socialiste, il suffit de faire voir « qu'elle n'a pas violé le principe de la propriété ». Et pourtant on peut dire qu'il n'y a pas une seule doctrine socialiste à laquelle une telle définition s'applique. Considérons, par exemple, celle qui restreint le plus la propriété privée, la doctrine collectiviste de Karl Marx. Elle retire bien aux individus le droit de posséder les instruments de production, mais non toute espèce de richesses. Ils conservent un droit absolu sur les produits de leur travail. Cette atteinte limitée au principe de la propriété individuelle peut-elle du

moins être regardée comme caractéristique du socialisme? Mais notre organisation économique actuelle présente des restrictions du même genre et ne se distingue à cet égard du Marxisme que par une différence de degrés. Est-ce que tout ce qui est directement ou indirectement monopole de l'État n'est pas retiré du domaine privé? Chemins de fer, postes, tabacs, fabrication des monnaies, poudres, etc., ne peuvent être exploités par des particuliers, ou ne peuvent l'être qu'en vertu d'une concession expresse de l'État. Dira-t-on que, effectivement, le socialisme commence là où commence la pratique des monopoles? Alors, il faut le mettre partout; il est de tous les temps et de tous les pays, car il n'y a jamais eu de société sans monopole. C'est dire qu'une telle définition est beaucoup trop étendue. Il y a plus; bien loin qu'il nie le principe de la propriété individuelle, le socialisme peut, non sans raison, prétendre qu'il en est l'affirmation le plus complète, la plus radicale qui en ait jamais été faite. En effet, le contraire de la propriété privée, c'est le communisme; or, il y a encore dans nos institutions actuelles un reste du vieux communisme familial, c'est l'héritage. Le droit des parents à se succéder les uns aux autres dans la propriété de leurs biens n'est que le dernier vestige de l'ancien droit de copropriété que, jadis, tous les membres de la famille avaient collectivement sur l'ensemble de la fortune domestique. Or, un des articles qui revient le plus souvent dans les théories socialistes, c'est l'abolition de l'héritage. Une telle réforme aurait donc pour effet d'affranchir l'institution de la propriété individuelle de tout alliage communiste, par conséquent de la rendre plus vraiment elle-même. En d'autres termes, on peut raisonner ainsi : pour que la propriété puisse être vraiment dite individuelle, il faut qu'elle soit l'œuvre de l'individu et de lui seul. Or, le patrimoine transmis par héritage n'a pas ce caractère : c'est seulement une œuvre collective appropriée par un individu. La propriété individuelle, peut-on dire encore, est celle qui commence avec l'individu pour finir avec lui; or, celle qu'il reçoit en vertu du droit successoral existait avant lui et s'est faite sans lui. En reproduisant ce raisonnement, je n'entends pas d'ailleurs défendre la thèse des socialistes, mais montrer qu'il y a du communisme chez leurs adversaires et que ce n'est pas par là, par conséquent, qu'il est possible de les définir.

Nous en dirons autant de cette conception, non moins répandue, d'après laquelle le socialisme consisterait dans une étroite subor-

dination de l'individu à la collectivité. « Nous pouvons définir comme socialiste, dit Adolphe Held, toute tendance qui réclame la subordination du bien individuel à la communauté. » De même Roscher, mêlant un jugement, une critique, à sa définition, appelle socialistes les tendances « qui réclament une considération du bien commun supérieure à ce que permet la nature humaine ». Mais il n'y a pas eu de société où les biens privés n'aient été subordonnés aux fins sociales : car cette subordination est la condition même de toute vie commune. Dira-t-on, avec Roscher, que l'abnégation que nous demande le socialisme a ceci de caractéristique qu'elle dépasse nos forces ? C'est apprécier la doctrine et non la définir, et une telle appréciation ne peut servir de critère pour la distinguer de ce qui n'est pas elle, car elle laisse trop de place à l'arbitraire. Cette limite extrême des sacrifices que tolère l'égoïsme individuel ne peut être déterminée objectivement. Chacun l'avance ou la recule suivant son humeur. Chacun, par conséquent, serait libre d'entendre le socialisme à sa façon. Il y a plus : cette soumission de l'individu au groupe est si peu dans l'esprit de certaines écoles socialistes et des plus importantes qu'elles ont plutôt une tendance à l'anarchie. C'est le cas notamment du fouriérisme et du mutuellisme de Proudhon, où l'individualisme est systématiquement poussé jusqu'à ses conséquences les plus paradoxales. Le Marxisme lui-même ne se propose-t-il pas, suivant un mot célèbre d'Engels, la destruction de l'État comme État ? A tort ou à raison, Marx et ses disciples estiment que, du jour où l'organisation socialiste sera constituée, elle pourra fonctionner d'elle-même, automatiquement, sans aucune contrainte, et nous retrouverons déjà cette idée dans Saint-Simon. En un mot, s'il y a un socialisme autoritaire, il y en a un aussi qui est essentiellement démocratique. Comment, en effet, en serait-il autrement ? Il est, comme nous le verrons, sorti de l'individualisme révolutionnaire, tout comme les idées du XIXe siècle sont sorties de celles du XVIIIe, et, par conséquent, il ne peut pas ne pas porter la trace de ses origines. Reste, il est vrai, la question de savoir si ces tendances différentes sont susceptibles de se concilier logiquement. Mais nous n'avons pas pour l'instant à estimer la valeur logique du socialisme. Nous cherchons seulement à savoir en quoi il consiste.

Mais il y a une dernière définition qui paraît plus adéquate à l'objet défini. Très souvent, sinon toujours, le socialisme a eu pour

but principal d'améliorer la condition des classes laborieuses en introduisant plus d'égalité dans les relations économiques. C'est pourquoi on l'appelle la philosophie économique des classes qui souffrent. Mais à elle seule cette tendance ne suffit pas à le caractériser, car elle ne lui est pas propre. Les économistes, eux aussi, aspirent à une moindre inégalité dans les conditions sociales; ils croient seulement que ce progrès peut et doit se faire par le jeu naturel de l'offre et de la demande et que toute intervention législative est inutile. Dirons-nous alors que ce qui distingue le socialisme, c'est qu'il veut obtenir ce même résultat par d'autres moyens, à savoir par l'action de la loi? C'était la définition de Laveleye. « Toute doctrine socialiste, dit-il, vise à introduire plus d'égalité dans les conditions sociales et, secondement, à réaliser ces réformes par l'action de la loi ou de l'État. » Mais, d'une part, si cet objectif est effectivement un de ceux que poursuivent les doctrines, il s'en faut que ce soit le seul. Le rattachement à l'État des grandes industries, des grandes exploitations économiques qui, par leur importance, embrassent toute la société, mines, chemins de fer, banques, etc., ont pour but de protéger les intérêts collectifs contre certaines influences particulières, non d'améliorer le sort des travailleurs. Le socialisme dépasse la question ouvrière. Même dans certains systèmes, celle-ci n'occupe qu'une place assez secondaire. C'est le cas de Saint-Simon, c'est-à-dire du penseur que l'on s'accorde à regarder comme le fondateur du socialisme. C'est le cas aussi des Socialistes de la Chaire, qui sont beaucoup plus préoccupés de sauvegarder les intérêts de l'État que de protéger les déshérités de la fortune. D'un autre côté, il est une doctrine qui vise à réaliser cette égalité beaucoup plus radicalement que le socialisme : c'est le communisme, qui nie toute propriété individuelle et, par cela même, toute inégalité économique. Or, quoique la confusion ait été souvent commise, il est impossible d'en faire une simple variété du socialisme. Nous aurons prochainement à revenir sur la question. Platon et Morus, d'une part, et Marx de l'autre, ne sont pas des disciples d'une même école. *A priori* même, il n'est pas possible qu'une organisation sociale imaginée en vue des sociétés industrielles que nous avons actuellement sous les yeux ait été déjà conçue, alors que ces sociétés n'étaient pas nées. Enfin, il est bien des mesures législatives que l'on ne saurait regarder comme exclusivement socialistes et qui pourtant ont pour effet de diminuer

l'inégalité des conditions sociales. L'impôt progressif sur les héritages et sur les revenus a nécessairement ce résultat, et pourtant n'est pas un apanage du socialisme. Que doit-on dire des bourses accordées par l'État, des institutions publiques de bienfaisance, de prévoyance, etc. Si on les qualifie de socialistes, comme il arrive quelquefois, au cours des discussions courantes, le mot perd toute espèce de sens, tant il prend une acception étendue et indéterminée.

On voit à quoi on s'expose quand, pour trouver la définition du socialisme, on se contente d'exprimer avec quelque précision l'idée qu'on s'en fait. On le confond alors avec tel ou tel aspect particulier, telle ou telle tendance spéciale de certains systèmes, simplement parce que, pour une raison quelconque, on est plus frappé de cette particularité que des autres. Le seul moyen de ne pas retomber dans ces erreurs est de pratiquer la méthode que nous avons toujours suivie en pareille circonstance. Oublions pour un instant l'idée que nous avons de l'objet à définir. Au lieu de regarder au dedans de nous-mêmes, regardons au dehors ; au lieu de nous interroger, interrogeons les choses. Il existe un certain nombre de doctrines qui concernent les choses sociales. Observons-les et comparons-les. Classons ensemble celles qui présentent des caractères communs. Si, parmi les groupes de théories ainsi formés, il en est un qui, par ses caractères distinctifs, rappelle suffisamment ce qu'on désigne ordinairement par le mot de socialisme, nous lui appliquerons sans la changer cette même dénomination. Autrement dit, nous appellerons socialistes tous les systèmes qui présentent ces caractères, et nous aurons ainsi la définition cherchée. Sans doute, il est très possible qu'elle ne comprenne pas toutes les doctrines que, vulgairement, on nomme ainsi : ou, au contraire, en comprenne qui, dans les conversations courantes, sont nommées autrement. Mais il n'importe. Ces divergences prouveront seulement à nouveau combien les classifications qui sont à la base de la terminologie usuelle sont grossièrement faites, ce que nous savons par ailleurs. L'essentiel, c'est que nous ayons devant nous un ordre de faits un et nettement circonscrit, et auquel on puisse donner le nom de socialisme, sans pour cela faire violence à la langue. Car, dans ces conditions, notre étude sera possible, puisque nous aurons pour matière une nature de choses déterminée ; et, d'autre part, elle élucidera la notion commune autant que celle-ci peut être

clarifiée, c'est-à-dire dans la mesure où elle est consistante, où elle exprime quelque chose de défini. Ainsi conduite, la recherche répondra donc bien à tout ce qu'on peut logiquement se demander quand on se pose la question : qu'est-ce que le socialisme ?

Appliquons cette méthode.

*
* *

Les doctrines sociales se divisent tout d'abord en deux grands genres. Les unes cherchent uniquement à exprimer ce qui est ou ce qui a été ; elles sont purement spéculatives et scientifiques. Les autres, au contraire, ont avant tout pour objet de modifier ce qui existe ; elles proposent, non des lois, mais des réformes. Ce sont les doctrines pratiques. Ce qui précède suffit à nous avertir que, si le mot de socialisme répond à quelque chose de définissable, c'est au second genre qu'il doit appartenir.

Maintenant ce genre comprend des espèces. Les réformes ainsi proposées concernent tantôt la politique, tantôt l'enseignement, tantôt l'administration, tantôt la vie économique. Arrêtons-nous à cette dernière espèce. Tout nous permet de présumer que le socialisme en fait partie. Sans doute, en un sens large, on peut dire qu'il y a un socialisme politique, pédagogique, etc. ; nous verrons même que, par la force des choses, il s'étend à ces différents domaines. Il est certain cependant que le mot a été créé pour désigner des théories qui visent avant tout l'état économique et en réclament la transformation. Il faut toutefois se garder de croire que cette remarque suffise à le caractériser. Car les économistes individualistes, eux aussi, protestent contre l'organisation présente, demandant qu'elle soit débarrassée de toute contrainte sociale. Les réformes que réclame M. de Molinari dans son *Évolution économique* ne sont pas moins subversives de l'ordre social actuel que celles auxquelles aspire le socialisme le plus intempérant. Il nous faut donc pousser plus loin notre classification et voir si, par les transformations économiques réclamées par les différentes sectes réformistes, il n'y en a pas qui soient distinctives du socialisme.

Pour bien comprendre ce qui va suivre, quelques définitions sont nécessaires.

On dit d'ordinaire que les fonctions exercées par les membres d'une même société sont de deux sortes : que les unes sont sociales, et les autres privées. Celles de l'ingénieur de l'État, de l'adminis-

trateur, du député, du prêtre, etc., sont de la première espèce ; le commerce et l'industrie, c'est-à-dire les fonctions économiques (sous la réserve des monopoles) ressortissent à la seconde. A vrai dire, les dénominations ainsi employées ne sont pas irréprochables ; car, en un sens, toutes les fonctions de la société sont sociales, les fonctions économiques comme les autres. En effet, si elles ne jouent pas normalement, la société tout entière s'en ressent et, inversement, l'état général de la santé sociale affecte le fonctionnement des organes économiques. Cependant cette distinction elle-même, abstraction faite des mots qui l'expriment, ne laisse pas d'être fondée. En effet, les fonctions économiques ont ceci de particulier qu'elles ne sont pas en relations définies et réglées avec l'organe qui est chargé de représenter le corps social dans son ensemble et de le diriger, c'est-à-dire ce qu'on appelle communément l'État. Cette absence de rapports peut se constater aussi bien dans la manière dont la vie industrielle et commerciale agit sur lui que dans la façon dont il agit sur elle. D'une part, ce qui se passe dans les manufactures, dans les fabriques, dans les magasins privés, échappe en principe à sa connaissance. Il n'est pas directement et spécialement informé de ce qui s'y produit. Il peut bien, dans certains cas, en sentir le contre-coup, mais il n'en est pas averti d'une autre manière ni dans d'autres conditions que les autres organes de la société. Il faut pour cela que l'état économique se trouve assez gravement troublé pour que l'état général de la société en soit sensiblement modifié. Dans ce cas, l'État en souffre et, par suite, en prend vaguement conscience, comme les autres parties de l'organisme, mais pas différemment. Autrement dit, il n'y a pas de communication spéciale entre lui et cette sphère de la vie collective. En principe, l'activité économique est en dehors de la conscience sociale ; elle fonctionne silencieusement ; les centres conscients ne la sentent pas tant qu'elle est normale. De même, ils ne l'actionnent pas d'une manière spéciale et régulière. Il n'y a pas un système de canaux déterminés et organisés par lesquels l'influence de l'État se fait sentir sur elle. Autrement dit, il n'y a pas un système de fonctions chargées de lui imposer l'action venue des centres supérieurs. Il en est tout autrement des autres fonctions. Tout ce qui se passe dans les différentes administrations, dans les assemblées délibérantes locales, dans l'enseignement public, dans l'armée, etc., est susceptible de parvenir jusqu'à ce qu'on a appelé le cerveau social,

par des voies spécialement destinées à assurer ces communications, si bien que l'État est tenu au courant sans que les parties ambiantes de la société soient averties. De même, il y a d'autres voies du même genre, par lesquelles il renvoie à ces centres secondaires son action. Il y a entre eux et lui des échanges continus et divers. Nous pouvons donc dire que ces dernières fonctions sont organisées ; car ce qui constitue l'organisation d'un corps vivant, c'est l'institution d'un organe central et le rattachement à cet organe des organes secondaires. Par opposition, nous dirons des fonctions économiques dans l'état où elles se trouvent qu'elles sont diffuses, la diffusion consistant dans l'absence d'organisation.

Cela posé, il est aisé de constater que, parmi les doctrines économiques, il y en a qui réclament le rattachement des fonctions commerciales et industrielles aux fonctions directrices et conscientes de la société, et que ces doctrines s'opposent à d'autres qui réclament au contraire une diffusion plus grande des premières. Il paraît incontestable qu'en donnant aux premières de ces doctrines le nom de socialistes nous ne ferons pas violence au sens ordinaire du mot. Car toutes les doctrines qu'on appelle ordinairement socialistes s'entendent sur cette revendication. Assurément, ce rattachement est conçu de manières différentes suivant les écoles. Suivant les unes, ce sont toutes les fonctions économiques qui doivent être rattachées aux centres supérieurs ; suivant les autres, il suffit que quelques-unes le soient. Pour ceux-ci, le raccord doit se faire au moyen d'intermédiaires, c'est-à-dire de centres secondaires, doués d'une certaine autonomie, groupes professionnels, corporations, etc. ; pour les autres, il doit être immédiat. Mais toutes ces différences sont secondaires et, par conséquent, nous pouvons nous arrêter à la définition suivante qui exprime les caractères communs à toutes ces théories : *On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société.* Il importe de remarquer tout de suite que nous disons rattachement, non subordination. C'est qu'en effet ce lien entre la vie économique et l'État n'implique pas, suivant nous, que toute l'*action* vienne de ce dernier. Il est au contraire naturel qu'il en reçoive autant qu'il en *imprime*. On peut prévoir que la vie industrielle et commerciale, une fois mise en contact *permanent* avec lui, affectera son fonctionnement, contri-

buera à déterminer les manifestations de son activité beaucoup plus qu'aujourd'hui, jouera dans la vie gouvernementale un rôle beaucoup plus important, et c'est ce qui explique comment, tout en répondant à la définition que nous venons d'obtenir, il est des systèmes socialistes qui tendent à l'anarchie. C'est que, pour eux, cette transformation doit avoir pour effet de placer l'État sous la dépendance des fonctions économiques, bien loin de les mettre dans ses mains.

(*A suivre.*) ÉMILE DURKHEIM.

LE SYSTÈME DE PROCLUS

Il y a deux ans, dans cette *Revue*, M. Bréhier a discuté d'une façon admirable le problème de l'origine radicale dans le Néo-Platonisme et présenté un fort intéressant exposé de concepts, tels que l'Un et le Bien, en ce qui concerne leur développement et leur rôle chez Plotin, Proclus et Damascius. C'est en présupposant dans une large mesure cette discussion que le présent article étudiera le système même de Proclus, beaucoup trop peu connu encore de ceux qui s'occupent de philosophie dans les divers pays. En possession de ces concepts, nous avons encore à voir quel emploi en a fait, dans son système, un penseur comme Proclus. Pour lui, la fonction du philosophe est d'être « prêtre de l'univers entier », et là se marque, sans nul doute, l'influence de Jamblique, quoique la forme de ses tendances systématiques vienne de Plotin. En traitant ici du système de Proclus, je ne veux pas m'en tenir à son grand ouvrage métaphysique sur les *Éléments de la Théologie*, mais puiser, à l'occasion, dans les enseignements que contiennent sa *Théologie platonicienne* et ses *Commentaires*. J'espère rendre ainsi plus complètement justice qu'on ne le fait généralement à sa position sur les questions de la Providence et du Mal, auxquelles il a consacré des traités particuliers. Avec Proclus, la philosophie néo-platonicienne a atteint une forme plus systématique, plus logique et plus élaborée. Schultze (*Philosophie de la Renaissance*) l'a remarqué : tout comme la Scolastique eut à systématiser le contenu doctrinal complet de l'Église, pour le mettre d'accord avec Aristote, de même ce fut l'œuvre de Proclus, en son temps, de systématiser le contenu complet du Néo-Platonisme. Nous allons nous occuper des résultats qu'il a ainsi obtenus.

I. — L'Unité ou l'Un.

La fascination exercée par le Néo-Platonisme réside en une certaine stimulation de la pensée, en rapport avec sa philosophie de l'Un. Le système de Proclus commence avec l'Un ou, à parler exactement, avec l'Unité. Il ne me semble point que ce soit, pour Proclus, une procédure spécialement avantageuse d'avoir pris pour point de départ cette Unité inexprimable et non communicable, cet Un dépourvu de qualités. Un principe premier qui, en tant qu'Inconnaissable abstrait, transcende l'Être même est quelque chose d'absolu qui n'admet pour son Unité aucun prédicat. Il est atteint par la méthode négative, qui consiste à exclure de la création actuelle et visible tout son contenu positif. Proclus lui-même s'aperçoit immédiatement que, dans son système, cette conception de l'Un, forme vide, est ou intolérable ou insuffisante, et il donne à l'Un le nom de Bien. Que nous tenions cette Unité pour un concept plus simple que celui d'Être, nous ne pouvons cependant plus continuer à la considérer, ainsi que nous le devrions, comme une abstraction, mais plutôt comme l'*Ens realissimum*, du moment que, dans le système, ce concept est destiné à produire tous les degrés successifs de l'Être. Mais, après tout, il n'y a point de catégorie plus fondamentale que l'Être ; les idées d'Unité et d'Être ne peuvent être distinguées, ou séparées comme elles le sont par Proclus, car l'idée d'Unité est comprise dans l'idée d'Être, et les pouvoirs et qualités attribués par Proclus à l'Un sont ceux que l'on a coutume d'associer à l'être de la Divinité. L'Un, en tant qu'ultime et transcendant, est ainsi identique à Dieu, et il est la source de l'Univers. Il est une essence subsistant par soi-même, mais il se trouve être le principe éternel du mouvement. Toutefois, le premier principe de tout, c'est l'Un superessentiel (*Éléments*, 115). C'est de l'Un que procède toute pluralité ou multiplicité. Mais Proclus montre quel besoin l'Unité a de la multiplicité ou pluralité. En tout cela il a raison. Si pourtant nous commencions par Plusieurs et non par l'Un, comme il l'a fait, jamais nous n'attendrions l'Un [1]. Une telle pluralité ou multiplicité n'est pas l'Un lui-même, mais participe de l'Un, et tout ce qui participe de l'Un est, d'après Proclus, également Un et non-Un (*Éléments*, 2 et 24). C'est ce principe de négation dont nous reparlerons bientôt : il signifie que, en tant que l'Un est cause de tout, il n'est

1. Cf. Bradley. *Essays in Truth and Reality*, p. 199.

lui-même aucune des choses produites par lui. L'Un est inconnu objectivement et il est inconnaissable pour nous ; nous ne savons même pas, d'après le Commentaire sur le *Parménide*, s'il est connaissable pour lui-même. « Je ne possède aucun nom pour cela, » est-il dit dans *Faust* ; de même l'Un est dépourvu de nom pour Proclus. Mais Proclus lui-même suggère que l'Un est Dieu (*Éléments*, 113). Thomas d'Aquin, à mon sens, a mieux fait de donner la primauté à l'Être et de placer l'Unité de suite après lui, comme un attribut absolu. Le *principium essendi* ne peut véritablement être dépassé par nous. L'intelligence expire, comme l'a dit Balmez, là où il n'y a pas d'idée d'Être. L'Un étant au-dessus de tout être déterminé, le principe de négation s'applique à lui par rapport à toutes les choses ou actualités qui ne sont pas l'Un : nos négations sont ici, selon le Commentaire sur le *Parménide*, les causes de nos affirmations. L'Un est « au delà de l'intelligence », dit Proclus (*Éléments*, 20), et « il n'y a rien au delà de l'Un ». L'Un est avant toutes choses et doit être distingué de l'Un qui est en toutes choses, car l'Un qui est avant toutes choses ne peut être participé. « L'Un est imparticipable, » dit-il dans les *Éléments* (116), et cet Un premier et imparticipable, il en parle comme étant « au delà » de tout (*Théol. Plat.*, III, 20). Nous pouvons le considérer comme l'Absolu, ou, dans le sens qu'on a vu, le Négatif. Mais le genre de fécondité qui est revendiqué pour l'idée du négatif n'en résulte pour elle qu'en tant qu'elle est, d'une certaine manière, en relation avec l'Être ou liée à lui ; son pouvoir est alors de limiter ou de distinguer, afin que telle chose ne soit pas telle autre chose. Et voici ce qu'il faut dire à propos de l'Un ou de Dieu, atteint par voie de négation : c'est que ce Dieu incompréhensible et insaisissable, élevé au-dessus de toute expression anthropomorphique, est une conception de Dieu parfaitement nécessaire pour nous, à côté de cet autre aspect du vrai, selon lequel Dieu est valablement connu par nous, en tant qu'il est dans une relation profonde avec le fini et le relatif. Cette transcendance était un trait important de la pensée néo-platonicienne. Mais de l'exaltation, il nous faut revenir à la compréhension, s'il doit y avoir place ici pour une philosophie. Ce premier Un est, pour Proclus, l'unité des unités, le principe de tous les principes, — de fait, l'Un antérieur à tout. C'est dans cette unité que nous atteignons la réalité positive de l'Un-Premier, dont il nous est permis, je crois, de penser qu'elle correspond, en quelque sorte, à la con-

ception de l'*Ens a se*. On a même voulu que cet Un transcendant fût un Absolu théistique. Cependant, tout en ne niant pas que cette vue n'ait quelque raison d'être, je ne me sens aucun penchant à l'adopter au sujet d'une notion dans laquelle les éléments d'existence personnelle et de relation sont si abstraits et si mal définis. La véritable nature de l'Un, obtenu par une méthode de négation ou d'abstraction, est ce qu'il faut déterminer : est-il un résidu sans forme ? Ou bien possède-t-il une signification réelle ? On a beaucoup parlé du Sur-Homme ; ici nous avons atteint, par la voie de la négation ou « théologie négative », une conception de l'Un qui est, pour Proclus, un Sur-Esprit. Mais un Être qui est au-dessus de l'Esprit, qui est ineffable et inconnu, ne nous aide point à échapper à une conclusion agnostique. Tel est cependant le caractère de l'Un (*Éléments*, 161 et 162). Un Absolu supérieur à l'Être et même à la pensée est si éloigné du monde vivant de l'expérience qu'il signifie pour nous moins qu'un Absolu dans lequel nous trouvons l'unité de la pensée et de l'Être et l'unité de l'idéal et du réel ; un Un si infiniment au-dessus et au delà de tout, et néanmoins source et noyau de tout, cela ne peut constituer dans le système qu'une position contradictoire. Jeter un pont sur cette crevasse qui sépare l'inconnaissable et inaccessible Un du monde de la multiplicité constitue l'obstacle insurmontable à toute solution satisfaisante. L'un des signes les plus immédiats et les plus caractéristiques de l'influence de cette théorie de Proclus sur l'Un est qu'elle a été reproduite avec une remarquable fidélité dans les ouvrages du pseudo-Denys, dont l'action s'est prolongée si longtemps, même et jusque sur des penseurs comme Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, et d'autres, parmi lesquels Dante. Cela n'est pas, bien entendu, pour insinuer que la pensée du pseudo-Denys est simplement une présentation nouvelle du système de Proclus, ce qui serait loin d'être exact ; elle ne lui en est pas moins grandement redevable. Le pseudo-Denys insiste sur l'idée que l'Un est le seul nom de Dieu sur lequel nous puissions nous arrêter : pour lui, comme pour Proclus, il est l'Un sans nom, ou « l'infinité super-essentielle » qui « transcende toute chose ».

II. — Le Bien.

Proclus ouvre le sanctuaire de son système à l'idée du Bien non moins qu'à l'idée de l'Un. L'Un et le Bien sont identiques ou la

même chose, dit-il dans les *Éléments* (20) ; de plus, le Bien et Dieu sont la même chose (113). Sans doute, il ne manque pas de trouver dans l'autorité de Platon de quoi sanctionner cette identification, qui est tout à fait complète. Pour autant qu'il est l'Un, il est pareillement le Bien, et pour autant qu'il est le Bien, il est pareillement l'Un, (*Éléments*, 119). Mais si le postulat initial de l'Unité ou l'Un avait été satisfaisant, pourquoi Proclus aurait-il eu besoin d'invoquer immédiatement le Bien dans son système? Il dit que la notion du Bien a une signification analogique et positive, tandis que l'idée de l'Un a pour caractère d'être négative (*Théol. Plat.*, II, 4). Et cependant c'est de cette conception de l'Un que dépendent principalement ses discussions, car elles sont visiblement plus métaphysiques que morales et, à cet égard, il est au moins douteux que ce soit un progrès sur Platon. Certainement l'identification est un enrichissement de son système, qui doit être interprété tel qu'il est, en lui-même, et non comme s'il était un chapitre de l'Apologétique chrétienne. Le Bien est constitutif de toutes choses et est identique à l'Un (*Éléments*, 25). Le Bien-Premier est au-dessus des êtres, comme en témoigne, dit Proclus d'accord avec Platon, le désir que les êtres éprouvent de lui (*Éléments*, 8). Le Bien, avait dit Platon[1], est « ce que chaque âme recherche comme la fin de toutes ses actions ». « Le Bien, loin d'être identique à l'existence réelle, la transcende effectivement en dignité et en puissance[2]. » Platon, de cette manière, place le Bien, ontologiquement, au-dessus ou « de l'autre côté » de l'Être. Il est le principe de toutes choses, la cause pareillement et de l'Être et de la Connaissance. Dans le *Philèbe*[3], Platon a dit que si, dans la vie de plaisir ou dans la vie de pensée, il manquait quelque chose soit à l'une, soit à l'autre, cette vie ne pourrait être « le vrai bien pour nous ». Les signes auxquels se reconnaît le Bien, ce sont la perfection, la suffisance, l'universel désir qui s'attache à lui[4]. Mais Platon a, par moments, une manière à lui de renfermer tout tranquillement le Vrai et le Beau dans le Bien, et aussi de faire disparaître le Bien dans le Beau. Je ne le suis pas dans cette façon de subsumer l'un ou l'autre[5]. « L'idée du Bien », dit Gomperz, parlant de la *République*, « est, pour Platon, la cause la plus haute à la fois de

1. *République*, VI, 505.
2. *République*, VI, 509.
3. *Philèbe*, 20-21.
4. Cf. R. G. Bury, *Philebus*, Introd., Cambr. Univ. Press.
5. Cf. mon article dans *The Monist*, janv. 1919, p. 84-89.

toute connaissance et de toute existence. Elle est l'entité centrale qui, dans cette phase de son développement, occupe presque la place de la Divinité suprême et personnelle[1]. » Il ajoute qu'il nous est difficile de saisir pleinement cette pensée. Il me semble plus difficile encore de l'accepter. Il peut être assez exact que Platon, pendant cette période, ait traité le Bien comme une entité, en déversant en lui une si grande quantité du contenu de sa conception de Dieu qu'il en a fait ce que Wundt appelle « une puissance gouvernant l'Univers ». Et Proclus, comme nous l'avons vu, identifie le Bien avec Dieu. Mais le Dieu de Platon était « un principe vivant », et était « bon » ; et pourtant nous ne pouvons admettre qu'il soit vrai de dire que : « Platon entendait par Dieu exactement ce qu'un théiste moderne exprimerait dans ce mot. » Si l'on se demande « si le Bien doit être identifié avec le Dieu dont Platon croyait avoir prouvé l'existence », la réponse « est certainement qu'il ne doit pas l'être ». Le Bien, ajoute-t-on[2], « n'est pas un principe », mais une « forme ». Sans nier toute idée ontologique de Bien, je soutiens que le Bien est une catégorie morale et qu'il est lié à des êtres individuels ; on ne doit pas en parler comme s'il était une espèce d'entité *per se*. Il ne suffit pas de parler vaguement ici du monisme du Bien. Incontestablement, la métaphysique platonicienne a commencé par prendre cette forme paradoxale qui consiste dans la position d'une fin éthique, son idée la plus haute étant celle du Bien ; mais il reste toujours à supprimer la fissure entre les idées ou formes et le monde matériel, si du moins la question de la dérivation du monde doit recevoir une solution métaphysique. Le Bien, j'y insiste, n'existe pas en tant qu'Être simplement, quoiqu'il doive être tenu pour réel ; il accompagne l'Être et le rend parfait ; c'est un attribut transcendantal de l'Être réel ou actuel. Le Bien figure chez Proclus comme la source de toute existence ; mais, à mon avis, Thomas d'Aquin a été mieux inspiré en faisant l'Être antérieur au Bien dans l'ordre de la raison ; tout au plus, pourraient-ils être unifiés, l'Être, si l'on veut, n'étant point constitué sans un bien qui lui soit inhérent. Sans doute, Dieu est le Bien primordial, idéal et absolu, mais il est tel, seulement parce que sa personnalité s'est absolument identifiée, unifiée avec l'idée éternelle et universelle du Bien. Le Bien, en effet, a en Dieu son siège

1. Gomperz, *les Penseurs de la Grèce*, vol. III, p. 85.
2. J. Burnet, *Greek Philosophy*, p. 336-339.

nécessaire : Dieu veut seulement ce qui est en soi-même et nécessairement bon. De cette manière, le Bien est garanti comme réel, et non simplement comme nécessaire à la pensée. Il y a une manière de procéder autre et au moins plus irréprochable : c'est de faire du Bien non pas abstraitement une entité *per se*, « d'une façon à demi impersonnelle, » mais de l'identifier franchement avec Dieu, et de le faire dépendre de Lui, de sorte que « l'idée du Bien chez Platon *est* Dieu, et Dieu est l'idée du Bien [1] ».

Dans le système de Proclus, l'idée de se donner soi-même en partage, de se communiquer soi-même, est un trait caractéristique du Bien. Ce qui se suffit à soi-même est, pour Proclus, inférieur à ce qui est simplement bien (*Éléments*, 10). Ce qui se suffit à soi-même est, pour lui, ce qui possède le bien de soi-même et en soi-même, ce qui est « rempli de bien », mais « non ce qui est simplement bien » (10). Le Bien, à partir duquel ce qui se suffit à soi-même se remplit lui-même de bien, est meilleur que ce qui se suffit à soi-même et est supérieur à une telle suffisance. Le Bien *per se* ou le bien en soi est une conception platonicienne énoncée dans les *Éléments* (40). Il n'y aura rien d'existant par soi-même, ou il faut que ce soit le Bien lui-même (40). Mais, si le Bien est existant par soi, en tant qu'il se produit lui-même, il ne peut pas être l'Un, car ce qui procède l'Un n'est pas l'Un (40). Ces affirmations et d'autres semblables appartiennent au genre de subtilités, parfois très suggestives, dans lesquelles Proclus se complaît, et il n'est certainement pas nécessaire de prétendre trouver en toutes une valeur, une harmonie et une cohérence parfaites. Or nous ne nous occupons ici que des conceptions essentielles, et elles peuvent être assemblées sans difficulté. Au premier rang se dresse la grandiose conception du Bien lui-même. Quand il en vient à l'idée de cette Paternité qui produit ou donne à partir de soi-même les puissances ou qualités, la procession divine est tout entière en accord avec l'ordre primitif du Bien (151). Il manque cependant quelque chose à ces représentations d'une surabondante puissance de bonté dans la Divinité qui se communique elle-même : au delà de l'affirmation réitérée de l'ordre du Bien, on ne trouve pas, au milieu de ce qui est un véritable système métaphysique, de preuve suffisante que la communication de soi-même soit suffisamment sauvegardée, et de manière à ne pas devenir un mouvement purement naturel

1. Adam, *la Vitalité du Platonisme*, p. 131-132

vers un écoulement ou un épanchement, dans lequel la distinction des valeurs morales se trouverait balayée. La communication que le divin fait de soi-même n'est pas conçue dans un esprit idéaliste, lorsqu'on la représente, selon la conception de Philon, par exemple, comme le fait de se répandre dans le monde ainsi que l'écume qui déborde d'une coupe, jusqu'à ce que la Divinité se soit elle-même perdue en se donnant elle-même. Ceci n'est pas, bien entendu, pour suggérer que la doctrine de Philon ne contienne pas, dans ce qu'elle a de supérieur, quelque chose de très différent, et qui ne s'accorde pas particulièrement bien avec ce point de vue. Cet épanchement de la plénitude de Dieu est aussi chez Plotin. Sans aucun doute, le bien se répand de lui-même; mais le bien moral, qui n'opère pas comme un mouvement naturel et sans contrôle, réclame, quant à la manière dont ce postulat est posé, plus de soins que n'y donnent souvent les philosophes. Thomas d'Aquin ne l'avait pas oublié lorsqu'il disait : *Deus igitur et se et alia amat* [1].

III. — Le Système triadique.

Nous avons vu qu'il y a chez Proclus un principe réel, — le principe d'unité. Celui-ci s'avance hors de lui-même, mais sans perdre son unité ; il produit tout par triades, car tout est triple. Je cite ici un passage de mon article dans le *Hibbert Journal* : « Cette marche triadique est, de fait, l'idée dynamique de sa philosophie. Proclus fut le premier à affirmer clairement la triplicité dans l'unité comme caractère essentiel de toute réalité spirituelle. En élaborant une démonstration de cette thèse, les notions principales utilisées sont celles-ci : permanence chez le producteur ou unité, — émanation au dehors de la différence produite ou dualité, — retour à un état d'unification. Ce monisme dynamique est, pour Proclus, la loi de l'univers » (p. 280). Il développe tout au long son système triadique dans la *Théologie Platonicienne*. On n'a pas toujours vu là un trait essentiel de sa doctrine, mais Hegel en a bien saisi toute l'importance. Proclus, nous devons le remarquer, daigne accorder une certaine révélation mystique du *Dieu Premier*, en tant que médiatisé par les divinités inférieures (*Théologie Platonicienne*, III, 14). L'être fondamental que l'on trouve dans l'Un transcendant revêt, dans toute l'évolution de ses manifestations, cette forme triadique : *esse* ou existence, — Vie ou pro-

1. *Contra Gent.*, I. 91.

duction, — Esprit ou intelligence, qui ramène à l'unité. L'Être premier, dit Proclus, est l'être de la Vie aussi bien que de l'Intelligence. Pour lui, toutes les choses procèdent de l'Un, auquel toutes aspirent à retourner comme à leur principe. Les formes du retour ou réversion sont fondamentalement triples : par l'essence, la vie, la connaissance. Et dans chaque principe, détermination ou manifestation, il y a, comme nous l'avons vu, essence ou permanence, — procession ou progression, — retour ou réversion, au moyen de la réflexion. Nous avons ainsi, pour exprimer la chose autrement, identité, différence et union. De la sorte, nous saisissons les trois moments du processus dialectique, — la triade qui explique l'univers comme un développement par émanation. Proclus dit que sa triade possède en elle trois moments abstraits : l'Un, l'Infini et le Limité. Ces principes fondamentaux, ainsi énoncés, sont empruntés au *Philèbe* de Platon, l'Infini représentant ici la quantité ou l'indéterminé. Sa triade est différente de celle de Plotin, laquelle se compose de l'Un, de l'Intelligence ou Intellect, et de l'Ame du Monde. Proclus diffère de Plotin en ce qu'il ne fait pas procéder immédiatement l'Intelligence de l'Unité ; il a été sur ce point approuvé par Hegel, qui pense que Proclus a bien fait de placer l'intelligence en dernier, en tant qu'elle est la plus riche. L'intelligence, pour Proclus, est le retour à l'objet de la pensée (l'unité) et l'acte de se conformer à cet objet. Proclus fait un grand usage du système triadique de la pensée, en développant des triades subalternes à l'intérieur de la triade primitive. Chacun des trois principes de sa triade est lui-même une triade, première et, comme telle, complète. Il faut noter que la méthode déductive est l'un des traits dominants du système métaphysique de Proclus, et, à cause de cela, on l'a classé, non sans raison, parmi les scolastiques.

La tendance de la pensée à revêtir une forme triadique chez Proclus me paraît être un phénomène moins étrange et moins isolé qu'on ne le croit généralement. L'idée trinitaire se trouvait chez les Pères Grecs, dont les trois hypostases ou substances réelles ne nous intéressent pas ici. Mais on ne peut oublier la tendance frappante de la pensée religieuse dans l'Égypte pré-platonicienne et dans d'autres pays à prendre des formes triadiques, les triades étant d'ailleurs extrêmement variées. La métaphysique de Platon lui-même était triadique. Jamblique a noté expressément le carac-

tère triadique de la pensée égyptienne, et le système triadique fut ultérieurement développé par Théodore d'Asine. Tout ceci est antérieur à Proclus, sans parler de la pensée triadique de Plotin. Il n'y a donc rien de surprenant que ce triadisme ait marqué son empreinte sur Proclus. Damascius, plus tard, s'est référé explicitement à la tendance triadique de l'Égypte, et le pseudo-Denys a eu ses triades hiérarchiques. Il faut remarquer que la triade du système de Proclus, comme celle de Plotin, est donnée objectivement ou présentée comme existant indépendamment de la pensée humaine, qui s'unit avec elle. Cela signifie qu'il ne s'agit point d'abstractions de la pensée humaine. Ce sont des choses qu'il convient de considérer en rapport avec certaines apparences d'idéalisme constructif qui semblent, par moments, marquer la pensée de Proclus. Hegel, qui appréciait tant l'œuvre de Proclus, mettait en avant sa propre triade dialectique, que tout le monde connaît : thèse, antithèse et synthèse plus haute. Parmi nos contemporains, Royce, dans sa théorie de l'interprétation, a insisté fortement sur l'idée de triade : « L'interprétation », dit-il, « est une relation triadique[1] ». « La comparaison doit se faire selon un ordre triadique pour être à la fois explicite et complète[2]. » Quant au processus général impliqué dans cette conception triadique de l'interprétation, Royce estime que le processus triadique de la dialectique hégélienne en est seulement « un cas très particulier ». Entre les raisons logiques et psychologiques du premier processus et la triade hégélienne, il pense qu'il n'y a « aucune contradiction essentielle », mais il estime que sa conception propre « promet une clarté nouvelle sur des questions que Hegel a laissées profondément problématiques » (p. 185-186).

IV. — Création et causalité.

Le système de Proclus a cherché à jeter un pont sur l'antithèse entre Dieu et l'Univers ; il est passé de la région de l'abstrait à celle du concret ; son Un s'est manifesté par le débordement de sa puissance dans ses émissions créatrices ou ses développements émanatifs. La cause première est le Bien, qui produit toute existence et qui, en tant qu'il est simplement le Bien, est identique à ce qui est simplement l'Un. Quoiqu'il y ait un ordre de causalité et

1. *Problem of Christianity*, vol. II, p. 140.
2. *Id.*, p. 173.

que l'on parle fréquemment de l'antérieur et du postérieur, les successions sont logiques, plutôt qu'historiques ou chronologiques. Il n'y a point ici de création par volonté ; l'idée d'une détermination volontaire ou d'un exercice volontaire de la puissance est absente ; le seul sens du mot création, — autant qu'on puisse se servir de ce mot, — réside, on l'a dit parfois, dans cette unité immanente et transcendante à l'univers, qui donne une signification à la multiplicité des choses. Comme je l'ai indiqué au début, cette unité ne peut pas être une unité abstraite. On peut, je crois, exprimer la chose de façon plus concrète, en disant que « création », dans ce système, signifie seulement que l'univers, dans sa multiplicité, doit son existence perpétuelle à l'Un ou Être premier. Mais cette création n'est comparable en aucun sens à la création en tant qu'acte premier (*prima actio*), telle que la définit Thomas d'Aquin[1]. Elle ressemble bien plutôt à la notion kantienne de création, qui n'est pas le commencement causal d'une suite de phénomènes, mais une relation nouménale, ou le simple fondement éternel des réalités particulières. L'Un, pour autant qu'il est un, n'est pas pluralité ou multitude (*Eléments*, 5). Mais toute pluralité ou multitude participe de l'Un (*Éléments*, 1). De la sorte, l'Un devient, en un sens, le Multiple, et le Multiple devient, en un sens, l'Un. A partir du Bien, comme source initiale, tout le mouvement d'émanation, qui a son point de départ dans ce qui est réellement, se produit vers le bas et vers l'extérieur, et il est caractérisé par une rigoureuse continuité. Mais il existe une ultime unité de toute existence, et le système est moniste ; ses degrés d'évolution, — si l'on peut les désigner ainsi, — s'étendent à partir de l'Un jusqu'aux plus basses formes de la matière, dont l'interprétation reste un point faible des systèmes néo-platoniciens. Telle est l'explication émanatiste du développement de l'univers, sa suite ininterrompue étant une manifestation continue de Dieu. Toutes les choses rayonnent au dehors, à partir de Dieu, mais la nature même de cette procession est loin d'être sans importance. Le développement émanatiste était une tentative pour surmonter le dualisme cosmogonique d'une bonne partie de la philosophie stoïcienne. La notion d'émanation, si fondamentalement caractéristique du Néo-Platonisme, était à l'origine un concept oriental, et c'est de l'Orient qu'il l'a tiré. Mais, en développant le système d'éma-

1. *Contra Gent.*, II, 21.

nation, les Néo-Platoniciens lui donnèrent une forme scientifique, en y faisant entrer des systèmes grecs, celui de Platon notamment.

Nous avons vu que l'élément de volonté est manifestement absent de toute idée de Création appliquée au système de Proclus. Cependant, d'un autre côté, la Causalité y apparaît comme un caractère dominateur. Bien plus, la Causalité est d'une nature transitive, et supérieure à ce que nous trouvons chez Bruno et Spinoza. Il est vraiment curieux de voir insister avec tant de force sur la causalité transitive, — *produisant* ses caractères, — dans un système où l'élément de volonté en tant que pouvoir producteur est éliminé de la théorie de création. Car c'est cet élément qui, — comme Berkeley et beaucoup d'autres philosophes l'ont soutenu, — a donné naissance à notre notion de causation, de telle sorte qu'elle devient une nécessité de la pensée. Pour Proclus, chaque cause productrice demeure en elle-même, en même temps qu'elle produit, et reste antérieure et supérieure à ce qui est produit par elle (*Éléments*, 7, 26, 27). Chaque cause productrice apporte à l'existence les choses semblables à elle-même, avant les choses dissemblables d'elle (28). Nous pouvons remarquer que ce principe, appliqué à la Cause Première, rend plus naturelle l'idée de Proclus de faire du Dieu premier le générateur d'une pluralité de divinités, celles-ci étant ce qui est le plus semblable à lui-même. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre. Chaque progression s'effectue par ressemblance ou similitude des natures secondaires, ou choses avec celles qui sont premières (29). En raison de sa ressemblance avec sa cause, la chose produite demeure en elle ; en raison de sa dissemblance, elle est séparée de sa cause. Chaque chose, d'autre part, retourne à sa cause (31). C'est-à-dire qu'elle lutte pour obtenir l'achèvement d'elle-même, son individualité, son unité, son identification, en vertu de sa ressemblance avec son premier principe. La progression et le retour constituent une activité circulaire (33). Ces cercles se rencontrent partout dans la nature. La matière procède de l'Un, en tant que celui-ci est Cause de tout ou Cause universelle (72). Et la Cause de tout, Proclus en fait, dans le Commentaire sur le *Parménide*, une sorte de non-être, en opposition avec les formes de l'être. C'est un trait curieux du système, que la cause la plus haute ou la plus générale conserve son activité au delà de celle des causes subséquentes. La doctrine de la cause, dans son ensemble, est quelque chose de très

réel, dans le système ; elle signifie toujours « participation », car c'est une idée qui apparaît sans cesse dans ses enseignements sur la causalité ; mais cela ne veut pas dire que l'effet soit la cause ou mesure la cause, bien qu'il en « participe ». Dans chaque cas, Proclus cherche une cause proportionnée, qui est antérieure à l'effet ou chose produite, et qui est plus que lui (*Éléments*, 57). Ainsi, pour Proclus, la relation causale n'est point la relation simplement logique de l'antécédent et du conséquent, telle qu'on l'a si souvent entendue de notre temps. La science a pris la cause dans l'autre sens ou sens réel, afin de l'éliminer de ses recherches, mais la notion de cause n'est point par là bannie de l'expérience ni, par conséquent, de la recherche métaphysique. Nous ne recevons ici de Hume aucun éclaircissement rationnel sur le comment et le pourquoi de la causation, mais il nous laisse simplement devant une succession invariable. Proclus, lui, s'occupe de tout ce qui est, dans le monde, aspect dynamique et causal, et il estime qu'il est rationnel d'y chercher une raison suffisante. Mais le fait causal, dans le système de Proclus, a plus affaire avec des agents qu'avec de simples événements ; la catégorie de Cause n'y a rien d'une relation externe, comme quand une boule de billard en heurte une autre. La causation se caractérise comme un développement ou une émanation. L'idée de causalité, avec le sens d'émanation ou de production de l'effet, telle que nous la trouvons chez plusieurs des principaux philosophes scolastiques, nous semble particulièrement applicable à ce système. L'émanation est, en effet, « le passage de quelque chose de réel de la cause efficiente dans l'entité de l'effet ». C'est là, sans doute, une notion difficile à appliquer à la causalité en ce qui concerne des natures spirituelles. Bien que l'émanation, comme développement nécessaire, diffère considérablement d'une création en tant qu'acte libre, nous voyons cependant, plus tard, Thomas d'Aquin dire que l'émanation de toute existence à partir de Dieu signifie création. Mais, bien que l'émanation soit ainsi tout autre chose qu'une création, on a protesté que le système n'est point pour cela nécessairement panthéiste, car Dieu est distinct des produits de l'émanation, et les êtres ou monades ne sont point fondus en lui.

Dans le Commentaire sur le *Parménide*, on trouve une discussion très intéressante de Proclus sur la cause. Il convient de la mentionner ici, car je ne vois pas qu'aucune des récentes études

sur le sujet l'ait fait ressortir. Proclus soutient que toutes les choses, là-haut dans le ciel et ici-bas sur la terre, ou bien sont dues au hasard, ou bien ont lieu selon la Cause. Or il est impossible, pour lui, qu'elles proviennent du Hasard, car alors les choses les meilleures (telles que l'intelligence, la raison, la cause) seraient parmi celles qui se produisent en dernier, et ainsi l'aboutissement des choses serait meilleur que leur commencement. Il y aurait là matière à comparaison avec les idées évolutionnistes modernes. Aristote, ajoute-t-il, dit que la causalité de l'essence doit être antérieure à la causalité par accident, attendu que toute cause par accident est une déviation de causes essentielles, de sorte que tout ce qui est l'effet d'une cause essentielle est antérieur à ce qui est l'effet du hasard. Aussi croit-il à une Cause déterminée du monde, en opposition avec le Hasard. Il part de l'unité et de l'ordre concourant des choses pour inférer que cette Cause doit être Une. Que cette Cause puisse être dénuée de raison, c'est, à son avis, une absurdité, car alors, encore une fois, il y aurait quelque chose qui, dernier dans l'ordre, serait meilleur que son principe ou Cause. Si, au contraire, la Cause de l'univers est une Cause possédant la raison et se connaissant elle-même, elle se connaît nécessairement elle-même comme étant la cause de tout. Mais si elle sait, de par sa propre essence, qu'elle est la Cause de l'univers, et si ce qui connaît déterminément l'un des termes d'une relation connaît aussi nécessairement l'autre, elle connaît pour cette raison d'une manière déterminée la chose dont elle est la Cause. Elle connaît donc l'univers, et toutes les choses dont l'univers est composé et dont elle est aussi la Cause. Or, s'il en est ainsi, regardant en elle-même et se connaissant elle-même, elle sait ce qui vient après elle et lui est consécutif. C'est, par conséquent, à travers des raisons et des formes dépourvues de matière qu'elle connaît les raisons et formes terrestres dont l'univers est composé, et elle sait que l'univers est en elle comme en une Cause distincte de la matière et en dehors de la matière. Proclus soutient aussi que la Cause de l'univers est une Cause qui opère par sa seule existence, et, opérant ainsi, cette cause est premièrement ce que le monde est secondairement. Il faut donc que les formes de toutes sortes qui sont dans le monde existent primordialement dans la Cause du monde, qu'elles soient « préexistantes dans cette Cause Une, commune à tout l'univers ». On peut observer, en considérant les propositions

qui précèdent, qu'on est ici aussi loin que possible d'une opération aveugle et inconsciente, et que celle-ci est exclue, par la manière dont Proclus a lié la raison ou la connaissance à l'efficacité naturelle. Ainsi j'aurai, je pense, suffisamment montré que, chez Proclus, il y a beaucoup sur la causalité, et que cela peut être mis en regard de bien des choses chez Descartes, Spinoza et Kant, malgré les avantages des philosophies plus tardives.

V. — La Providence.

Proclus commence son *Traité sur la Providence* en rappelant que Platon, dans les *Lois*, le *Timée* et ailleurs, a contraint l'homme à reconnaître l'existence d'une Providence, dont les énergies ont travaillé à la fabrication des choses. Ici Proclus insiste, comme nous l'avons vu faire dans les *Éléments*, sur cette idée que l'Un et le Bien sont une même chose. C'est par son identité avec l'Un que le Bien pourvoit à toutes choses et possède le pouvoir de connaître toutes choses. L'Un n'a pas une connaissance plus grande des touts que des parties ; sa connaissance s'étend à toutes les choses, aussi bien individuelles qu'universelles. Rien n'échappe à la connaissance de l'Un, à l'unité transcendentale de cette connaissance, qui est par delà les unes et les autres. C'est l'opinion de Proclus que, tandis que rien n'échappe à la Providence, beaucoup de choses échappent au Destin. Le Destin lui-même, si notre connaissance était plus complète, serait subsumé sous la Providence.

Il nous faut faire mention des « Hénades » ou Unités, première émanation de l'Un Premier ; c'est à elles que sont attachées les fonctions de la Providence. Dissemblables de l'Être absolument Premier, elles sont en relation avec le monde et exercent une influence sur lui ; car elles portent la marque de la bonté, et elles sont des dieux dans le sens le plus élevé. Elles constituent l'un des traits curieux, et même les plus étranges du système, et ont été interprétées et appréciées ou estimées de façon très diverse. Il semble qu'on en restreigne trop la signification lorsqu'on les rapporte à un simple désir de conserver le polythéisme dans le système. Mais c'est aussi, je pense, y chercher trop de choses et forcer l'interprétation, que de les résoudre en attributs ou perfections de Dieu. Si dans ce dernier sens il y a un excès, il y a, semble-t-il, défaut dans l'autre sens, car on leur fait trop petite leur part propre, en tant que « Hénades » indépendantes ou divinités, et l'on

néglige le rôle médiateur qu'elles jouent dans le plan de la Providence. L'une des difficultés que je trouve à concevoir ces dieux comme de simples perfections de l'Un est celle-ci : Philon et Jamblique avaient déjà fait place à une hiérarchie de dieux, et le pseudo-Denys, qui a subi si directement et si profondément l'influence de Proclus, consacre un ouvrage à cette « Hiérarchie céleste ». Ces considérations ne paraissent pas favorables à l'idée de résoudre les « Hénades » en des attributs que l'Un voudrait se donner. Ces natures intermédiaires, avec quelques-uns au moins des pouvoirs qui appartiennent à des agents personnels, servent à franchir la distance qui sépare l'impensable Un de la Multiplicité créée, difficulté héritée du Platonisme. « Tous les dieux sont des bontés », mais la Providence « est une énergie ou activité supérieure à l'intellect » (*Éléments*, 120). Cette supériorité de la Providence sur l'intelligence est affirmée aussi dans le *Traité sur la Providence*, auquel j'ai affaire pour le moment. Il y est dit qu'elle est au-dessus de l'intelligence et qu'elle existe dans l'Un seul, qui s'établit lui-même dans une énergie supérieure à l'aperception intellectuelle. La bonté étant caractéristique de ces « Hénades » ou natures divines, l'exercice de l'action providentielle leur est naturel. Car, comme le remarque Proclus dans la *Théologie Platonicienne*, « ce qui est conforme à la nature n'est pénible pour aucune chose ». Chaque dieu qui est plus proche de l'Un est plus universel (*Éléments*, 126). Mais chacun est une Unité. Et chacun, en tant qu'il est une nature divine se donnant en partage, est lui-même plein surabondamment (131). Mais, dit Proclus dans le *Traité sur la Providence*, l'inaptitude des participants est quelquefois un obstacle à la jouissance de l'influence bienfaisante des dieux; une adaptation est nécessaire. Les natures les plus proches de la Providence reçoivent davantage et sont à un plus haut degré assistées par elle. Il y a une coordination de toutes choses, de sorte que toutes peuvent avoir part à la Providence; mais il y a aussi un ordre, de telle sorte qu'elles ne peuvent toutes y avoir part de la même manière, mais selon des modès différents et successifs. La Providence n'est pas un pouvoir sans volonté, et la volonté de la Providence, dit Proclus, est présente partout et en toutes choses; cependant, cela ne signifie pas qu'il y ait le même bien dans toutes les choses ou que des réceptacles différents ne reçoivent pas des parts différentes. La participation dépend des participants, non

de la Providence, dont l'éternelle énergie demeure toujours la même. Dans le Commentaire sur le *Parménide*, Proclus dit que le vulgaire a honte de rapporter des choses petites et méprisables à la cause première et divine, parce qu'il fixe son attention sur la nature des sujets plutôt que sur la puissance de la cause. Mais ceux qui sont vraiment philosophes, dit Proclus, rapportent toutes choses, grandes et petites, à la Providence, car il convient de n'en rejeter aucune, mais de les considérer toutes comme bonnes, en tant qu'ayant été produites par une Cause divine. Proclus, dans le *Traité sur la Providence*, ne veut pas admettre que le mal vienne de la Providence, de laquelle rien ne procède qui ne soit bon. Mais il pense que le mal peut avoir été permis en considération du bien, en tant qu'il collabore en quelque façon à l'ensemble des choses. Il envisage aussi la difficulté qui réside dans ce fait que, sous le gouvernement de la Providence, il y a de l'inégalité dans les conditions humaines. Il ne peut être question ici, pense-t-il, d'un accord arithmétique ou géométrique dans la distribution d'un bien ou d'un mal extérieurs. La Providence dispense à chacun des fins qui s'accordent avec sa manière d'être. Elle donne aux hommes de bien ce qui peut accroître la vertu, de sorte qu'ils ne se sentent pas affligés s'ils ne sont pas riches ou s'ils sont privés de puissance. Ils sont satisfaits par la vertu même. Car celui qui recherche la vertu obtient toujours l'objet de son désir. Ceux qui, au contraire, désirent des choses extérieures n'obtiennent pas toujours ce qu'ils recherchent, et il leur reste un sentiment d'incertitude, d'indigence, de vide. Ainsi Proclus veut que la grandeur d'âme pare la pauvreté, que la virilité de l'esprit rayonne sur l'affliction et qu'une sagesse transcendante brille dans la privation de la puissance. Nos maux sont dus à nous-mêmes; nous ne devons pas les attribuer à la Providence. La guérison de l'âme est chose divine. Il y a, on le reconnaîtra, dans la doctrine de Proclus sur ce sujet un grand nombre d'éléments d'une sagesse sobre et cependant élevée, et l'importance en est trop grande par rapport à son système pour qu'il fût permis de le négliger.

VI. — L'Intelligence, l'Ame, le Corps.

1. Il ne nous semble point que ce soit un trait particulièrement satisfaisant du système de Proclus que son principe suprême soit l'Un, conçu existentiellement et non comme intelligence. Sans

doute il évite ainsi le dualisme, mais le monisme acheté au prix de l'intelligence est un coûteux et inintelligible monisme. Nous pouvons parler de l'Un transcendant qui est aussi le Bien, mais cet Un ne signifie rien pour nous que l'au-delà de l'intelligence ou la non-intelligence ; il n'y a rien de plus haut que l'intelligence que nous puissions connaître. Le Néo-Platonisme, en évitant le dualisme, ne remporte pas un grand succès : il serait infiniment préférable de commencer par l'intelligence première, et alors nous ne pourrions manquer de trouver au bout un véritable monisme, car il serait spiritualiste. L'Intelligence, pour Proclus, a son pouvoir propre, en tant que dérivée de la « Hénade » divine. L'Intellect est être et, comme tel, intelligible (*Éléments*, 161). Par-delà cet aspect ontologique, son caractère est que chaque intelligence se pense elle-même, c'est-à-dire en tant qu'objet de pensée (167). Chaque intelligence en action sait qu'elle pense et ne connaît pas seulement les objets de sa pensée (168). La nature intellectuelle est au-dessus de toutes les âmes et plus haute (20). Les esprits ou intelligences forment un ordre de séries, mais l'esprit premier ou l'intelligence première vaut mieux que toute autre intelligence (160). Car il est imparticipable et commande à toute la pluralité des intelligences (166). L'intelligence ou intellect est incorporelle, comme le fait apparaître son aptitude au retour sur elle-même (171). La nature de l'intelligence est de posséder toutes choses intellectuellement, qu'elles soient avant ou après elle (173). L'intelligence constitue par la pensée ce qui est après elle ou derrière elle ; sa création réside dans la pensée, et sa pensée dans l'acte de créer (174). Chaque intelligence est un tout ; chacune est à la fois unie aux autres intelligences et distinguée d'elles (180). Pour moi, l'intelligence est traitée par Proclus d'une manière plus satisfaisante que l'âme ou le corps, ce qui ne veut pas dire qu'on y trouve tout ce que l'on souhaiterait. Bien entendu, en effet, d'après son opinion, la raison doit être dépassée pour l'Un absolu. Mais c'était quelque chose dans la pensée grecque que la rationalité, c'est-à-dire la raison ou intelligence, fût tacitement considérée comme conditionnant l'être moral, ou tout au moins, et pour ne pas forcer, comme ayant une parenté avec lui. En quoi les Grecs avaient, à mon sens, parfaitement raison : il n'existe, en vérité, dans l'expérience aucun être, en tant qu'intelligence rationnelle se posant par elle-même, sans quelque chose de moral, pas plus qu'il n'y a d'être moral sans quelque chose de rationnel. L'un des deux

sans l'autre, — aussi loin qu'aille l'expérience humaine, — est une abstraction impossible. La reconnaissance par Proclus du caractère créateur de la pensée est, dans son système, un trait remarquablement heureux. Mais, en fait, cette exaltation de la raison dans son pouvoir constructif est l'un des plus beaux traits du Néo-Platonisme. C'est évidemment à notre nature intellectuelle que Proclus pense lorsque, dans le commentaire sur le *Parménide*, il dit que notre âme possède le pouvoir à la fois de percevoir et de produire des objets beaucoup plus exacts et plus purs que ceux qui se manifestent à nos regards. Il en donne pour exemple le pouvoir qu'elle a de rendre parfait le cercle, par delà le cercle apparent, par la vision qu'elle a d'une forme plus belle que la forme visible. L'âme aperçoit vraiment, dit-il, ce qui est beau sous tous rapports et, sous tous rapports, égal.

2. L'âme, dans le système de Proclus, est le miroir qui réfléchit l'esprit ou l'intelligence. L'âme dépend de l'intelligence (*Éléments*, 164). Elle ne se trouve pas dans une relation aussi étroite à l'égard de l'Un que l'esprit ou l'intelligence. Elle est le principe de vie pour les choses. Chaque âme est une essence incorporelle, et elle est inséparable du corps (186). Chaque âme est vie (188). L'âme donne, par sa simple existence, la vie en partage aux natures dans lesquelles elle est présente (189). L'essence de l'âme est en dehors de tous les corps (20). Les âmes constituent une série, dans laquelle chaque âme existe immédiatement par l'intelligence ou l'esprit (193). C'est au moyen de l'esprit ou intelligence que la divine « Hénade » est présente à l'âme. Et l'âme est indestructible et incorruptible (178). Chaque âme est par essence impérissable, et elle anime fondamentalement quelque corps particulier : c'est ce qu'elle fait toujours, étant immuable en son essence (196). Cependant la position de l'âme, dans le système de Proclus, n'est pas aussi élevée qu'il le semble d'après tout cela. L'âme y est suspendue ou attachée à l'intelligence ; il n'y a pas d'indice dans l'âme d'aucun pouvoir ou qualité qui éclairerait l'intelligence. Si Proclus a été à tel point rationaliste que sa pensée pût se soutenir sans l'âme, une qualité manquerait alors à cette pensée : ce serait d'être vivante. Mais il semble qu'il n'y a pas, à ce titre, grande nécessité de blâmer Proclus; après tout, il y a dans sa doctrine plus d'éléments vivants qu'il n'y paraît parfois. Dans le Commentaire sur le *Premier Alcibiade*, on trouve une remarquable théorie morale sur le bonheur :

Proclus y soutient que les passions dans les âmes humaines sont des causes de division et d'éloignement, car elles sont titaniques, et elles tiraillent et mettent en pièces notre intelligence, tandis que la raison est, selon lui, toujours la même et commune à tous. Il estime aussi que les actions de l'homme vertueux se rapportent à lui-même ; lorsqu'il a agi généreusement et divinement, c'est dans l'acte lui-même qu'il atteint sa fin.

3. Proclus a fait au corps une place dans son système. Le corps, il est vrai, est, pour lui, incapable du retour vers soi-même. Tout ce qui est, au contraire, capable de retour vers soi-même est incorporel (*Éléments*, 15). Tout ce qui est capable de retourner à soi-même a une essence séparée de tout corps (16). Cependant le corps n'est pas exclu de l'influence de la divine « Hénade », car, à travers l'âme, la « Hénade » communique même au corps un écho, une résonance de sa nature propre. Cette théorie a un aspect plutôt phénoméniste. Mais, de cette manière, le corps devient non seulement animé et intelligent, mais divin, recevant de l'âme la vie et le mouvement, — de l'intelligence, une indissoluble permanence, — de l'unité, l'union divine, puisqu'il y a participation à la « Hénade » (*Éléments*, 129). C'est là une revendication remarquable en faveur du corps, si l'on ne veut pas qu'il soit pris au sens d'un simple *Schein*, comme l'ont fait certains des interprètes les plus compétents. Elle rappelle aisément aussi la théorie moderne de l'interaction dans les relations de l'esprit et du corps, théorie avec laquelle la position de Proclus n'est au moins pas en contradiction. Mais un trait plus saillant ou plus caractéristique, c'est qu'il y a émanation ou rayonnement des principes les uns sur les autres. Les corps constituent dans le système une série diversifiée, exactement comme nous l'avons vu pour les esprits et les âmes. Mais les corps sont tous semblables par leur inaptitude à se retourner vers eux-mêmes ou à se connaître. Ici sont décrits trois différents niveaux d'existence, présentés par Proclus comme plus séparés que nous ne le voudrions. Mais tous trois, — intelligence, âme et corps, — sont représentés en nous. La nature tripartite de l'homme, telle qu'elle est donnée par Proclus, peut être prise comme représentant par rapport à lui l'ordre des valeurs. C'est simplement l'ancienne trichotomie platonicienne, consistant en âme raisonnable, âme irrationnelle ou sensitive, et corps. La première, l'âme raisonnable, représente pour Platon l'élément divin chez l'homme, et c'est à elle

qu'appartient toute connaissance rationnelle. L'âme se trouve avec le corps dans la relation d'une cause motrice et réside dans le corps un peu à la façon du conducteur dans le char. Platon parlait en termes moins flatteurs que Proclus du corps, car le corps, pour Platon, c'était la prison, la chaîne, le tombeau de l'âme. Philon se servait, à propos du corps, à peu près des mêmes termes dépréciateurs que Platon. Nous pouvons, sans doute, distinguer ainsi en idée la nature tripartite de l'homme comme intelligence, âme et corps; mais l'unité essentielle de l'homme doit être sauvegardée, et les faits montrent qu'aucune de ses trois parties ne conserve une existence à part des deux autres. Les natures dans l'homme peuvent être distinguées, mais non divisées, car elles existent en une personne. Pour des desseins philosophiques, nous préférons maintenant parler de relations, comme l'a fait Busse, dans le titre de son important ouvrage, de celles de *Geist und Körper*, *Seele und Leib* (Leipzig, 1903). Si Proclus a fait ressortir la dépendance du corps à l'égard de l'âme et de l'intelligence, la pensée contemporaine a appuyé sur la dépendance de l'esprit à l'égard du corps. Le corps s'est, de fait, assuré plus de justice pour lui-même qu'il n'en a été accordé d'une façon correspondante à l'âme. Ceci est dû, dans une certaine mesure, au fait que la psychologie a presque toujours manqué quelque peu d'élévation, mais les représentants actuels du Néo-Platonisme ne sont point en tout cas exempts de blâme en l'espèce.

VII. — Le Mal.

Dans son traité *Sur l'existence du mal*, Proclus commence par soulever des questions au sujet de la nature et de la réalité du mal. Il dit que nous devons tout d'abord examiner si le mal existe ou s'il n'existe pas. Quoiqu'il y soit beaucoup parlé du Bien, sa discussion a un ton métaphysique ou ontologique, et non éthique. Si le Bien est cause de tout, le mal ne devrait pas avoir d'existence. Mais, s'il ne tire pas son existence du Bien, alors le Bien n'est pas capable de s'étendre à tout et d'être le principe de tous les êtres. Tout être existe par l'Un, qui est le Bien, et Proclus en conclut que le mal ne peut nulle part posséder d'existence. Ce qui ne désire pas le bien ne peut être rangé parmi les êtres. Le mal est moins que le non-être, car il est plus éloigné du bien que ne l'est le non-être. Avec l'appui de Platon et de *Timée*, Proclus se convainc lui-même que le mal

est éliminé de l'existence. Cependant le mal doit être réellement un mal, poursuit-il, et non simplement un moins-bien. Le mal s'évanouit en non-être lorsque le bien se retire. Proclus soutient avec Platon que, — pour autant que la volonté du démiurge est engagée, — toutes les choses sont bonnes et rien n'est mauvais. Ainsi le *Timée*, sinon le *Théétète*, ajoute-t-il, établit que le mal a une place nécessaire parmi les choses. Dans ce dernier dialogue, Platon a dit qu' « il doit toujours y avoir quelque chose qui lutte pour contrarier le Bien » (176, A). Proclus soutient que, malgré qu'il soit vrai que tous les êtres sont bons, le non-être est cependant mélangé à l'être.

La matière n'est, pour Proclus, ni bonne ni mauvaise, mais elle est nécessaire. En refusant de tenir la matière pour un mal, il est, sans doute, en progrès sur Plotin. Pour autant qu'il est produit en vue de servir au bien, le mal peut être un bien, mais il n'est pas bien simplement. Le Bien en soi est premier, et si la matière est un mal, il faut que le bien soit sa cause; il ne peut pas y avoir deux principes premiers ou originels. Le non-être est une privation d'être, et il est meilleur que l'état de mal, car le mal est une privation du bien. Proclus s'en réfère au *Philèbe*, qui montre que la matière n'est pas primitivement un mal. Sa propre opinion, sur ce point, est que la matière n'est ni un bien ni un mal. Les maux existent dans les âmes d'une manière, dans les corps d'une autre. Les maux du corps sont moins éloignés du bien que le mal de l'âme. Le mal est, pour Proclus, involontaire. Ce qui est volontaire existe par amour du bien; or le mal n'est objet de choix pour aucun être. Proclus ne se soucie pas, comme le fera Leibniz longtemps après lui, de distinguer le mal proprement moral du mal métaphysique. C'est d'après le traité *Du Mal* que je définis ici sa position; mais, dans le Commentaire sur le *Timée*, Proclus dit que le mal n'est pas une maladie ni une pauvreté; c'est une perversité de l'âme, ce qui sonne un peu différemment. Dans le traité *Du Mal*, au surplus, le mal n'est pas mal sans un mélange de bien; sous un certain rapport mal, il est sous un autre rapport bien. Proclus admet toutefois que la nature essentielle du mal est la plus difficile à connaître de toutes les choses. Le pouvoir que possède le mal, il le considère comme existant en lui pour autant qu'il participe du bien. Le mal est, pense-t-il, plus bien que mal, en ce qu'il signifie du bien pour l'univers. En ce sens, c'est-à-dire pour autant qu'il

implique du bien, il faut tenir le mal comme produit par les dieux. Partie plus ingénieuse que satisfaisante de la discussion, il faut bien le dire. Proclus est sur un terrain plus sûr lorsqu'il affirme que le mal ne doit pas être assimilé à l'intelligence, ni au bonheur, ni au bien. Il y a une seule cause à tout le bien, mais de nombreuses causes aux maux, et les maux n'ont de commune mesure ni entre eux, ni par rapport au bien. Où est l'Un, là en même temps est le Bien ; mais le mal est par nature divisé et non pas un. Le mal est dénué de forme, il est une pure privation et un manque de bien. Il est privé de la source du Bien ; il est en dehors du pouvoir qui réside dans l'ordre intelligible ; il est dénué de beauté, de vérité, de symétrie. Voilà un acte d'accusation plein de sévérité. Mais ce n'est pas tout. Il conduit à la non-existence, il détruit l'union et la continuité de l'existence, il empêche les êtres individuels d'atteindre la perfection. Car toute vie est essentiellement puissance ; mais le mal emploie sa puissance à résister au bien, quoiqu'il ne soit pas fait pour posséder la puissance ou énergie. Ces vues nous rappellent les thèses de Harper : « Le mal n'est rien de positif, — le mal ne peut pas non plus être une pure négation, — le mal est la privation de la perfection de l'être[1]. » Quant à ce qu'il dit de « l'acte positif de la volonté » comme « mal, » je l'accorde ; mais je ne trouve pas sa manière de présenter la question tout à fait convaincante sur tous les points, ni telle que j'aimerais à l'adopter. Le mal, insiste Proclus, n'est pas sans un mélange de bien ; il n'y a aucune chose qui soit le mal même. Ceci se trouve dans le traité *Du Mal* ; dans le Commentaire sur le *Parménide*, Proclus dit qu'il n'y a rien de vil ou de bas qui ne participe du principe bon et ne tire de là son origine. Si même vous citiez en exemple la matière, dit-il, vous la reconnaîtriez elle-même comme bonne ; si vous preniez pour exemple le mal lui-même, vous trouveriez aussi qu'il participe du bien et qu'il n'est pas capable d'exister autrement que comme teinté de bien et participant de la nature du bien. Retournant au traité *Du Mal*, nous y trouvons que le mal existe par les âmes, plutôt que par la Providence. Ce qui est mal, estime-t-il, pour les individus peut être bien pour les touts, et en cela il est très moderne, ou plutôt la pensée moderne est souvent très ancienne et sans originalité. Le mal, néanmoins, est pour lui double, l'un dans l'intérieur de l'âme, l'autre existant à l'extérieur. Si toutes les

1. *Metaphysics of the School*, vol. I, p. 531-535.

choses existent par amour du bien, Dieu n'est pas la cause des maux. Ce n'est pas de là que vient le mal, mais d'autres causes. Si les dieux produisent le mal, ils le produisent en tant que bien. Les vues de Proclus ont trouvé une parfaite expression dans ces vers de Browning :

« Le mal est zéro, il est néant, il est silence enveloppant le bruit ;
Ce qui était bon sera bon, avec, pour le mal, autant de bien en plus. »

Avant de parler de l'influence de Proclus sur la doctrine relative au mal, je dois noter que déjà la doctrine de saint Augustin sur le mal était moins un dualisme et davantage un monisme panthéiste qu'on ne le suppose communément. Le Stoïcisme et le Néo-Platonisme de Plotin avaient exercé leur influence sur ses opinions. Et, après Proclus, nous trouvons dans le pseudo-Denys que le mal, comme tel, n'existe pas. Dans son ouvrage *Sur les Noms Divins*, le pseudo-Denys dit, tout à fait dans l'esprit de Proclus : « Toutes les choses qui existent, pour autant qu'elles existent, sont bonnes et proviennent du bien ; pour autant qu'elles sont privées de bien, elles ne sont ni bonnes ni existantes. » Son opinion, simple reproduction de celle de Proclus, est que le mal existe non en tant que mal, mais en tant qu'il participe, dans une certaine mesure, du bien. Le mal, pour lui, est une imperfection, un défaut d'harmonie, un manque ; il n'est pas un principe absolu ou positif, mais, étant pauvre en déterminations bonnes, il est négatif, accidentel, et résulte d'une limitation de liberté. Thomas d'Aquin se réfère fréquemment au pseudo-Denys, avec les thèses duquel il s'accorde pleinement. Pour Spinoza, longtemps après, le mal est en un sens comparable au mal chez Proclus, *ens rationis* qui n'existe pas pour Dieu, mais seulement pour l'intelligence humaine, non pas quelque chose de positif, mais un état de privation, dit-il expressément. Et, plus près de notre temps, nous trouvons Rosmini, énonçant dans sa grande Théodicée que « l'action, en tant qu'*action*, est toujours une chose positive », au lieu que le mal, en tant que privation du bien, « n'est pas une chose positive, mais négative ». Il ne paraît pas nécessaire de s'étendre davantage sur ce sujet pour montrer combien a été puissante et persistante l'influence du Néo-Platonisme, de celui de Proclus comme de celui de Plotin, par les vues qu'il a présentées au sujet du mal. Ces vues ne nous semblent pas constituer une présentation adéquate du

caractère du mal, car le mal n'est pas une simple privation, dans le sens négatif d'un manque à atteindre le bien, malgré l'effort pour y réussir ; dans le mal moral, il y a un choix du mal et l'adoption d'une attitude positive et destructive à l'égard du bien, en un mot il y a une attitude déréglée et rebelle envers le bien. Le mal moral est l'opposé du bien, mais cela ne signifie pas qu'il ait la même réalité que le bien, car le mal n'est pas un élément nécessaire dans un système de réalité. Le bien est la loi des êtres relatifs, ce que le mal n'est pas. La contingence du mal, inhérente à une telle loi, n'est point cependant le mal actuel ou nécessaire.

VIII. — L'Immortalité.

Cette partie de notre sujet s'est trouvée, jusqu'à un certain point, anticipée par ce qui a été dit déjà de l'âme et de son impérissable essence. Mais, vers la fin des *Éléments* (207-210), Proclus s'occupe un peu du véhicule impérissable de l'âme. A cet endroit, il nous dit que la cause d'une âme particulière est immobile et, par conséquent, supra-terrestre. Le véhicule de l'âme est immatériel, indivisible et impassible, quelles que soient ses chutes et ses ascensions. Quant à ce dernier point, Proclus en fait aussi mention dans le Commentaire sur le *Premier Alcibiade*, mais sous une forme trop crue et trop éloignée de nos idées modernes pour nous intéresser, excepté peut-être lorsqu'il montre avec force l'âme dépouillant ces vêtements dont l'univers l'enveloppe étroitement, et qui tendent à l'entraîner vers une composition mortelle. Dans le Commentaire sur la *République*, la purification de l'âme est aussi traitée tout au long à la manière de Plotin. Mais il n'est pas question ici d'une durée sans fin. Proclus admet, au reste, que l'éternité elle-même ou *per se* existe antérieurement à toutes les natures qui sont éternelles (*Éléments*, 53). Cependant, la doctrine de l'éternité n'est pas très nette dans le système. Sans doute, nous pouvons prendre l'univers comme étant, en un certain sens, pour Proclus, un ordre téléologique, en raison de la relation dans laquelle nous nous trouvons à l'égard du Bien, et de la recherche du Bien. Cependant son système manque ici d'une fin dernière, pour autant qu'il s'agit de quelque divin événement vers le lointain duquel se meut la création tout entière. Il n'y a chez lui aucun fondement propre à l'Au-delà : tout existe purement et simplement. Or, cela ne peut satisfaire complètement des êtres tels que nous, créatures

qui ont en elles le principe de leur développement, et pour qui le bien ne peut être que téléologique. Toute la signification rationnelle de notre existence est mise en question par cette insuffisance du système. La pensée, telle que nous l'avons, d'un avenir plus grand pour l'âme, est complètement absente. Les mots mêmes de Shelley n'auraient eu pour Proclus aucune signification comparable à celle qu'ils comportent pour nous :

« La mort est le voile que ceux qui vivent appellent vie. Ils dorment, et le voile est levé. »

IX. — Conclusions.

Nous avons trouvé dans le système de Proclus beaucoup de choses remarquables et d'un profond intérêt : il s'affirme par la fécondité de ses intuitions et la puissance de ses doctrines, comme à vrai dire tout le Néo-Platonisme. Il ne manque pas de largeur, de symétrie dans la construction, ni d'élévation dans les vues sur l'univers. C'est quelque chose que de rencontrer un auteur capable, en ce temps-là, d'écrire ce qui suit : « Trois choses font la perfection des êtres divins et des principes suprêmes : le bien, la science, la beauté. Il y a trois choses inférieures à celles-ci, mais qui pénètrent tous les ordres divins : la foi, la vérité et l'amour » (*Théologie Platon.*, I, 1). On a même prétendu que le Néo-Platonisme représente, métaphysiquement, la pensée la plus mûre qu'ait connue le monde européen. On peut estimer hautement le système tout en trouvant, pour plusieurs raisons, difficile ou impossible à approuver une prétention aussi extrême. Le travail philosophique de Proclus ne marque pas, à tout prendre, un si grand progrès sur Platon, si ce n'est dans le développement de points de détail, dans la perfection systématique et la rigide structure de la forme. Mais Proclus a été un Platonicien authentique. A sa manière propre et selon son propre sentiment, il a vu l'Un ou Dieu en toutes choses, et il a vu aussi que toutes les choses sont en Dieu, par une sorte de panenthéisme de type inférieur à celui de Krause. Ici, nous n'avons pas un système anthropocentrique, dans lequel l'homme est la mesure de toutes choses ; le système est avant tout théocentrique, bien que les aspects cosmocentriques ne lui fassent pas défaut. Par là, il ouvre une perspective sur une existence plus large et plus pure, car toute la réalité est ramassée

dans la vie intérieure de l'esprit, et les oppositions qu'elle enferme sont écartées ou résolues dans l'unité d'un grand processus cosmique. Le système de Proclus s'écarte très nettement de ces systèmes modernes qui font du monde un facteur essentiel de l'être ou de l'existence de Dieu : la réalité ultime était, pour lui, non pas Dieu — et — le Monde, mais Dieu ou l'Un en tant que Créateur, et dont les créatures ne sont nullement des parties de son essence. Son Absolu ne se réalisait pas lui-même dans et par le monde : il était l'Absolu en soi, antérieur au monde. Mais l'émanatisme idéaliste du système ne constituait pas, on l'a montré, un résultat satisfaisant. Quand bien même un théisme spéculatif pourrait être soutenu en considération de la divinité de son Un, ce serait un théisme de qualité inférieure, à cause du caractère mal défini et insuffisant de l'élément personnel et de la relation. Ses « Hénades » introduisent un pluralisme quasi métaphysique qui confond tout. Ce n'est pas un théisme satisfaisant qu'un système où l'univers n'est pas produit en vertu d'une volition. Cependant le système n'est pas sans comporter une certaine espèce de théisme moral. Nous avons vu aussi qu'il met en avant une remarquable apologie de l'ordre de la Providence, et cette apologie n'a pas été sans exercer une importante influence sur la scolastique chrétienne. Mais, pour pouvoir réaliser son monisme, — pour atteindre son propre fondement dernier, — le système était trop peu dépendant de notre conscience personnelle et de nos facultés rationnelles d'explication. Malgré notre grande et légitime admiration pour le système de Proclus, nos exigences philosophiques seraient trop facilement contentées, si nous trouvions complète satisfaction dans un système encore trop syncrétiste et trop bizarre.

JAMES LINDSAY.

UNE NOUVELLE THÉORIE DU SOMMEIL ET DES RÊVES

Les rêves ont toujours exercé sur les psychologues la fascination d'une grande énigme. Comment peut-il se faire qu'une âme saine donne, dans le rêve, les manifestations les plus étranges, les plus incohérentes, les plus illogiques, pour revenir ensuite, durant la veille, au fonctionnement le plus normal : tel est le grand problème qui jusqu'à aujourd'hui, on peut le dire, est resté encore sans solution.

La cause en est peut-être due au fait que l'on n'a pas suffisamment considéré dans leur connexité le phénomène du sommeil et celui du rêve.

I. — Les diverses théories du sommeil.

Nombreuses sont, en effet, les théories sur la nature du sommeil : *circulatoires* (par ex. par anémie cérébrale), *neurodynamiques* (par ex. par rétraction des ramifications neuroniques ou par inhibition de l'activité cérébrale), *biologiques* (par ex. le sommeil-instinct de Claparède), *biochimiques* (par ex. par autonarcose carbonique ou par intoxication des centres nerveux due aux substances ponogènes), *énergétiques*, le plus communément admises, d'après lesquelles le sommeil serait dû à l'épuisement de l'énergie nerveuse dépensée durant la veille et qui se reconstituerait pendant le sommeil même. Mais toutes ces théories pèchent par le principe méthodologique suivant : elles procèdent à l'étude de la nature du sommeil sans se préoccuper suffisamment d'un de ses produits fondamentaux, qui est le rêve, et dont cette nature du sommeil devrait précisément être appelée à expliquer les caractéristiques.

Il avait été déjà observé par d'autres auteurs qu'aucune des susdites théories ne réussit à expliquer comment il se fait que l'obscurité, le silence, les bruits monotones, le désintéressement pour tout ce qui nous entoure provoquent le sommeil, et comment il se fait que, *vice versa*, un puissant intérêt pour un événement donné peut retarder de plusieurs heures ce même sommeil. Mais personne n'a encore mis en relief le fait qu'elles sont, les unes et les autres, incapables d'expliquer *surtout* les rêves, lesquels dénotent une intense activité psychique que toutes ces théories devraient, au contraire, absolument exclure.

II — La non-affectivité du sommeil et des rêves

C'est le point de départ qui a été mal pris, c'est-à-dire que l'on a considéré l'activité psychique comme un tout indivisible que le sommeil devrait suspendre en bloc, au lieu de la décomposer en ses éléments fondamentaux et d'examiner lesquels de ces éléments sont véritablement suspendus par le sommeil. Or, si nous distinguons, dans les activités psychiques, les deux catégories fondamentales d'activités affectives (comprenant aussi les activités volitives, attentionnelles, etc.) et d'activités intellectives proprement dites (c'est-à-dire les simples évocations d'éléments sensoriels, d'images), nous voyons aussitôt que ce sont seulement les premières et non les secondes, que le sommeil suspend.

En d'autres termes, le repos fonctionnel de l'âme durant le sommeil n'est relatif qu'à la vie affective. Et il est naturel qu'il en soit ainsi. En effet, si nombreuses que puissent être les sensations ou les évocations sensorielles de l'état de veille, elles sont *très variées*; aucune d'elles, sauf des cas exceptionnels, ne se prolonge assez longtemps ou ne se répète avec assez d'insistance pour épuiser l'énergie nerveuse des centres nerveux respectifs; de sorte que, tandis qu'un système donné de neurones ou centres nerveux est en activité pour des sensations données ou des évocations sensorielles données, tous les autres neurones ou centres nerveux également consacrés à la mise en activité d'éléments purement sensoriels, sont complètement en repos et ont, par suite, plus que le temps de reconstituer leur énergie nerveuse spécifique, dépensée dans la mise en activité de sensations ou d'évocations précédentes. Il n'en est pas

de même, par contre, pour l'activité affective. L'activité quotidienne d'un individu quelconque est, en effet, excitée et guidée par un nombre très limité de tendances affectives fondamentales, lesquelles, pour cette raison, sont sans cesse ou presque sans cesse en action *durant tout le jour* : le paysan qui cultive son champ avec passion, l'ouvrier à la tâche qui intensifie le plus possible son travail, l'homme d'affaires aiguillonné du matin au soir par l'ardent désir du gain, le savant qui poursuit avec ardeur la solution de problèmes donnés ou la vérification expérimentale de telle de ses théories, accomplissent bien les actes les plus divers, reçoivent les impressions les plus variées du monde extérieur et évoquent même la plus riche et la plus changeante succession d'images, que leur fournit leur expérience du passé, mais toujours sous le stimulant de l'affectivité professionnelle respective. Et chez tous ces individus est non seulement toujours active, mais encore active d'une façon plus prolongée et plus persistante, une autre affectivité, qui est le désir de ne pas se tromper, la crainte de ne pas opérer de la manière la plus efficace, la préoccupation de se comporter de la manière la plus convenable : c'est, en un mot, l'affectivité secondaire de contrôle, laquelle tenant à tout bout de champ momentanément en suspens l'affectivité primaire qui pousse à l'action, constitue l'état d'attention avec lequel l'action même s'accomplit et d'où dépend le plus ou moins d'effet de cette dernière.

Donc, tandis que la reconstitution de la substance nerveuse usée durant l'activité fonctionnelle peut, pour ce qui concerne les centres qui mettent en activité des éléments purement sensoriels, aller toujours de pair, avec l'usure, même pendant la veille, parce que ces centres sont alternativement en activité et que, par suite, les uns se reposent durant que les autres fonctionnent, pour ce qui est, au contraire, des centres mettant en activité les affectivités fondamentales de l'individu, cette reconstitution ne peut s'effectuer pendant la veille, *parce qu'ils sont continuellement, du matin au soir, en activité fonctionnelle*. La reconstitution ne peut avoir lieu, pour eux, que durant la suspension de toute l'activité affective de l'esprit, suspension qui constitue précisément le sommeil.

Si la fonctionnalité psychique se compose d'une partie intellective (sensorielle et mnémonico-sensorielle) et d'une partie affective, et si c'est celle-ci seule qui se fatigue pendant le jour et qui se repose durant le sommeil, voici que nous commençons à comprendre

comment il se fait que, dans le sommeil aussi, on puisse avoir une activité psychique intense, constituée précisément par les rêves, et comment il se fait que ceux ci soient si substantiellement différents de la production mentale de la veille.

Nous ne nous arrêterons pas ici à examiner comment, avec notre hypothèse d'un épuisement graduel des énergies potentielles affectives, qui sont les seules à être toujours en activité durant la veille, et avec la conséquence qui en dérive, à savoir que le sommeil dépend du rapport entre le degré de cet épuisement potentiel affectif et l'intensité du facteur excitant, c'est-à-dire de l'intérêt que la situation ambiante a en ce moment pour l'individu, s'expliquent les diverses particularités de production du sommeil rappelées ci-dessus (influence hypnotique de l'obscurité, du silence, des bruits monotones, du désintéressement pour ce qui entoure, et, *vice versa*, suspension du sommeil par suite d'un vif intérêt pour un événement donné). Nous nous mettrons plutôt à examiner, sans autres considérations, les caractéristiques qui en découlent précisément pour les rêves, qui sont le produit psychique fondamental du sommeil.

Si ce dernier est caractérisé principalement par le « silence affectif », c'est-à-dire par la suspension de toute activité affective (y compris les affectivités attentionnelle, volitive, etc.), alors une des premières et des plus fondamentales caractéristiques des rêves sera d'être *non affectifs*.

Cette propriété des rêves est démontrée, avant tout, d'une façon indirecte, par le fait, déjà observé par tant d'auteurs, que nous ne rêvons jamais de ce qui nous a le plus préoccupés durant la veille, mais, la plupart du temps, de faits insignifiants ou indifférents. Et elle l'est, directement, par le silence, dans le rêve, de tout désir et par l'indifférence avec laquelle le rêveur assiste aux événements du songe, même lorsqu'ils sont de nature telle que, à l'état de veille, ils feraient naître en nous les plus fortes affectivités, par exemple quand nous voyons comme mortes devant nous des personnes chères encore en vie. Ainsi nous n'éprouvons aucun sentiment de honte ou de remords lorsque nous commettons en rêve des actions immorales, voire criminelles; et aucun sentiment de surprise ne s'éveille en nous en présence des événements les plus étranges, comme quand nous rêvons que nous volons dans les airs ou que nous entendons parler un animal, ni en présence des étonnantes métamorphoses auxquelles les rêves nous font habituellement assister.

Manque de surprise, absence de tout remords ou repentir pour des actions immorales ou criminelles par nous commises en rêve, indifférence en face d'événements rêvés qui devraient nous affliger profondément, inexistence de tout désir vrai et propre : tout cela confirme la thèse que la caractéristique fondamentale des rêves est, comme nous le soutenons, d'être *non affectifs*. Cependant il est un fait qui, à première vue, semblerait la contredire, et c'est celui, connu de tout le monde, que beaucoup de rêves sont fortement émotifs : il suffit de nous rappeler les plus communs cauchemars pour nous persuader de quelles fortes émotions sont capables certains rêves. Or, cette contradiction apparente s'évanouit si nous faisons attention à la nature des émotions et à leur double origine possible. En effet, tandis qu'à l'état de veille c'est l'entrée en activité intense et imprévue d'une affectivité donnée qui produit un orgasme somatique ou viscéral, lequel ensuite, selon la célèbre théorie de Lange et James, se reflète psychiquement comme émotion, dans le sommeil, au contraire, c'est l'orgasme somatique, c'est-à-dire une forte perturbation physiologique, qui vient à se produire le premier, exclusivement comme conséquence de conditions cénesthésiques données. Il se produit ainsi un état émotionnel sans existence ni entrée en activité préalables d'aucune tendance affective; et c'est cet état émotionnel, d'origine purement somatique, qui évoque ensuite dans le rêve les images qui lui sont conformes : nous n'éprouvons pas de la terreur parce que nous rêvons avoir commis un crime, mais nous rêvons avoir commis un crime parce qu'un trouble viscéral quelconque se reflète en nous sous la forme d'un état d'anxiété. C'est ce que, du reste, ont déjà fait observer les plus pénétrants psychologues des rêves, que le caractère de résumé synthétique de cet article ne nous permet pas de citer ici.

C'est l'habituelle et déplorable confusion, sur laquelle nous avons insisté maintes et maintes fois, entre tendances affectives et émotions, lesquelles sont cependant de nature différente, qui a pu faire croire aux profanes, et même à quelques psychologues, que les rêves, bien loin d'être non affectifs, sont au contraire fréquemment affectifs. Or, la réalité est qu'il n'y a de fréquents que les rêves *émotifs*, mais ceux-ci ne sont tels que pour des causes somatiques ou viscérales et, par suite, ils n'impliquent pas le moins du monde comme agent initial, comme « starter », un état affectif antérieur. Bien plus, nous devons nous attendre, à cet égard, à ce

qu'un même degré de trouble viscéral provoque, dans le rêve, une plus grande émotivité que durant la veille, précisément parce que, pendant le rêve, la répercussion psychique respective ne trouve aucun obstacle de la part des préoccupations et des désirs qui, dirigés dans un autre sens, sont actifs pendant cette même veille. En effet, nous ne voyons jamais, dans la veille, une digestion difficile, par exemple, provoquer cet état de terreur auquel elle donne lieu, par contre, si souvent dans le rêve.

Cette émotivité même des rêves, si facile et si exagérée, vient donc plutôt à l'appui, elle aussi, de la thèse de leur non-affectivité; et cette émotivité coexistant avec l'absence de tendances affectives vraies et propres constitue, en même temps, la meilleure démonstration que l'on puisse désirer de la différence de nature entre le phénomène émotif et le phénomène affectif.

III. — Premières conséquences de la non-affectivité onirique.

La non-affectivité des rêves étant ainsi démontrée, toutes les caractéristiques de ces derniers nous apparaissent, sans plus, comme autant de conséquences immédiates de cette non-affectivité.

La rapide disparition, par exemple, à notre réveil, des impressions du songe est la conséquence de ce qu'elles n'ont été que peu ou pas du tout soutenues, durant le sommeil même, par une tendance affective quelconque, car tout le monde sait désormais que la durée et la vivacité du souvenir d'un événement dépendent de l'intensité de l'intérêt avec lequel nous l'avons suivi.

Les continuelles métamorphoses auxquelles sont sujettes les images des rêves sont également la conséquence du fait que ces images n'ont pas été retenues, même un instant, sur le seuil de la conscience par la persistance de quelque tendance affective à laquelle elles intéressent.

De là aussi la grande facilité avec laquelle se produisent les rêves induits. Tandis que, à l'état de veille, les excitations extérieures même les plus intenses, telles que celle de la rue ou d'un orage, n'arrivent pas à nous détacher du cours des idées que nous suivons avec intérêt, la plus petite excitation, au contraire, suffit pour faire dévier le rêve d'une série d'images à une autre, voire totalement différente.

Mais ce sont surtout les deux caractéristiques fondamentales des rêves — et, précisément pour cette raison, celles qui, de tout temps, ont attiré l'attention des psychologues et sont toujours apparues comme une grande énigme, restée encore inexpliquée — qui de notre théorie de la non-affectivité reçoivent au contraire leur explication la plus complète : nous voulons parler de l'incohérence et de l'illogicité de ces mêmes rêves.

IV. — L'incohérence des rêves.

Si ce qui dort dans le rêve n'est que le côté affectif, voici qu'*ipso facto* vient à manquer cette action évocatrice, directrice, sélectrice, inhibitrice et connectitrice que nous avons déjà vu, dans nos précédentes études sur le raisonnement, être exercée par les tendances affectives sur tout le cours des idées de l'homme qui raisonne.

Inutile d'apporter des témoignages pour démontrer que cette incohérence, ce « chaos » des rêves a toujours été le phénomène le plus saillant, remarqué par tous; nous ne pouvons non plus, pour les raisons de synthèse susdites, citer des exemples de rêves décousus, sans suite, sans cohérence, rêves qui, du reste, sont dans l'expérience familière de chacun.

Ce décousu, ce défaut de liaison, cette suprême incohérence des rêves sont dûs, nous le répétons, uniquement au fait que, venant à manquer l'élément affectif qui, à l'état de veille, est le souverain modérateur et guide du matériel intellectif, par cela même vient à manquer toute digue contre la marée montante de nos souvenirs, lesquels entrent en activité et se poursuivent pêle-mêle, par le pur jeu de l'association mécanique des idées.

On peut donc définir le rêve : une entrée en activité anarchique, *planlos*, de souvenirs sensoriels, par suite de l'absence de toute direction affective.

C'est à cette inactivité affective qu'est donc due cette « dissolution des liens mentaux », cette « série de dégradations de la faculté pensante et raisonnante », cette « suspension des plus hautes facultés intellectuelles », que tant de psychologues ont relevées dans le rêve.

Cela démontre, en outre, que ce « lien mental », cette « faculté pensante et raisonnante », ces « plus hautes facultés intellectuelles » consistent, entièrement et uniquement, dans l'action évocatrice,

directrice, sélectrice, inhibitrice et connectitrice des tendances affectives, lesquelles sont précisément l'unique activité psychique qui, dans le sommeil, se taise et se repose.

En effet, le fonctionnement de l'évocation sensorielle est parfait. Si différent du monde réel que soit le rêve dans son ensemble, tous ses éléments, cependant, répètent exactement ceux qui nous sont offerts par la réalité. L'aphorisme d'Hervey de Saint-Denis, « Nihil est in visionibus somnorum quod non prius fuerit in visu », revient en substance à dire que le matériel de la reproduction mnémonique est intact et que le mécanisme de l'évocation en elle-même fonctionne correctement dans le rêve comme dans la veille. Bien plus, et précisément à cause de l'absence d'une affectivité qui se borne à évoquer uniquement ce qui l'intéresse, prohibant toute autre image qui, pour elle, serait une intruse, l'association des idées est notoirement, dans le rêve, beaucoup plus variée et plus riche qu'à l'état de veille.

Mais précisément parce que le mécanisme de l'évocation pure et simple continue, même dans les rêves, à fonctionner correctement, précisément pour cette raison, dis-je, les rêves constituent la preuve la plus éclatante de tout ce qu'a d'erroné la théorie de l'école associationniste anglaise, pour qui le simple fait de l'association suffit à rendre compte du raisonnement. Beaucoup de rêves en effet, qui représentent cependant le cas typique d'une idéation obéissant le plus aux lois de l'association mécanique des idées, sont en même temps à compter parmi les plus chaotiques et les plus incohérents. Classiques à cet égard sont les trois célèbres rêves de Maury, dans lesquels les événements s'associent et se succèdent par la simple assonance des noms respectifs.

De sorte que nous pouvons tirer cette conclusion que le rêve le plus incohérent est précisément celui qui se rapproche le plus d'un processus purement intellectif, c'est-à-dire d'un processus de pure association mécanique des idées, non influencé par l'introduction d'aucun élément affectif.

V. — L'illogicité des rêves.

Si la première des caractéristiques fondamentales des rêves, l'incohérence, dépend du fait que viennent à manquer la tendance

affective primaire et, par suite, sa fonction d'évocation, de sélection, d'inhibition et de connexion des images, — fonction qui est celle qui maintient *le fil* du raisonnement, — leur seconde caractéristique fondamentale, l'illogicité, dérive de ce que fait défaut la tendance affective secondaire, dont l'opposition avec la tendance primaire constitue précisément l'état d'attention et donne lieu à l'*esprit critique*.

A l'état de veille, c'est cette tendance secondaire, la crainte de se tromper, qui, plus encore que la tendance primaire, est continuellement en action; c'est elle, vraiment, qui n'a pas, du matin au soir, un seul instant de repos. Si elle n'était pas continuellement éveillée, chacun de nos actes serait une « gaffe », une erreur, une sottise, nous suivrions sans plus de façons, sans aucun contrôle, la première idée fortuite qui se présenterait à notre esprit. Or, c'est justement ce qui se passe dans le rêve, dont l'absence absolue d'esprit critique dérive précisément de la béate tranquillité du dormeur, lequel n'est troublé par aucun sentiment de surprise, par aucun doute, par aucune crainte de se méprendre.

A l'état de veille aussi, nous faisons souvent des hypothèses erronées, voire des hypothèses absurdes, dues au pur hasard de l'association qui les présente les premières à notre esprit, mais l'appréhension de nous être trompés, la surprise que nous éprouvons aussitôt si elles conduisent à des résultats contraires à notre expérience la plus commune, se hâtent immédiatement de les repousser et d'en inventer d'autres conformes à la réalité. Dans le rêve, par contre, *nous ne doutons jamais*, quelle que puisse être la contradiction entre nos images oniriques et les enseignements de notre expérience.

C'est à ce manque absolu, dans le rêve, de tout doute, de toute crainte de s'être trompé, de toute surprise en face d'événements contrastant d'une manière éclatante avec tout ce que nous présente le monde réel, qu'est due précisément l'extrême illogicité des rêves. Nous mettons sens dessus dessous, avec la plus grande désinvolture, les lois de la nature les plus connues. Nous ne nous étonnons pas du tout qu'un chien nous récite des vers, qu'un mort s'en aille à sa tombe sur ses propres jambes, qu'un quartier de rocher flotte sur l'eau.

Quelqu'un rêve, par exemple, qu'il est pris sous les roues d'un train et que cependant il n'en reste pas écrasé, mais que, même, il réussit à soulever le wagon rien qu'en enflant sa poitrine; un autre

voit, sans en être aucunement surpris, des ouvrières occupées à coudre des vases et des plats de porcelaine; très commun est le rêve où l'on vole dans les airs aussi facilement que l'on marche dans la rue. Mach voit en songe, sans en éprouver aucun étonnement, l'eau sortir d'un moulin par un canal, puis remonter toute seule vers ce même moulin; et, dans un autre rêve, il voit une bougie, immergée dans un verre plein d'eau, brûler tranquillement et les produits de cette combustion se détacher de la flamme, sous forme de bulles d'air, et monter à la surface.

Par l'énormité même de leurs déductions, ces rêves servent à merveille à mettre bien en évidence que l'illogicité ne consiste que dans l'attribution, à une expérience ou à un fait imaginés, de résultats ou de conséquences différents de ceux qui nous sont donnés par l'expérience du passé : si l'on immerge, par exemple, dans l'eau une bougie allumée, celle-ci s'éteint; Mach, par contre, commet l'illogicité d'imaginer qu'elle continue à brûler. Ces rêves illogiques font ressortir en même temps que le manque de tout sentiment de surprise en présence de pareils résultats absurdes, de tout doute ou crainte de s'être trompé, et, par suite, l'absence de tout esprit critique sont précisément ce qui permet à ces déductions illogiques de s'avancer et de se maintenir sur le seuil de la conscience, tandis que, si l'affectivité secondaire existait, à chacun de ces résultats absurdes s'opposeraient, efficaces agents d'inhibition, toutes les « images antagonistes » que nous fournit l'expérience et que cette même affectivité secondaire évoquerait alors et soutiendrait.

Si donc l'incohérence des rêves est due au manque d'une affectivité primaire suivant avec intérêt l'objet dont nous nous imaginons les vicissitudes, leur illogicité dépend, par contre, de l'absence de l'affectivité secondaire, qui contrôle les résultats respectifs que nous nous imaginons devoir être la conséquence de chacune de ces vicissitudes. Et l'absence de l'affectivité primaire, cause de l'incohérence, aussi bien que l'absence de l'affectivité secondaire, cause de l'illogicité, ne sont que la conséquence immédiate de la *non-affectivité* des rêves, c'est-à-dire du repos fonctionnel dans lequel se trouve, chez l'homme qui dort, l'âme affective, tandis que la partie purement intellective, d'évocation de sensations et d'images, persiste, on peut le dire, dans la même activité qu'à l'état de veille.

Donc, aux questions que posait l'Académie des Sciences morales et politiques de Paris dans le concours ouvert en 1885 sur « la théorie

du sommeil et des songes » : 1° « Quelles sont les facultés de l'âme qui subsistent ou qui sont suspendues ou considérablement modifiées dans le sommeil? »; 2° « Quelle différence essentielle y a-t-il entre rêver et penser? »; à ces questions nous pouvons répondre : à la première, que dans le rêve continue à exister la pure faculté intellective d'évocation des images sensorielles, tandis qu'est suspendue la faculté affective; que, par suite, les rêves sont le résultat *d'un assoupissement affectif, non accompagné d'un assoupissement intellectif correspondant*; en d'autres termes, qu'ils sont *une anarchie idéative par suite de la cessation de tout gouvernement affectif*. A la seconde, que penser ou raisonner est suivre avec intérêt l'histoire d'un objet que nous nous imaginons soumettre à une série d'expériences, en ayant soin d'attribuer à chaque expérience les résultats donnés dans le passé par des expériences semblables et qu'elle donnerait présentement si elle était effectivement exécutée au lieu d'être simplement pensée, ce qui implique une continuelle action d'évocation, de sélection, de coordination et de contrôle de la part des tendances affectives y relatives; tandis que rêver, c'est laisser la reproduction mnémonique des éléments sensoriels pleinement maîtresse de soi-même, précisément à cause du silence de toute tendance affective, ce qui implique l'évocation chaotique des images, la plus incohérente et la plus illogique, par le simple jeu fortuit de l'association mécanique des idées.

EUGENIO RIGNANO.

LA GÉOMÉTRIE DES SENSATIONS DE MOUVEMENT

L'univers présente à chacun de nous des ensembles simultanés
le sensations externes : appelons ces ensembles des *perspectives*.
Au cours de notre vie, les perspectives se succèdent, pareilles aux
grains d'un collier. Les sensations de mouvement ou de repos
orment un fil qui les unit et les traverse.

Pour qu'une géométrie pût s'appliquer à l'expérience, Poincaré
ensait que l'observateur devait voir des perspectives se succéder
ans qu'il éprouvât de sensations de mouvement, pour pouvoir
nsuite, en se donnant des sensations de mouvement, ramener
es perspectives disparues. Poincaré voyait le fondement de la géo-
nétrie dans une sorte de jeu du chat et de la souris qui se
asserait entre l'observateur et l'univers. L'univers s'enfuit, l'ob-
ervateur le rattrape : cette « compensation des changements
xternes par les changements internes » fonderait l'application de
a géométrie à l'expérience.

L'analyse esquissée par Poincaré n'est pas définitive, et elle
eut être poursuivie dans deux directions : on peut éliminer tout
nouvement de l'observateur ou tout mouvement de l'univers, tout
hangement interne ou tout changement externe. Si le spectacle
u monde se déroulait devant un observateur immobile ou incon-
cient de ses mouvements, comme la représentation cinématogra-
hique d'un voyage, une géométrie s'appliquerait à ce spectacle.
est la « géométrie des perspectives », dont on trouvera les prin-
pes dans un chapitre de l'ouvrage capital de M. Russell : *Our
nowledge of the External World*. Et si, au contraire, un obser-
ateur explorait par des mouvements conscients un univers
immobile, une géométrie s'appliquerait encore à cette exploration.

C'est la « géométrie des sensations de mouvement » que nou allons maintenant essayer de nous représenter.

*
* *

Imaginons un être pouvant se mouvoir librement dans u milieu homogène et immobile, par exemple un poisson au sei d'un océan tranquille. Faisons correspondre à chacun de ses mou vements, compliqué ou simple, prolongé ou bref, rapide ou len une sensation totale distinctive [1]. Douons-le de mémoire et d raison, et demandons-nous s'il pourrait appliquer une géométri à son expérience.

Si l'océan est vide, si notre poisson ne fait jamais aucun rencontre, n'arrive jamais nulle part, il est clair que ses pérégr nations ne pourront pas lui apprendre la géométrie. Mais plaçon quelque chose de discernable quelque part : supposons qu'un sensation distinctive E, un picotement d'électrisation par exempl se fasse sentir lorsque le poisson occupe une certaine positio que nous appellerons la *position zéro*. Par une position il fa comprendre non seulement un lieu, mais aussi une forme pri par le corps du poisson et une orientation unique de cette form L'univers exploré reste encore presque entièrement vide ; l'exp rience que nous imaginons ne contient qu'une seule sensatic externe E, et pour une seule position dans l'océan. Cette pauv expérience suffit-elle pour fonder une géométrie ? Je réponds qu oui ; je vais tâcher de justifier mon affirmation.

*
* *

Mettons-nous à la place du poisson et voyons ce qu'il pourra observer.

Certaines sensations, toujours les mêmes, mettent fin à la sen sation E ; d'autres la laissent persister, toujours les mêmes auss Nommons les premières des *mouvements*, les secondes des *repo* (définitions 1 et 2) [2].

1. L'expression « un mouvement » est naturellement prise ici de façon ab traite, dans le sens où deux mouvements partant de la même forme du corp et passant par les mêmes déformations avec la même vitesse sont « le mêm mouvement ». De même « une sensation » désigne ici bien entendu une *quali* de sensation.

2. L'expression « la sensation R laisse persister la sensation E » veut dire qu *lorsque* R commence en présence de E, *alors* E reste présente pendant toute durée de R, et non pas que R ne se produit qu'accompagnée de E.

Soit une suite AB d'un repos, d'un mouvement A, d'un repos, un mouvement B et d'un repos. Si la sensation E s'est trouvée ésente à là fois dans le repos initial et dans le repos final, sa ésence dans l'un de ces repos entraîne toujours sa présence dans itre (loi 1), quels que soient les trois repos (loi 2), et la suite BA ssède la même propriété (loi 3). On dit que les deux mouvements et B sont *inverses* (définition 3).

Un mouvement qui est son propre inverse est appelé *demi-rotan* (définition 4).

Deux mouvements qui possèdent un inverse commun sont pelés *équivalents* (définition 5).

Si les deux suites AB et BA sont équivalentes, on dit que les uvements A et B sont *commutables* (définition 6).

Deux demi-rotations ayant parmi leurs commutables communs ux demi-rotations non équivalentes l'une à l'autre, et non équientes à l'une ou l'autre des deux premières, sont dites d'*axes rallèles* (définition 7).

Un mouvement équivalent à la suite de deux demi-rotations xes parallèles est appelé *translation* (définition 8).

La classe des translations équivalentes aux suites de toutes les res de demi-rotations commutables de deux demi-rotations non ivalentes données AB, est appelée la *direction AB* (défini- n 9).

La classe des translations équivalentes à une translation donnée appelée *point* (définition 10).

La suite de deux translations se trouve toujours être une trans- on.

Les suites d'une translation A et d'un membre quelconque d'une ction *d* forment, avec les mouvements équivalents à ces suites, classe de points appelée *droite Ad* (définition 11)

Notre poisson parviendrait ainsi, en appliquant les critères xérimentaux fournis par les définitions qui précèdent, à dis- er les translations des autres mouvements, à classer ces trans- ons en points, et ces points en droites : or *ces points et ces tes vérifieront toutes les propositions non métriques de la géo- rie.*

* *

Les *distances* elles-mêmes s'introduiraient dans l'expérience de

l'être que nous imaginons par les concepts expérimentaux suivants.

Deux translations A, B, sont *de même rayon* s'il existe un mouvement M tel que les suites MA, BM soient équivalentes (définition 12).

La classe des translations ayant même rayon qu'une translation donnée est appelée *distance* (définition 13).

Si la suite d'un membre d'un point A et d'un membre d'une distance *d* équivaut à un membre d'un point B, on dit que *d* est la *distance des points A, B* (définition 14).

Soit deux translations A, B. S'il existe trois translations non équivalentes C, D, D', C étant de même rayon que A, et D' étant inverse de D, telles que B soit équivalent à la fois à la suite AD et à la suite CD', on dit que *le rayon de A est supérieur au rayon de B* (définition 15).

Une distance est *plus grande* qu'une autre quand le rayon des membres de la première est supérieur au rayon des membres de la seconde (définition 16).

Nous possédons maintenant tous les éléments irréductibles de la géométrie : le point, la droite et la distance. Ces éléments, tels qu'on vient de les définir par des critères pratiques, vérifieront tous les théorèmes de la géométrie dans l'expérience de l'être que nous avons imaginé. Tout l'art d'un Pythagore ou d'un Euclide ne serait pas de trop pour lui permettre d'exprimer les lois empiriques de sa perception.

*
* *

Mais il est temps d'éclairer notre lanterne et d'indiquer, en reprenant le point de vue d'un géomètre humain, les caractères des mouvements « réels » du poisson qui se traduisent dans son expérience de la façon que nous venons d'exposer.

Les lois 1, 2 et 3 expriment, il est facile de s'en rendre compte, que ces mouvements sont parfaitement *précis*, c'est-à-dire qu'à une différence, si légère soit-elle, entre deux mouvements répond une différence perçue dans les sensations internes ; que le milieu est *immobile*, et que la position zéro indiquée par la sensation E est *unique* : à une même sensation de mouvement correspond ainsi toujours et partout un même mouvement « réel ».

Les mouvements équivalents (définition 5) sont ceux qui mènent de la position zéro à une même position.

Un mouvement qui peut se produire deux fois de suite est un mouvement à la fin duquel le corps du poisson a la même forme que dans la position zéro initiale; un tel mouvement équivaut à un transport de cette position zéro dans l'espace[1].

Un mouvement qui, exécuté deux fois à partir de la position zéro, ramène à cette position équivaut à une demi-rotation de la position zéro autour d'un axe convenablement choisi (Voir définition 4).

Un mouvement commutable (définition 6) d'une demi-rotation est un mouvement qui, soit qu'il précède cette demi-rotation, soit qu'il la suive, fait aboutir à la même position. Si un tel mouvement est, lui aussi, une demi-rotation (non équivalente à la première), son axe coupe perpendiculairement l'axe de la première.

Si deux demi-rotations sont commutables d'une certaine demi-rotation, leurs axes coupent ainsi perpendiculairement une même droite; si de plus elles sont commutables d'une seconde demi-rotation distincte de la première, c'est-à-dire d'axe différent, leurs axes coupent alors perpendiculairement deux droites distinctes; ces axes sont donc parallèles (Voir définition 7).

La suite de deux demi-rotations autour de deux axes parallèles équivaut à une translation dans la direction de la perpendiculaire commune aux deux axes (définitions 8 et 9).

On conçoit enfin que les positions obtenues par des translations de la position zéro correspondent d'une manière univoque et réciproque aux points de l'espace, et que les classes de translations équivalentes correspondent de la même manière à ces positions : ces classes ont donc les mêmes propriétés formelles que les points de l'espace et peuvent ainsi servir de points dans la géométrie de notre poisson (définition 10).

Si les positions obtenues par des translations de la position zéro, et par suite les classes de translations menant à une même posi-

1. Cela revient à dire que si, à l'issue d'un mouvement parti de la forme et du lieu dans lesquels la sensation de repère E se fait sentir, le corps du poisson a repris la forme initiale, ce mouvement équivaut géométriquement à un déplacement du corps du poisson solidifié au moment où la sensation E est présente.

tion, jouent le rôle de points, l'ensemble des positions obtenues par des translations de la position zéro dans une même direction, et par suite la classe de ces translations groupées en sous-classes de translations équivalentes, jouera évidemment le rôle d'une droite par le point zéro. L'ensemble des classes de translations équivalentes menant aux positions atteintes en exécutant, d'abord une translation membre d'un point P, puis l'une quelconque des translations appartenant à une direction donnée, remplira l'office d'une droite quelconque (définition 14).

La définition de l'égalité de distance exprime le fait suivant. Soit deux translations A et B ; on peut toujours faire précéder A d'un mouvement M tel que la direction de A, exécutée après M, soit parallèle à la direction de B. Si A et B sont de même longueur, il est clair que ce même mouvement M conduira de la position d'arrivée de B à la position d'arrivée de MA, ou bien que les deux suites BM, MA seront équivalentes, et réciproquement.

La définition d'une longueur plus grande qu'une autre, rendue nécessaire par l'existence de longueurs incommensurables, exprime le fait que les côtés égaux d'un triangle isocèle sont plus longs que la médiane abaissée sur le troisième côté.

* * *

Terminons par quelques remarques.

Nous avons parlé du *corps* du poisson ; il est à peine nécessaire de remarquer qu'il en ignore l'existence, et que son expérience est trop pauvre pour lui permettre de former la moindre notion de corps.

Pour l'être que nous venons d'imaginer, la géométrie serait une physique. Chacune de ses lois affirmerait quelque chose d'immédiatement vérifiable. Ces affirmations, sans doute, seraient fort compliquées. Par exemple la proposition que deux droites possédant deux points communs ont tous leurs points en commun, exprimée en termes des points et des droites définis plus haut, occuperait près d'une page de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Mais si cette proposition est déjà bien complexe, du moins s'applique-t-elle simplement et exactement à l'expérience de notre poisson : si ses mouvements, au lieu d'être précis, étaient approximatifs comme les nôtres, si son milieu était comme le nôtre hétérogène et en mouvement, ce n'est plus une page qu'il faudrait, mais dix

ou vingt, pour exprimer le sens expérimental de la plus simple proposition de géométrie.

Il faut encore noter que nous n'avons supposé aucune décomposition des mouvements, distingués seulement par leurs sensations totales. La notion de trajectoire n'a pas été introduite; nous ignorons entièrement si deux mouvements suivent la même trajectoire, en tout ou en partie, et nous ne savons même pas ce que cela peut pouvoir dire. C'est bien le mouvement total et indivisé, non pas la trajectoire suivie, qui fournit la matière de la géométrie que nous venons de voir.

Il était clair que l'exploration d'un monde entièrement vide ne pouvait donner lieu à aucune géométrie. Nous savons maintenant qu'un monde qui ne présente qu'une seule position distincte, c'est-à-dire bien moins que la complexité d'impressions appelée *chose*, et le minimum irréductible que puisse contenir un monde non entièrement vide, — nous savons qu'un tel monde est suffisant pour que son exploration déploie expérimentalement toute la géométrie.

JEAN NICOD.

ÉTUDES CRITIQUES

DESCARTES EN HOLLANDE

C'est une bonne fortune pour l'histoire du cartésianisme qu'un érudit de grande valeur, et qui continue glorieusement la lignée de nos humanistes guerriers en Hollande, ait entrepris l'histoire de ses prédécesseurs. M. Gustave Cohen vient d'ouvrir une vaste et minutieuse enquête sur les écrivains français en Hollande au XVIIe siècle, et, dès la première moitié du siècle, il a rencontré Descartes[1]. Tout naturellement, et d'ailleurs fort heureusement pour nous, il n'a pas cru devoir changer de méthode en abordant le philosophe ; il ne s'est pas fait philosophe pour la circonstance, mais il a soumis au contraire Descartes aux rigoureuses exigences de sa méthode historique ; fixant les dates, déterminant les lieux de séjour, mettant en lumière les personnages divers qui figurent dans les biographies du penseur français, et dont beaucoup n'étaient plus pour nous que des noms. Ce faisant, le nouvel historien maintenait d'abord son travail dans la direction qu'il lui avait imprimée dès l'origine : apporter une contribution à l'histoire de l'expansion française à l'étranger dans la première moitié du XVIIe siècle ; mais il rendait en même temps deux services inappréciables aux historiens de Descartes. D'abord, cette revision rigoureuse de la biographie de Descartes soumettait à la plus redoutable des épreuves d'endurance l'œuvre de M. Charles Adam, et nous constatons avec plaisir qu'elle a magnifiquement résisté. Ensuite Descartes, pour la première fois peut-être au cours de son histoire posthume, se trouvait considéré beaucoup moins comme un philosophe que comme un homme ; et ce sont les traits caractéristiques du portrait si vivant qui nous en est offert que nous voudrions rassembler ici, pour en faire apparaître toute l'importance et, au besoin, pour les critiquer.

1. *Écrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, par GUSTAVE COHEN, chargé de cours à l'Université de Strasbourg. 1 vol. in 8° de 756 pages, Paris, Champion, 1920.

Qu'il nous soit permis de donner d'abord un conseil au lecteur qui voudrait prendre contact avec ce nouveau Descartes. Nous craignons que, par une hâte bien compréhensible, il n'aille tout droit à la page 357 où commence la biographie du philosophe. Que nous importe de savoir si Jean de Schelandre est allé en Hollande, que nous importent même Balzac et Scaliger ? C'est là précisement l'erreur qu'il convient d'éviter ; on gagnera du temps en commençant par le commencement et en rendant à M. G. Cohen une petite partie de l'immense patience qu'il a dépensée pour élucider ces faits. Il n'est aucun de ces soldats, de ces professeurs d'université ni de ces étudiants, dont le voyage en Hollande ne prépare notre imagination à comprendre celui que devait y faire Descartes. Comme Jean de Schelandre, le philosophe servira dans les deux régiments français qu'entretiennent les États ; comme tant de jeunes Français dont on nous donne les noms et dont on nous signale les provinces, Descartes se fera inscrire comme mathématicien ou philosophe dans les universités hollandaises. Lorsque nous en arrivons à notre philosophe, nous savons que la Hollande est, pendant la première moitié du XVIIe siècle, « le pèlerinage naturel et en quelque sorte national des Français de toute espèce, commerçants, soldats, hommes d'états, savants, écrivains ». Cette longue étude préliminaire, qui constituait une impérieuse nécessité du point de vue propre de M. G. Cohen, n'est donc pas un hors-d'œuvre, même pour le philosophe ; au moment où nous abordons directement sa biographie, le problème de son séjour en Hollande se trouve à moitié résolu.

Telle est, en effet, la première, et la plus importante peut-être, des modifications apportées par M. G. Cohen, à la perspective sous laquelle nous apparaît la vie de Descartes. Expliqué, commenté, préparé par la longue file des curieux et des exilés volontaires qui le précèdent, l'exil volontaire de Descartes, sans rien perdre de sa signification profonde, perd ce caractère singulier et comme excentrique qu'il conservait aux yeux de la plupart d'entre nous. Trois points importants sont désormais hors de conteste : il était tout naturel qu'un jeune gentilhomme français se rendît en Hollande pour y servir comme volontaire, qu'un savant et lettré comme le jeune Descartes se fît inscrire dans une université hollandaise, qu'un catholique convaincu comme lui fréquentât sans scrupules ces milieux protestants. Qui a lu le chapitre con-

sacré à Scaliger en Hollande n'oubliera plus que le protestant Scaliger, quittant la France pour aller honorer de sa présence l'université de Leyde, — car il n'y a guère fait autre chose, — emmenait avec lui son élève catholique, le futur évêque Henri-Louis de La Roche-Pozay, celui-là même qui mettra plus tard en relations son protégé de Saint-Cyran avec le P. de Berulle, fondateur de l'Oratoire. Il restait cependant à expliquer, et M. G. Cohen ne l'a pas méconnu, les raisons spéciales qui, dans le cas individuel de Descartes, ont modifié sa décision. Sur ce point essentiel, son nouvel historien ne nous a pas laissés non plus sans secours ; peut-être même devons-nous à son sentiment très vif de la complexité du réel d'être maintenant en présence de plusieurs explications entre lesquelles il nous faut choisir. La première serait le désir de se soustraire à la malveillance du milieu scolastique parisien ; la deuxième serait le goût de la liberté hollandaise et la soif du repos. Or il nous semble qu'une étude de l'époque un peu plus vaste que celle à laquelle M. G. Cohen était tenu nous permet de supprimer résolument la première hypothèse et de maintenir seulement la deuxième. Descartes, en 1628, n'avait pas besoin de partir pour la Hollande pour « dérober la source de lumière à ceux qui avaient intérêt à la mettre sous le boisseau » (p. 420), et il est très exagéré de dire qu'à cette époque : « Aristote n'est pas seulement le Géant de l'École, il en est le Dieu et un Dieu qui a à son service le bras séculier » (p. 419). En 1628, l'Aristotélisme occupe encore fortement les chaires de philosophie, mais, pour tous les esprits qui comptent, ce n'est plus depuis longtemps qu'une forteresse démantelée. Surtout, et malgré les textes de défense que l'on peut citer, il ne semble pas que le danger d'attaquer Aristote et moins encore l'aristotélisme, soit un danger réel. Ce n'est pas comme adversaires d'Aristote, mais comme réformateurs religieux ou politiques que Bruno fut brûlé et Campanella emprisonné ; c'est comme athée que Vanini fut supplicié à Toulouse ; et, si nous considérons un critique de l'aristotélisme beaucoup plus âpre que ne le sera jamais Descartes, Pierre Gassendi, il ne semble pas que son audace ait sérieusement compromis la jouissance paisible de ses canonicats. Dans les *Exercitationes paradoxica* qu'il prend simplement la précaution de diriger *adversus aristoteleos* au lieu de les diriger *adversus Aristotelem*, Gassendi

attaque nommément tous ceux qui ont aliéné leur liberté de penser entre les mains d'Aristote. Voici comment il juge ceux qui se vantent d'avoir conservé la liberté de choisir entre le thomisme, le scotisme et l'occamisme, « et eam quæ visa fuerit vero similior sententiam amplecti. Quæ precor tamen est ista libertas? Scilicet illis sunt similes, qui utcumque discurrere per carceres possint, jactant sese liberrimos. *Illa quippe sunt ergastula tantum Peripatetici carceris.* Seu Scotistas enim, seu Thomistas claviger Aristoteles detinet semper sub ferula; et ut aves cavea inclusas, saltitare quidem per virgulas patitur : at libero tamen cœlo explicare alas non patitur » (*Exercit. parad.*, exerc. II[a]). Si Gassendi, qui prenait d'ailleurs simplement la suite de J.-L. Vivès, pouvait adresser aux scolastiques ces paroles insultantes sans être sérieusement inquiété, Descartes, qui s'imposait une modération remarquable dans ses écrits et qui n'avait aucunement l'intention d'attaquer l'aristotélisme en réunion publique, comme les auteurs des thèses de 1624, aurait certainement pu rester à Paris et y publier le *Discours de la méthode* en toute liberté.

Reste donc la deuxième raison pour motiver son exil, et elle recueille ce que pouvait contenir de vrai la première : Descartes n'avait pas de persécutions à craindre, mais il pouvait redouter de simples polémiques, et ces polémiques étaient redoutables à son désir profond de repos; en un mot Descartes voulait être tranquille. C'est là d'ailleurs la raison qu'il nous a donnée lui-même de son départ dans le *Discours* (t. VI, pp. 30, 31), et son historien nous rappelle à ce propos l'avertissement que nous a donné Descartes : « de ne croire jamais que les choses qu'on leur dira viennent de moi, lorsque je ne les aurai point moi-même divulguées » (VI, 69, 70). Il faut donc nous en tenir à cette raison; mais on ne doit point dissimuler qu'elle donne fort l'impression d'une excuse de circonstance et d'une sorte de défaite. Quel impérieux besoin de tranquillité que celui qui peut retenir un homme si longtemps exilé hors de son pays! Et cependant Descartes nous a bien dit toute la vérité et rien que la vérité dans le *Discours*; on en serait absolument sûr aujourd'hui si M. G. Cohen nous avait donné le portrait de Descartes que nous espérions un peu de lui, et en dédommagement duquel il nous a rendu le bel original du portrait de Franz Hals, dont une réplique est au Louvre. Pour dessiner ce portrait, dont il nous a présenté plus d'une bonne

esquisse, il faudrait peut-être situer au plus profond, et comme au cœur même de Descartes, un goût si passionné pour la spéculation philosophique que tout le reste lui dût nécessairement apparaître comme autant d'obstacles propres seulement à contrarier le cours de cette passion dominante, et comme autant de contraintes insupportables. Doublé et étoffé de ce besoin profond, le goût de la tranquillité devient capable de supporter les décisions les plus graves et de justifier l'exil de toute une vie.

Rassemblées autour de ce centre, les déclarations de Descartes se confirment mutuellement, et beaucoup de ses actions s'éclairent d'un jour nouveau. Et tout d'abord, c'est bien pour ne rien laisser entre la philosophie et lui qu'il est venu en Hollande : « Pour en parler entre nous, il n'y a rien qui fût plus contraire à mes desseins que l'air de Paris, à cause d'une infinité de divertissements qui y sont inévitables et, pendant qu'il me sera permis de vivre à ma mode, je demeurerai toujours à la campagne, en quelque pays où je ne puisse être importuné des visites de mes voisins, comme je fais ici maintenant en un coin de la Northollande, *car c'est la seule raison qui m'a fait préférer ce pays au mien* (A. Mersenne, 27 avril 1638, III, 151-152). C'est pour être tranquille que, même en Hollande, Descartes change de place, tout séjour prolongé dans un même lieu suscitant des « voisins », dont la familiarité devient rapidement une charge. Dès que les « injures » qu'il a « reçues à Utrecht » attirent son attention sur les inconvénients des « états populaires », il pense à en partir : « C'est la principale raison qui me fait préférer la demeure de ce pays à celle des autres, car, *pour le repos que j'y étais ci-devant venu chercher*, je prévois que dorénavant je ne l'y pourrai avoir si entier que je désirerais », et il songe à se « retirer tout à fait de ces provinces » (*A Élisabeth*, 10 mai 1647, V, 15-17). Peut-être enfin admettra-t-on que ce besoin d'un silence intérieur absolu, où la voix de la philosophie pût se faire seule entendre, ait joué son rôle lorsque le philosophe, effrayé par la condamnation de Galilée, supprima son Monde. Sans doute les motifs de cette décision furent complexes : sincère respect pour l'Église et surtout pour la discipline sociale qu'elle suppose, crainte de compromettre le succès de sa philosophie, peut-être d'autres encore. Mais comment croire qu'un homme qui se cachait de ses voisins pour penser allait naufrager sa tranquillité en prenant le parti de Galilée contre l'Église ? Et c'est

bien, en effet, la raison décisive que Descartes lui-même allègue. Que perd-il en supprimant le Monde ? Entendons par là, que perd-il de vraiment important et qui puisse compter aux yeux d'un philosophe ? La vérité ? Mais il la possède pour lui-même, et c'est pour lui-même qu'il la cherche. Descartes aime trouver la vérité ; il n'aime pas l'écrire (15 avril 1630, I, 137, lignes 4, 5) ; et s'il n'aime pas l'écrire, il aime encore beaucoup moins la publier. C'est du moins ce qu'il a dit expressément à son ami Mersenne, bien avant que la question Galilée ne se fût posée dans son esprit. Descartes éprouve une assez forte répugnance à l'égard de la publication en soi, et la raison qu'il en donne est caractéristique : publier, quel qu'en soit le succès, c'est acquérir de la réputation ; acquérir de la réputation, c'est se faire des connaissances et mettre en danger les plus précieux des biens, le loisir et la liberté : « Je crains plus la réputation que je ne la désire, estimant qu'elle diminue toujours en quelque façon la liberté et le loisir de ceux qui l'acquièrent, lesquelles deux choses je possède si parfaitement, et les estime de telle sorte qu'il n'y a point de monarque au monde qui fût assez riche pour les acheter de moi » (*Ibid.*, p. 136). Comparons à ces déclarations absolument désintéressées de 1630 celles que l'on pourrait croire intéressées de 1634, on constatera qu'elles se recouvrent exactement : « Le désir que j'ai de vivre en repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise : *bene vixit, bene qui latuit*, fait que je suis plus aise d'être délivré de la crainte que j'avais d'acquérir plus de connaissances que je ne désire par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employés à le composer » (avril 1634, I, 285-286). Descartes, qui supprime le Monde par amour du repos et Descartes qui s'exile en Hollande pour n'avoir pas de voisins, c'est tout un ; c'est toujours Descartes qui se cache pour penser.

Ce problème essentiel une fois résolu, nous pouvons, à la suite de notre nouveau guide, en aborder plusieurs autres dont certains ne laissent pas d'être importants. Nous savons pourquoi Descartes est en Hollande ; qu'y a-t-il trouvé ? Il y a d'abord trouvé Beeckmann, et M. G. Cohen estime que l'on n'a pas attribué jusqu'ici à cette rencontre toute l'importance qu'elle a eue pour l'avenir de Descartes. Beeckmann, — et c'est ce que l'on n'a pas remarqué, — est l'animateur qui conduit le jeune Descartes du

sommeil intellectuel de 1616-1617 à l'Invention merveilleuse du 10 novembre 1619. Voyons d'abord le nouvel enchaînement des faits. La première mention que Beeckmann fasse de sa rencontre avec Descartes dans son *Journal* est datée du 10 novembre 1618. Notons ici que la rencontre s'est faite à propos d'un problème qui n'a guère de sens et d'une tentative de solution par Descartes qui n'en a pas beaucoup plus (t. X, p. 46). Ceci confirmerait plutôt la légende d'après laquelle leur rencontre se fit à propos d'un problème proposé par voie d'affiche aux passants. Quoi qu'il en soit de ce point, nous voyons des relations suivies s'établir entre Descartes et Beeckmann à partir de ce moment. Le 26 mars 1619, Descartes écrit à son ami qu'il est en train de construire une science entièrement nouvelle (*penitus novam* ; M. Cohen écrit par un lapsus : *presque* nouvelle), par le moyen de laquelle on pourra résoudre toutes les questions proposées sur n'importe quel ordre de quantités continues ou discontinues. Beeckmann écrit en marge de cette lettre : *ars generalis ad omnes quæstiones solvendas quæsita*, mais, selon M. G. Cohen, ce ne serait là qu'une interprétation bornée. En réalité, le philosophe vise plus haut que les simples mathématiques ; il est en marche vers la méthode. L'addition concernant les quantités continues ou discontinues n'est qu'une atténuation dictée soit par la modestie, soit par la volonté de ne pas trahir le grand secret qu'annoncera dix-huit ans plus tard le *Discours de la méthode*. S'il en est ainsi, la série des dates qui jalonnent l'invention de la philosophie cartésienne s'établirait comme il suit : 10 novembre 1618, rencontre de l'annonciateur ; 10 novembre 1619, réflexion prolongée sur cet anniversaire, et annonciation de la science nouvelle et universelle dont il a eu le pressentiment dans l'intervalle ; 10 novembre 1620, invention admirable qui en serait l'application, c'est-à-dire la méthode.

Cette ingénieuse interprétation et ce groupement nouveau de faits sur lesquels on a interminablement discuté contient en réalité deux thèses différentes. Tout d'abord, une interprétation des deux dates mystérieuses, 10 novembre 1619 et 11 novembre 1620 ; ensuite l'addition d'un anneau initial à la chaîne : le 10 novembre 1918, et d'un anneau intermédiaire : la lettre à Beeckman du 26 mars 1619. Que la découverte du 10 novembre 1619, pendant la célèbre méditation dans le poêle d'Allemagne, soit celle de l'unité de la science, c'est ce qui nous paraît tout à fait vraisemblable. Nous dirions

volontiers, en précisant un peu plus que ne le fait M. G. Cohen : l'idée que le corps des sciences est un et que c'est à lui, René Descartes, qu'échoit la mission de le constituer ; de là la crise d'enthousiasme qui suit cette découverte purement rationnelle, les songes du philosophe et l'interprétation qu'il s'en donne : « Il fut assez hardi, écrit Baillet, pour se persuader que c'était l'esprit de vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe. » Cette idée de la concaténation des sciences, ou, mieux encore, de l'unité des sciences dans la sagesse et de la mission qui lui échoit serait donc bien la grande découverte annoncée par Descartes. Ajoutons, à l'appui de cette hypothèse, qu'elle permettrait d'expliquer en un sens très profond le texte du *Discours de la méthode*, dont on donne généralement une explication assez banale. Lorsque Descartes énumère les pensées qui lui sont venues au cours de sa méditation dans le poêle, une des premières qu'il se soit avisé de considérer, et la première de celles qu'il nous cite, est précisément : « que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé » (*Discours*, 2e partie, VI, 11, 12-17.) Sous la formule voilée de cet « homme de bon sens », qui, raisonnant naturellement sur les choses qui se présentent, a plus de chance d'approcher la vérité que les sciences dialectiques dont les livres nous présentent l'édifice composite, c'est peut-être le souvenir de la grande journée que nous retrouvons. Les expressions sont modestes ; leur sens n'en est pas moins qu'un seul homme va constituer à lui seul le corps entier des sciences et que cette homme, ce sera lui. Le *Discours* est donc en parfait accord avec l'interprétation que Descartes a donnée de son songe ; il a découvert dans le jour l'unité de la science ; il a été saisi par l'enthousiasme la nuit suivante en prenant conscience de sa mission. Acceptons cette interprétation du 10 novembre 1619.

Reste le 11 novembre 1620. S'agit-il cette fois de la méthode ? L'hypothèse nous paraît absolument gratuite, car aucun texte précis ne la confirme ; et elle se heurte en outre à cette grave difficulté qu'il est bien difficile que Descartes ait conçu la possibilité d'une réforme totale de la science et d'une refonte complète du système des connaissances humaines, sans avoir en même temps conçu l'instrument qui permettrait de la réaliser. On a d'ailleurs la preuve que les questions de méthode et de généralisations de méthodes

avaient préoccupé Descartes avant cette date; et ceci nous amène aux deux anneaux supplémentaires dont M. G. Cohen a augmenté la chaîne des dates mystérieuses. Dans la lettre du 26 mars 1619, nous ne parvenons pas à voir autre chose que ce que Descartes y a mis et que Beeckman y a vu : l'affirmation qu'une méthode générale pour résoudre tous les problème de géométrie est chose possible. Malgré ce que nous dit M. G. Cohen, il n'y a pas un seul mot dans ce texte qui ne se rapporte aux mathématiques et vraiment, si Beeckman s'y est trompé, il n'est personne qui ne s'y serait trompé comme lui. Mais, si la méthode que cherche alors Descartes n'est universelle que dans l'ordre mathématique, le fait qu'il cherche une telle méthode en mars 1619 prouve bien qu'il est allé de l'idée d'une méthode à la découverte de l'unité des sciences. L'ordre normal de sa pensée doit donc avoir été : idée d'une méthode universelle en géométrie, puis, selon le titre même du *Discours* : l'idée d'une *Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*. Cette science universelle ne pouvait se concevoir que comme une généralisation de la méthode mathématique ; Descartes n'a donc pas découvert la méthode en 1620, mais la lettre du 26 mars marque bien une étape vers la découverte du 10 novembre, et, sur ce point encore, M. G. Cohen a raison.

Nous arrivons enfin au 10 novembre 1618, le nouveau point d'attache de toute la chaîne. Ce dernier rapprochement opéré par M. G. Cohen est véritablement ingénieux, et la position qu'il adopte est inexpugnable. Car, si ce rapprochement ne signifie sans doute absolument rien, il sera toujours impossible de le lui démontrer. Remarquons en effet que la date du 10 novembre 1618 n'est pas de Descartes, elle est de Beeckman ; ce n'est donc pas Descartes qui a été frappé par sa rencontre avec Beeckman ; c'est Beeckman qui a été frappé de sa rencontre avec Descartes, et rien, absolument rien, dans les textes que nous avons du philosophe, ne nous permet de supposer qu'il ait considéré la date de cette rencontre comme celle d'un anniversaire à célébrer. Si le 10 novembre 1618 se trouvait noté dans les *Cogitationes privatæ*, l'alignement des trois dates s'imposerait nécessairement; mais comme Descartes ne nous parle pas de la première, nous sommes au contraire bien fondés à admettre que Descartes lui-même ne lui attribuait aucune signification. C'est donc là une simple coïncidence ; mais nous reconnaissons volontiers

qu'elle est digne d'attirer l'attention des hermétistes. Comme le dirait Anatole France, M. G. Cohen nous a enrichi d'incertitudes nouvelles; c'est un véritable historien.

Si les hermétistes ne se plongent pas dans la méditation de ces trois 10 novembre, ils recueilleront avec satisfaction les indices qui, si nous en croyons le nouvel historien de Descartes, invitent à supposer que notre philosophe fut un Rose-Croix. D'abord, dès son retour d'Allemagne, le bruit avait couru que Descartes était affilié à l'ordre; en second lieu, comme tous les confrères, Descartes pratique la médecine gratuitement, sans que rien l'y prépare particulièrement ; plusieurs de ses amis de Hollande, comme Wassenaer et Corneille van Hogelande, sont des Rose-Croix connus; ensuite, « comme tous les frères *longlivers*, ainsi que se nomment les disciples de Fludd, il tient pour assuré qu'il vivra jusqu'à cent ans (eux disent cent vingt), et Descartes l'avait tellement persuadé à ses amis que ceux-ci ne voulurent pas croire à la nouvelle de sa mort prématurée à l'âge de cinquante-quatre ans ». Ce n'est pas tout. Il est de règle que les Frères se rendent invisibles et, pour cela, changent sans cesse le lieu de leur séjour : n'est-ce pas, demande M. G. Cohen, ce que fait notre philosophe errant, dont les cendres même ignorèrent le repos ? Comme les Rose-Croix, il a pris pour devise le mot d'Épicure : *Bene qui latuit, bene vixit.* Enfin le cachet des Rose-Croix est R. C., et Descartes, bien qu'il ne s'appelle ni *Cartesius*, car il s'en est défendu, ni René (des) Cartes, car il écrivait son nom en un seul mot, a adopté le cachet R. C. (Cf. pp. 404-406). M. G. Cohen reconnaît d'ailleurs que ce faisceau d'indices ne suffit pas à fonder une certitude, mais il attribue manifestement à l'hypothèse une certaine probabilité. Nous ignorons si la masse de ces arguments convaincra beaucoup de lecteurs, mais nous avouons que chacun d'eux, pris à part, ne nous semble guère concluant. Les deux plus frappants sont peut-être le rêve d'une prolongation de la vie humaine et du cachet de Descartes. Mais Bacon, qui n'était pas Rose-Croix, avait nourri le même rêve, et, si René Descartes s'était appelé Pierre Gassendi, l'argument du cachet semblerait singulièrement plus fort. On irait loin d'ailleurs si l'on dressait, en face des raisons pour, la liste des raisons contre, et il y en a une qui nous paraît décisive. Les Rose-Croix avaient une doctrine, et cette doctrine était une doctrine hermétique, celle de Fludd, critiquée si vivement par Mersenne, et Gassendi nous en fournit un assez bon

échantillon ; or, on ne peut rien imaginer de plus contradictoire au Cartésianisme que la philosophie de Fludd. M. G. Cohen nous cite des remarques manuscrites sur ce système qui pouvaient rassurer le catholicisme de Descartes ; mais ces divagations sur « la clef de connaissance par laquelle ils connaissent le divin mystère de Moïse et Élie, cachés au monde, et ce que leurs prophéties nous disent de l'arrivée du Lion », n'étaient pas moins propres à mettre sa raison en fuite qu'à rassurer sa foi. Le bon sens cartésien nous semble vraiment incompatible avec l'hermétisme fantastique des Rose-Croix, et, si Descartes a jamais appartenu à une secte, soyons assurés que ce fut à la sienne. Le P. Poisson avait trouvé la note juste lorsqu'il écrivait : « Comme les hommes ne sont pas aisés à désabuser lorsque la préoccupation leur tient lieu de raison, je crois devoir ajouter encore qu'il y a peu d'apparence que M. Descartes, qui avait le goût trop fin pour être ami de ces sortes de visionnaires qui donnent tout à l'empirisme et peu de choses au raisonnement, eût fait alliance et eût pris lettre de confraternité avec des gens qui étaient entièrement opposés à sa manière d'étudier. »

Un autre point sur lequel M. G. Cohen a poursuivi ses investigations avec beaucoup de bonheur est l'histoire du *Discours de la méthode*. Nous possédons maintenant le contrat d'édition du *Discours*, signalé à M. de Woodd par M. Bijleveld, ancien archiviste adjoint aux archives municipales de Leyde, et publié par M. G. Cohen (pp. 503-504). Descartes a demandé et obtenu comme payement de son travail deux cents exemplaires qu'il désirait pour les distribuer à ses amis. M. G. Cohen admire à ce propos le désintéressement de Descartes ; mais combien de philosophes contemporains admireront bien plutôt la générosité de Jean Maire ! Descartes ne publierait pas aujourd'hui le *Discours de la méthode* sans ajouter au sacrifice de son travail celui de quelques milliers d'écus. A ce document si intéressant, M. G. Cohen ajoute toute une série d'hypothèses sur les diverses étapes de la composition du *Discours*. Celles qu'il nous propose (pp. 416-418), sur les confidences que Descartes aurait faites à Guez de Balzac, nous paraissent particulièrement suggestives et intéressantes. Il est certain que le *Discours de la méthode* a été conçu dès le début de 1628, c'est-à-dire avant le grand départ pour la Hollande, qu'il devait s'appeler alors l'*Histoire de mon esprit* et que le plan en était déjà suffisamment précis dans la pensée de Descartes pour qu'il ait pu mettre Balzac au courant de ses projets.

M. G. Cohen estime même qu'on peut « croire à la communication par Descartes à Balzac d'un projet d'une ébauche du *Discours de la méthode* » et que l'hypothèse ne serait même pas très hasardeuse, car les *Regulæ ad directionem ingenii* paraissent bien de la même époque. L'hypothèse est soutenable, encore que Descartes n'ait pas eu pour habitude de communiquer les ébauches de ses œuvres; mais il ne saurait s'agir en aucun cas des *Regulæ*. Elles ne correspondent pas au projet d'une *Histoire de mon esprit* et se rattachent bien plus évidemment, par la place d'honneur qu'y occupe la notion stoïcienne de la sagesse, ou *Bona mens*, aux préoccupations plus anciennes dont est sorti le *Studium bonæ mentis*.

Tant de faits remis en ordre, et tant d'interprétations renouvelées, ne représentent qu'une petite partie de ce que l'on pourrait extraire d'hypothèses ou d'explications suggestives du livre de M. G. Cohen. Qu'il s'agisse d'Hélène et de Francine, du séjour de Descartes à Amsterdam, de la controverse avec Voëtius, il n'est pour ainsi dire pas un seul chapitre de la vie du philosophe que son nouvel historien n'ait amélioré de quelque correction ou enrichi de quelque précision nouvelle. Et si, comme nous l'avons dit, l'auteur de ce remarquable ouvrage n'a pas tenté le portrait synthétique de ce Descartes qu'il connaît pourtant si bien, il a peut-être agi plus prudemment et mieux réussi en s'imposant une méthode strictement biographique. Fait après fait, et détail après détail, nous voyons se préciser graduellement sous nos yeux la physionomie si attachante, à la fois franche jusqu'à la brusquerie, et fuyante jusqu'au secret, du grand solitaire français. Indifférent à la vie de cour, à la gloire militaire, aux plaisirs de la vie mondaine et à la superstition des rangs sociaux ; désireux, certes, de voir sa philosophie triompher de l'erreur, mais mettant la passion de la recherche et la joie de la découverte à bien plus haut prix encore que le plaisir de publier ou la satisfaction de réussir, Descartes n'a jamais conçu d'autre idéal que celui d'une volonté parfaitement disciplinée, mise au service d'une raison parfaitement claire. Chercher la paix dans la sagesse, telle fut l'aspiration profonde de cet homme qui ne vécut que par la pensée et pour la pensée. Plus encore que pour tout ce qu'il nous apprend sur Descartes, il faut remercier M. G. Cohen de nous avoir fait sentir qu'avec ses faiblesses et ses imperfections humaines il n'y eut jamais d'existence plus noble que celle-là.

ÉTIENNE GILSON.

QUESTIONS PRATIQUES

LA RELIGION COMME MÉTHODE DE PÉDAGOGIE MORALE [1]

1.— On peut essayer de traiter la question des rapports entre la Religion et la Morale d'une manière dialectique. C'est ce qu'ont fait la plupart des auteurs des mémoires déposés au Meeting d'Oxford. Ils se sont demandé si la morale prise comme donnée n'implique pas quelque principe supérieur qu'on pourra, un peu arbitrairement peut-être, rattacher à la religion. On définira d'ailleurs assez diversement un tel principe suivant les habitudes d'esprit qu'on apporte dans la conception même de la morale ou de la religion. Outre qu'un tel mode d'inférence ne saurait avoir de rigueur, l'idée qu'on se fait dès l'abord de la nature de la moralité, et surtout le besoin qu'on éprouve d'un principe qui puisse soutenir la volonté dans l'effort moral, déterminent les conclusions auxquelles on arrive. On ne trouve rien au bout d'un semblable raisonnement que ce que, par avance, on a présupposé. Ainsi, tandis que l'un se contentera de rattacher la morale à l'évolution de la nature, un autre croira nécessaire de postuler au delà de tous les biens particuliers un Bien absolu, d'autres enfin une Personnalité divine dont la volonté infiniment sage leur paraît le principe nécessaire de toute morale.

Ainsi, tous les raisonnements de ce genre ne révèlent guère que les habitudes d'esprit personnelles et contingentes de chacun, sans posséder aucune force probante qui puisse imposer une conclusion universellement valable.

A plus forte raison si, au lieu de considérer le besoin intellectuel

1 Les trois communications que nous publions sous cette rubrique ont été présentées au *Meeting* de philosophie d'Oxford, le 26 septembre 1920, mais elles n'avaient pu être imprimées en temps utile. Nous avons cru qu'il convenait à la *Revue* de combler cette lacune.

qui préside à de tels raisonnements, on considère surtout le besoin pratique correspondant, c'est-à-dire le besoin de trouver un point d'appui pour la volonté morale, le désir d'une croyance encourageante ou réconfortante, on n'aura rien prouvé en invoquant un tel besoin, sinon un état d'âme personnel. Ajoutons qu'un tel état d'âme est d'ordinaire l'effet d'une éducation préalable qui a suggéré à l'agent de tels besoins et lui a persuadé qu'il trouverait un secours dans telles hypothèses ; mais on peut se demander si une éducation différente n'eût pas créé aussi bien en lui des exigences tout autres ou même ne l'eût pas accoutumé à se passer de ces compléments extrinsèques de la moralité.

Par eux-mêmes, en effet, de tels raisonnements métaphysiques n'ont pas de rapport direct avec la morale vivante. La *théorie* morale pourra y trouver la satisfaction *intellectuelle* d'une construction plus achevée et plus complète ; mais on ne voit pas que la *volonté* morale doive y puiser aucune force réelle. Au bout d'un raisonnement abstrait, on ne trouvera jamais qu'une abstraction sans vie. A supposer même qu'on pût, par cette voie, aboutir aux dogmes de la « Religion naturelle », on sait combien les consciences vraiment religieuses ont considéré ces dogmes comme fades et inertes, comme indifférents au sentiment religieux et moral.

Or, il est bien évident que jamais aucun raisonnement métaphysique ne pourra rejoindre les données d'une religion positive quelconque. Ni la personnalité mythique d'une divinité païenne avec tout le contenu imaginatif qu'elle implique, ni à plus forte raison la personnalité semi-historique d'un Bouddha ou d'un Christ, ne saurait être atteinte par une pure ratiocination ; or, c'est dans des représentations de cet ordre que les religions positives trouvent leur plus certaine efficacité.

Nous avons déjà fait remarquer ailleurs que l'idée même de la divinité est tout autre, suivant que l'on en considère les origines populaires ou la construction purement métaphysique. Il n'y a pas *une* idée de Dieu, mais deux ou même trois (si l'on ajoute aux deux précédentes celle que prétend fournir l'intuition mystique). C'est un problème qui n'a peut-être jamais été complètement aperçu que celui de la jonction et de la coalescence de ces trois idées.

Ainsi, en toute rigueur, le procédé dialectique dont nous parlons n'atteint pas vraiment la religion, et nous serions par là dispensés d'en poursuivre davantage l'examen.

Certes, il ne serait pas d'un philosophe de prétendre interdire à qui que ce soit de rattacher ses idées morales, pour mieux s'en rendre compte, pour en amplifier à ses propres yeux la valeur, à sa conception de l'Univers, à l'idée qu'il a pu se faire du principe des choses. Mais on doit loyalement reconnaître qu'une telle construction ne saurait s'imposer d'une manière objective ni universelle. Et surtout pour cette raison même, il est de la plus élémentaire prudence de ne pas faire dépendre la validité de la morale de l'acceptation d'une telle construction. Si l'on méconnaissait cette règle de loyauté et cette règle de prudence, on n'aboutirait, en prétendant fortifier la morale, qu'à en compromettre la solidité, puisqu'on la rendrait solidaire de croyances variables et indémontrables. La chute de ces croyances, chute qu'on n'a aucun moyen de prévenir, entraînerait celle de la morale elle-même.

2. — La méthode dialectique abandonnée, il reste à traiter la question à un point de vue positif, en examinant quel est, en fait, le rapport des religions positives à la morale.

C'est d'abord à l'histoire qu'on pourrait avoir recours : nous ne parlons plus alors de religion dans un sens abstrait ou vague, qu'il soit sentimental ou philosophique; nous parlons des religions comme d'institutions sociales réelles et observables. Et de même, s'il est plus difficile de déterminer ce qu'est la morale dans chaque milieu, on peut du moins en reconnaître historiquement les traits essentiels.

Certes, l'histoire peut nous fournir des données utiles sur les rapports de ces deux fonctions : nous ne pensons pas cependant qu'il soit possible d'en espérer une solution absolument décisive du problème.

Si, d'abord, il nous est commode de désigner par des termes généraux et abstraits, tels que Morale et Religion, certaines fonctions de la vie collective ou individuelle, de tels termes ne correspondent pas, dans la réalité, à des essences fixes et immuables. Le Platonisme et l'Aristotélisme croyaient la nature composée d'espèces séparées et permanentes. Cette conception n'est plus en harmonie avec la science actuelle, même quand il s'agit des espèces biologiques ou chimiques. A plus forte raison, cette représentation toute conceptuelle est-elle inadéquate s'il s'agit de ces réalités encore plus complexes et plus mobiles que sont les fonctions mentales et sociales.

S'il est un fait que l'histoire mette en évidence, c'est, en effet, l'extrême variété des phénomènes d'intégration et de désintégration, de différenciation ou de synthèse qui s'observent dans les relations de ces fonctions. Elles ne sont jamais quelque chose de ferme ; à toute époque historique certains éléments y entrent ou en sortent. Elles sont à vrai dire tout ce qu'elles deviennent, sans que nous ayons le droit de les confiner dans le cadre d'une définition conventionnelle. Dès lors, que dans tel milieu ou sous tels aspects ce que nous appelons Religion et ce que nous appelons Morale soit plus ou moins confondu ou séparé, nous ne pourrons trouver là l'expression certaine d'une sorte de loi naturelle.

3. — Examinons, en effet, pour plus de précision, de quelle manière nous pourrions ici consulter l'histoire. Devrons-nous nous reporter aux origines? On l'a pensé. Mais, outre que ces origines, toutes relatives d'ailleurs, sont fort obscures, on pourra toujours répondre à qui les invoquera que la Religion et la Morale sont alors à l'état embryonnaire et que ni l'une ni l'autre n'a encore révélé sa nature complète. Apparaissent-elles alors comme confondues? Rien ne prouverait que cette confusion initiale doive toujours subsister. Mais on ne pourra même établir sûrement cette indistinction. De même, en effet, qu'il y a toujours eu, suivant Comte, des connaissances positives élémentaires qui n'ont jamais été englobées dans la pensée « théologique », de même il y a sans doute toujours eu des règles pratiques des relations humaines qui, à un moment donné, n'étaient pas incorporées à une discipline religieuse.

On peut aller plus loin et remarquer que les règles de conduite adoptées par les hommes envers leurs divinités n'ont pu être conçues qu'à l'imitation de celles qu'ils adoptaient entre eux. La subordination de l'intérêt personnel à une loi supérieure, la fidélité aux engagements, le respect de la parole donnée, n'ont pu être pratiqués envers les dieux sous la forme du sacrifice, de la régularité des rites, de l'observation des serments, que si les relations humaines en avaient déjà suggéré l'idée. La transposition religieuse n'a pu y ajouter qu'une forme plus rigoureuse, justement parce que factice.

Les origines ne sauraient donc nous instruire sûrement des *vrais* (?) rapports de la Morale et de la Religion. Elles peuvent même induire en erreur, et c'est ce qui n'a pas manqué de se produire. La religion, en effet, en tant que fonction sociale organisée,

se laisse plus facilement observer par le sociologue ou l'historien : s'il y trouve intégrés certains éléments de moralité, il sera porté à dire que la religion est la source de la morale. Les causes *réelles* des idées et des pratiques morales sont au contraire diffuses, élémentaires, cachées, en sorte qu'il est très difficile de les saisir à titre de fait historique. La notion d'*origine*, qui, pour l'historien, ne devrait avoir qu'un sens tout chronologique doit donc être tenue par le véritable sociologue pour tout à fait inadéquate à la notion de cause. Il n'a pas le droit d'expliquer *par* la religion tous les éléments sociaux que l'historien découvrira *dans* la religion. Car il faudrait expliquer comment ils s'y trouvent et comment ils se sont formés. C'est ainsi que les croyances totémistiques nous livrent sans doute la formule des faits d'exogamie ; mais il est bien clair que la division en clans et la pratique exogamique ont dû précéder les interprétations totémistiques que les peuplades s'en sont données, et dont le rôle n'a pu être que de les préciser et de les fixer (A. Lang). C'est en appliquant ici un des principes les plus justes de la méthode sociologique de M. Durkheim (à savoir que les institutions sont antérieures aux idées par lesquelles, après coup, on les interprète), que nous avons cru pouvoir limiter singulièrement sa doctrine sur les origines religieuses de la morale.

4. — Faudra-t-il maintenant, pour tirer un enseignement de l'histoire, considérer non pas les origines, mais tout le mouvement évolutif des rapports entre la religion et la morale ? Ce serait certainement une méthode plus rationnelle et plus féconde, en faveur de laquelle nous nous sommes plus d'une fois prononcé. Elle nous montrerait sans doute, en gros, qu'il y a probablement toujours eu de la morale en dehors de la religion, et de la religion en dehors de la morale, ce qui serait déjà un indice de la différence et de l'indépendance relative des deux fonctions. Elle nous montrerait ensuite que, suivant les milieux, tantôt ce sont les idées morales qui viennent s'accrocher aux idées religieuses, alors plus fortement fixées, pour leur demander, par exemple, un centre de coordination, un principe d'autorité, une forme ultime de sanction ; les idées de pouvoirs surnaturels, de vie future, etc., issues de causes étrangères à la morale, lui fournissent ainsi un secours extrinsèque ; tantôt, au contraire, ce sont ces croyances, lorsque le doute se met à les battre en brèche, qui viennent s'appuyer sur les exigences de la morale, devenues plus impérieuses et plus incontestées.

Mais, à côté de ces phénomènes de symbiose, nous observerions aussi des faits de désintégration. Les règles du droit et de la morale se développent d'une manière de plus en plus autonome, débordant les prescriptions et même les inspirations de la religion. D'autre part, les mythes et les rites foisonnent et se ramifient suivant leur logique propre, indépendante de toute considération morale. On a soutenu, il est vrai, que, dans le Christianisme en particulier, c'étaient des exigences pratiques qui présidaient à la genèse des dogmes. Cette thèse n'est pourtant défendable que dans une mesure très limitée. Il n'est pas de religion, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus raffinées, qui n'ait assumé diverses fonctions en dehors de celle qui vise la discipline de la vie. Toutes, par exemple, ont ambitionné de satisfaire en quelque manière la curiosité humaine et ont imaginé des mythes explicatifs à côté des conceptions régulatrices. Même dans l'histoire du dogme chrétien, où les visées morales sont le plus marquées, on constate le rôle considérable d'une espèce de scolastique, qui, partant de certaines hypothèses, construit infatigablement le dogme, jusqu'à ce qu'elle ait obtenu le système d'idées le plus complet et le plus cohérent, sans avoir égard ni à la portée morale des thèses ainsi fabriquées, ni même à leur crédibilité intrinsèque. Quant aux pratiques, nous voyons qu'il en est bon nombre qui ne s'imposent au fidèle qu'en raison de son adhésion à un groupement religieux déterminé, mais non au citoyen ou à l'homme en général, tandis qu'inversement nombre de devoirs (et tous peut-être en dernière analyse) s'imposent à celui-ci pour des raisons indépendantes d'une foi religieuse particulière.

La moralité conquiert donc son autonomie vis-à-vis de la religion, et de son côté la religion conserve toujours une certaine réalité propre indépendamment de la fonction qu'elle peut, d'une façon consciente ou automatique, normale ou accidentelle, exercer dans le domaine moral.

5. — Ainsi la considération de l'ensemble de l'évolution ne semble pas autoriser de conclusion précise et ferme sur la question qui nous occupe, puisque chacun, suivant ses préférences, pourra considérer comme le plus essentiel l'un des deux mouvements, d'intégration ou de désintégration, que cette évolution nous révèle. C'est ainsi que nous avons toujours soutenu la thèse de l'hétérogénéité foncière de la religion et de la morale à la fois contre la socio-

logie de Durkheim et contre les moralistes religieux[1]. Mais nous devons reconnaître que, si c'est là une interprétation légitime des faits, elle est au moins autant l'expression de l'histoire qu'on aspire à faire que la conclusion démontrée de l'histoire faite. Aussi reste-t-elle aux prises avec la thèse opposée soit des hommes de foi qui ne conçoivent pas de morale sans base religieuse, soit même d'esprits libres, mais à tendances mystiques, comme M. A. Loisy ou F. Buisson, qui, constatant l'affaiblissement progressif des dogmes purement spéculatifs ou des rites purement magiques, en concluent seulement que la religion réalise de mieux en mieux sa propre essence. Ces derniers prévoient comme nous la réduction progressive de la religion à la morale, mais, tandis qu'ils en concluent à la pérennité d'une religion de plus en plus épurée, on pourrait tout aussi bien en conclure, avec Guyau, à « l'irréligion de l'avenir ».

Arrivés à ce point, il semble que nous ne soyons plus en présence que d'une querelle de mots. Si l'on définit la religion par ce qui la différencie, on la définira nécessairement comme une institution sociale particulière, une « Église », fondée sur certaines traditions propres et sur certains dogmes, manifestée par des rites obligatoires. Tous ces éléments débordent évidemment la simple morale. Dire que la religion tend à se réduire à la morale, ce serait alors dire que la religion tend à disparaître. Définit-on au contraire la religion par une certaine inspiration, d'ailleurs difficile à déterminer, mais qui, au travers de maints tâtonnements et de mille erreurs, tendrait à subordonner la volonté et la conduite humaines à un ordre supérieur ou à un principe spirituel des choses? On pourra alors prétendre que dogmes et rites n'en sont que le vêtement accessoire et changeant, et que leur effacement, leur disparition même, loin d'être un dommage pour la religion, serait pour elle un progrès et la mènerait à sa perfection : il n'y aurait donc plus là qu'une affaire de terminologie.

Mais sous cette question de mots, dont il ne vaudrait peut-être pas la peine de discuter, il y a une opposition de tendances de quelque portée. Les uns (et ce sont ceux qui en vertu des mêmes habitudes d'esprit optent pour une définition sentimentale de la religion) se plaisent à considérer que la morale est irréductible à

1. Voir nos conférences dans *Morales et Religions* et dans *Religion et Religions* (Alcan), ainsi que nos articles sur les ouvrages récents de Durkheim et de Loisy, dans la *Revue philosophique* (avril 1913 et septembre 1918).

la science, que même elle dépasse la raison, et ils font du sentiment mystique le ressort même de la morale. Les autres (et ce sont en général ceux qui adoptent une définition sociologique et extérieure de la religion) croient qu'il y a un intérêt à projeter aussi loin que possible, et en particulier dans la morale, la lumière de la réflexion et de la raison, que le sentiment mystique, les impulsions irrationnelles ont fait bien du mal à l'humanité et l'exposeraient encore à bien des déviations ; ils déclareront donc que la religion disparaît pour autant que la moralité, suivant à sa manière une évolution parallèle à celle de la science, est devenue objet de pensée réfléchie et de finalité consciente.

Ainsi l'histoire qui semblerait pouvoir fournir une solution scientifique au problème qui nous occupe ne nous la fournit pas précise ni certaine. Mais on peut aller plus loin : une telle réponse ne nous est guère nécessaire, car elle ne serait jamais qu'une suggestion dont nous serions toujours libres de nous écarter. Aucun précédent historique ne peut avoir la vertu de poser une borne infranchissable à l'autonomie humaine, surtout s'il s'agit de l'histoire de la pensée et des institutions qui sont déjà œuvre humaine. Comment les décisions plus ou moins inconscientes de l'humanité passée prétendraient-elles prévaloir contre les décisions réfléchies de l'humanité présente? Aucune donnée de fait ne saurait avoir une valeur prescriptive, et l'histoire, si précieuses que nous soient ses informations, ne peut nous fournir que des données de fait, plus complexes, plus incertaines, plus difficiles à interpréter que toutes les autres.

Dès lors, il ne nous reste rien de mieux à faire, et peut-être rien d'autre, que d'examiner quelle est, socialement et psychologiquement, la fonction que la religion, telle qu'elle se présente à nos yeux, sous les formes et dans les milieux qui nous intéressent, exerce dans le domaine de la morale. Laissant donc toute discussion théorique, j'essaierai d'analyser le mécanisme psychologique de la religion considérée comme pédagogie morale. Pour la commodité de l'analyse, et quoique tout se tienne, je distinguerai, dans le problème ainsi posé, le rôle des croyances, puis celui de la pratique et des rites.

6. — Considérant la foi comme donnée en fait, sans nous poser pour le moment aucune question sur sa valeur, demandons-nous d'abord quel est le mécanisme des dogmes dans leur rapport avec

l'action. Sous la forme où nous pouvons l'envisager dans le Christianisme, nous leur trouvons quatre fonctions principales.

1° La croyance religieuse a peut-être pour fonction essentielle de transformer en des relations de personne à personne des rapports qui, envisagés dans l'expérience, apparaîtraient comme impersonnels et presque comme abstraits. Nous pouvons énoncer et concevoir l'autorité de la loi morale, la respectabilité de son principe, la valeur de ses objets. Pourtant la moyenne des hommes sentira plus vivement l'autorité d'une personne, comprendra mieux sa supériorité, sera plus capable de l'aimer. Ce seront donc des êtres divins qu'il faudra présenter comme objet de crainte, de respect ou d'amour, suivant le niveau moral déjà atteint. Déjà les religions les plus primitives symbolisent la collectivité, directement peu saisissable, dans un être totémique plus ou moins personnel ; Jéhovah est pleinement personnifié et humanisé, quoique sa représentation soit interdite. Dans le Catholicisme, le rôle des sentiments personnels a reçu son maximum de développement et sa plus grande variété d'applications.

2° La croyance religieuse confère une *réalité présente* à l'idéal moral, sous la forme d'un modèle qui est en même temps un constant témoin. Plus précis, le Christianisme a rapproché de l'humanité cet idéal sous la forme d'un Christ dont vivent positivement ses fidèles. Assurément ces modèles ne peuvent être pensés qu'en fonction de nos propres idées sur la perfection, et par conséquent sous une forme inégale et imparfaite. Mais il n'importe : l'idée même de leur existence présente agit tout autrement que celle de la possibilité d'une lointaine perfection. Il y a plus : comme la présence d'une chose sensible, dont pourtant nous ne percevons que très imparfaitement le détail, nous donne l'illusion d'une connaissance précise et complète, parce que nous savons que ce détail est actuellement donné, de même le sentiment de la présence d'un idéal nous donne l'impression d'en posséder une idée achevée, qui dès lors a plus de prise sur notre volonté.

3° La foi donne comme prochain, pour chaque individu, dans un autre monde, un état qui, empiriquement, ne pourrait s'interpréter que comme la limite vers laquelle tendraient, pour la Société ou l'Humanité, la vie morale ou la vie immorale : salut immédiat et félicité, perdition et souffrance indéfinie seraient le couronnement de chaque existence individuelle bonne ou mauvaise. A ce point de

vue, la croyance à la vie future, en tant qu'on la lie à la morale, tend à établir d'emblée, subjectivement, cette fusion entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif, entre l'intérêt prochain et l'intérêt lointain, qui est le problème pratique essentiel de l'éducation morale. Le sens philosophique profond de l'idée de Sanction n'est-il pas d'affirmer, comme le terme limite du progrès social, un état où l'amélioration des volontés et celle de l'organisation collective auraient réduit au minimum les sacrifices exigés de l'individu ? Par une brusque décision de la foi, on décrète cette limite immédiatement accessible à chaque personne, hors du monde empirique, pourvu que son effort dans cette direction ait été suffisant. Du même coup cet effort est facilité pour le croyant.

4° Enfin la Divinité est à la jonction de la Nature et de l'Esprit, puisqu'elle est conçue comme créatrice. Le difficile problème des rapports de l'homme et de la nature est dès lors résolu avec une certaine souplesse. L'Homme n'est pas absorbé dans la Nature, qui lui reste opposée ; et cependant, cette opposition, bien qu'elle ait plus d'une fois embarrassé le Christianisme et qu'il l'ait parfois présentée sous une forme assez aiguë, n'est plus, comme il est arrivé dans l'Antiquité, exposée à paralyser l'activité humaine. La Nature, elle aussi, pourra être considérée, si l'intérêt moral y engage, comme divine et respectable à certains égards. Par suite de cette situation et du double aspect qu'elle présente, le Christianisme se trouve en assez bonne posture pour résoudre les difficultés morales si spéciales et si délicates qui touchent à la vie, celles qui concernent l'homme spirituel en tant qu'il est engagé dans le corps et dans la nature physique : je veux parler surtout des problèmes du suicide et de la génération. Ni la morale de la simple autonomie spirituelle, ni la morale purement naturaliste n'ont une prise aussi facile sur ces questions. Tantôt on condamnera l'instinct, tantôt on le divinisera ; mais le but à atteindre est plutôt de le discipliner et de le spiritualiser, et il est certainement plus difficile d'y réussir.

C'est à l'ensemble du mécanisme intellectuel que nous venons d'analyser qu'il convient de rattacher le problème dit du « Fondement de la Morale ». On le considère en général comme un problème tout spéculatif. Mais à y regarder de plus près, il n'a de théorique que l'apparence. Car on considère la Morale comme fondée, aussitôt qu'on aura décrit un système de croyances qui serait

propre à faire considérer la Morale comme une règle ayant ses attaches dans la réalité absolue, et par suite à la faire mieux accepter par la volonté. Mais de telles croyances une fois énoncées, il resterait à en établir la vérité objective, indépendamment de cet intérêt pratique. Or c'est là une tâche entièrement nouvelle et autrement difficile. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre même en esquisse le travail séculaire de la critique. Nous noterons cependant deux points : c'est, d'une part, l'insistance et la force avec lesquelles Kant établit l'impuissance de la métaphysique pure à démontrer les dogmes que pourtant il continue à croire requis par la Morale ; c'est, d'autre part, inversement, la réelle inutilité morale des thèses directement établies, et l'on sait avec quelle confiance, par la métaphysique spéculative. Le Dieu de Descartes, simple principe de l'ordre et de la science, n'était pas celui que Pascal voulait et pouvait prier ; et malgré le titre de l'Éthique, le nécessitarisme rigide qui fait la puissance du système de Spinoza au point de vue intellectuel a toujours paru plutôt embarrassant pour le moraliste.

7. — Nous insisterons moins sur le mécanisme rituel et son rôle pédagogique ; il est beaucoup plus connu et aussi bien plus variable dans son contenu.

D'une manière générale, il a une double action : 1° il discipline la volonté en lui faisant subir la contrainte d'une règle pénible, sans autre utilité propre et directe ; c'est l'espèce de *facio quia absurdum* de l'ascétisme ; on développe par conséquent la domination de soi-même en imposant une limite non seulement aux caprices du désir, mais même à la motivation normale de la liberté ; 2° il crée un système d'images affectives et motrices, destinées à ramener méthodiquement et régulièrement l'esprit du domaine des intérêts sensibles et personnels vers l' « autre monde », symbole d'un ordre de choses impersonnel et spirituel, à le « commémorer » sans cesse (Cf. Dorison, in *Congrès d'éducation morale*, 1908), alors que les nécessités de la vie journalière tendent constamment à reléguer au second plan ce monde supérieur, qui cependant doit donner son sens et sa valeur à celui de l'expérience courante.

Il s'agit, comme on le voit, d'opérer par voie d'habitudes mentales une liaison entre les dispositions morales utiles, ou même l'idée, *puisée ailleurs*, de certains devoirs, et un mécanisme de

pratiques extérieures (la prière elle-même, en tant qu'acte réglementé et plus ou moins stéréotypé, est une de ces pratiques), mécanisme aisément maniable et toujours disponible. Cette liaison, remarquons-le bien, est tout extrinsèque ; elle est un fait d'éducation et n'existe absolument que pour ceux qui ont reçu cette éducation spéciale, absolument comme le sens des mots n'est en rien inhérent aux syllabes elles-mêmes et n'existe que pour celui qui a appris la langue.

8. — Il est aisé de voir maintenant, comme cette dernière remarque nous le suggère, que la Religion tout entière, au point de vue où nous l'envisageons ici, jusques et y compris les dogmes, est un vaste *système de transfert psychologique* et, par conséquent, un ensemble de signes ou un *langage*.

1° Il y a transfert des relations d'autorité, de sympathie, etc., qui, empruntées au monde empirique, sont transposées dans un « autre monde », dont la représentation est tantôt objet de croyance spontanée, parce qu'elle est reçue toute faite de la tradition, tantôt en partie objet, — mais non véritablement produit, — de croyance réfléchie (construction métaphysique), à la rigueur même résultat, comme chez Comte, d'une fiction « systématique ».

2° Il y a ensuite transfert de motifs. Comme nous l'avons plus d'une fois démontré (Cf. *Études de Morale positive*, p. 514 ; *Morale religieuse et Morale laïque*, p. 64 et suiv., etc.), le motif religieux, si profondément incorporé qu'il puisse être, par l'effet de l'éducation, à des règles morales quelconques, n'en émane pas ; il leur est, par sa nature même, étranger. Il leur est donc toujours *extrinsèque*, superposé. Il n'est donc qu'un substitut du motif *vrai*, c'est-à-dire de celui qui s'identifierait avec les raisons mêmes de la règle. Il est clair que, si l'on nous demande de faire quelque chose par amour de Dieu (ne prenons ici le motif religieux que sous sa forme la plus générale et la plus favorable), un tel motif ne nous commanderait rien de déterminé, si nous ne savions déjà, par ailleurs, ce qu'il faut vouloir, et s'il n'y avait des raisons *intrinsèques*, aperçues ou non par l'agent, de suivre cette règle. Ces motifs de remplacement peuvent sans doute se diversifier de mille manières, mais sans jamais correspondre exactement à autant de formes d'action : le même élément de motivation religieuse est applicable aux actes les plus divers, comme aussi des motifs religieux différents (obéissance à la volonté divine, imitation

du Christ, scrupule sacramentel, crainte des sanctions surnaturelles) peuvent, suivant les circonstances et les tempéraments, s'appliquer au même acte. Pour reprendre notre comparaison avec le langage, il y a, dans la motivation religieuse, à la fois des faits de synonymie et des faits de polysémie très étendus.

3° Il y a enfin des faits de transfert d'habitudes et de discipline volontaire. Les réglementations ascétiques ou rituelles ne sont qu'une imitation lointaine et régularisée sur un plan tout à fait artificiel, des disciplines sociales et des obligations pratiques. Il s'agit, moralement, de mettre la volonté au service d'une règle qui ne lui est pas immédiatement inhérente, comme le serait une impulsion de la sensibilité. Rien ne peut offrir plus sûrement ce caractère d'une opposition au désir naturel qu'une règle sciemment factice.

9. — Cette description sommaire nous mettrait en état d'analyser les avantages ou les inconvénients de cette forme de pédagogie morale. Ce sont, en gros, ceux de tout langage dans ses rapports avec la pensée qu'il traduit.

L'inconvénient le plus grave, c'est évidemment, puisqu'il y a substitution, le danger de confondre le signe avec la chose, de se contenter finalement du substitut, en un mot de tomber dans une sorte de *psittacisme moral*. Les faits révèlent la réalité de ce danger. N'arrive-t-il pas, chez beaucoup, que, au lieu d'aider à l'action morale, la pratique religieuse tende à la remplacer et même à en détourner, à se présenter comme une sorte de morale à côté de la morale, peut-être même supérieure à elle, et qui se suffirait à elle-même ?

Mais ce qu'il faudrait mettre en lumière, pour comprendre l'attachement dont cette forme de pédagogie est l'objet, malgré l'affaiblissement de la foi, ce sont surtout les avantages pratiques qu'elle présente. Ce sont d'abord les avantages inhérents à tout langage, d'être maniable, toujours disponible, d'apparence précise. Sans y insister, nous devons en signaler un qu'on ne remarque pas assez et qui répond à une des difficultés caractéristiques de l'éducation morale.

A. Comte, avec une singulière pénétration, a remarqué que, la découverte de la vérité exigeant des facultés intellectuelles déjà développées, il a fallu que ce développement s'opérât d'abord en bonne partie dans le fictif. Toute éducation méthodique est con-

dannée de même à user d'artifice, puisqu'elle doit préparer à la vie sans être encore la vie elle-même. L'éducation spontanée obéit elle même à cette loi, dans une certaine mesure, comme on le voit par les jeux des animaux et des enfants. Mais cette nécessité est encore bien plus sensible lorsqu'il s'agit de l'éducation morale que dans tout autre domaine. Le problème est, pour la société, d'apprendre l'art de la vie en société, alors que l'organisation sociale n'est encore qu un produit naturel, rudimentaire et peu différencié, que surtout la collectivité n'a pas encore pris une conscience claire de son être ni de ses fins. Le problème est, pour l'enfant, de se préparer à la vie adulte, alors qu'il en ignore encore les nécessités et les conditions, alors surtout qu'il est encore insensible aux intérêts qui motivent ces règles ; leur valeur, en effet, ne pourra résulter, pour lui, que des acquisitions mêmes de l'éducation, comme il arrive lorsqu'il s'exerce dans un art, qu'il ne pourra goûter qu'après avoir commencé par le pratiquer.

Il est donc tout naturel et peut-être historiquement inévitable que l'éducation morale initiale ait un caractère fictif ou du moins extra-expérimental. Et, en effet, ce que la Religion a d'abord enseigné aux hommes et ce qu'elle enseignera à l'enfant, c'est non le contenu des règles à observer (à cet égard les Religions ne peuvent guère que reconnaître les règles consacrées par l'expérience), mais les habitudes générales qui sont à la base de toute vie morale ; et ces habitudes, elle les forme à l'aide d'une matière qui lui appartient en propre, et qui est plus ou moins en dehors de la réalité de la vie pratique. A cet égard, on peut adhérer à l'opinion de Durkheim, pour qui la morale, en tant qu'elle est d'abord religieuse, est aussi d'abord formelle.

Deux exemples nous suffiront pour montrer l'intérêt de ce fait. Tout d'abord, si, comme nous l'avons dit, les relations de l'homme avec ses Divinités n'ont pu qu'imiter les relations purement humaines, cependant une différence subsistait et, pédagogiquement, un avantage : en raison même du caractère transcendant de la Divinité, il pouvait s'établir envers elle une *règle commune*, dégagée de toute considération des personnes sujettes à cette règle. Dans les relations proprement humaines, il y a nécessairement, à l'origine, des situations très inégales des diverses personnes vis-à-vis de la loi ; cela ne peut plus arriver ici, puisque, par son principe et son objet, la loi est au-dessus de la Société elle-même.

D'autre part, dans les relations empiriques, il y a nécessairement, en face du sujet de l'obligation, un bénéficiaire de cette obligation. Une revendication intéressée peut donc dissimuler ou corrompre le sentiment de la valeur de la loi, rendre son commandement suspect ; et inversement le souci de ce qu'on peut exiger d'autrui peut affaiblir le sentiment de ce qu'on lui doit. Ici, plus rien de pareil ; la règle impose des devoirs sans susciter de droits. La réciprocité, qui est peut-être la forme supérieure de la moralité, est sans doute moins convenable à son éducation initiale. C'est d'ailleurs ce que l'on voit bien quand il s'agit de l'enfant : lui aussi, bien que nous lui reconnaissions des droits, les ignore ; il ne se connaît que des devoirs, et ce que ses éducateurs font pour lui, ce n'est pas en vertu d'un échange qu'ils le lui doivent.

En second lieu, le caractère extra-empirique des devoirs religieux a sans doute des inconvénients, puisqu'il exclut toute adaptation précise aux exigences diverses et mobiles de la vie sociale. C'est ainsi, en particulier, que le Christianisme ne contient aucune doctrine authentique ni définie de morale économique, politique ni même familiale. Mais de cet inconvénient il a tiré plus d'un avantage. Les transformations sociales les plus considérables ont pu se produire, des droits et des devoirs nouveaux se faire jour, les régimes politiques se transformer, sans que de ce fait l'autorité du principe religieux se trouve atteinte, à moins que précisément il n'ait eu l'imprudence de s'engager trop à fond dans ces systèmes sociaux particuliers.

Pour la même raison, le principe religieux, restant étranger à la matière des devoirs, trouve son application et exerce son autorité dans toute la sphère de la moralité. Il réalise ainsi, par la voie formelle il est vrai, et non comme il le faudrait, par celle d'une systématisation concrète, l'idéal stoïcien de l'unité de la vertu.

10. — Il est donc aisé d'apercevoir, à côté de quelques inconvénients certains, les avantages souvent mal analysés que présentent la Religion comme méthode de pédagogie morale.

Mais nous avons en tout cela supposé la croyance morale donnée et montré seulement en quoi consistait sa *commodité* sans nous poser la question de sa *valeur*, ni surtout celle de sa *vérité*. Dès lors, deux questions subsistent que l'on ne saurait éluder.

1° *Commodité ne signifie pas excellence*, même au point de vue purement pratique. C'est une vérité aisée à reconnaître dans toute

la sphère de l'éducation, et le progrès de la pédagogie consiste en bonne partie à remplacer des procédés commodes, rapides, faciles à manier, par des procédés plus délicats, requérant plus d'habileté et d'initiative de la part de l'éducateur, mais dont l'efficacité dernière réalise mieux les fins même de l'éducation. Par exemple, dans l'éducation intellectuelle, il est commode de faire appel à la mémoire, d'obtenir par un enregistrement mécanique l'acquisition d'un certain bagage de connaissances. Mais il est préférable, on n'en doute plus guère aujourd'hui, de viser une acquisition réfléchie qui tend à développer les facultés de l'élève, à former son jugement, à encourager son autonomie intellectuelle. De même, dans l'ordre pratique, le procédé des sanctions est sans doute commode pour obtenir rapidement certains résultats ; mais on sait combien la valeur en est limitée ; à certains égards, il va, en effet, contre les fins mêmes de l'éducation morale. La sanction s'appuie précisément sur des imperfections que, par ailleurs, l'éducation s'efforce de corriger : elle s'appuie sur la sensualité, sur la peur, sur la vanité. Peut-elle pleinement réussir à faire des caractères forts par des moyens qui impliquent des faiblesses opposées et, par suite, les encouragent ?

Il serait aisé d'appliquer une critique de ce genre à certains aspects de la pédagogie religieuse. D'une part, le procédé de substitution qui est, nous l'avons vu, le mécanisme essentiel de toute cette pédagogie, détourne l'esprit et même le cœur de la réalité, les déshabituent de la considération des fins pratiques concrètes et des personnes humaines. N'est-il pas plus conforme aux exigences de l'éducation morale d'habituer l'homme à regarder les choses en face, et à savoir quelles sont en définitive les fins qu'il doit vouloir ? D'autre part, la pédagogie religieuse ne doit-elle pas sa commodité en grande partie à ce qu'elle repose avant tout sur l'obéissance et pratique une sorte de mise en tutelle constante ? Une éducation morale ainsi fondée sur l'hétéronomie peut-elle être considérée comme pleinement satisfaisante ?

2° Mais surtout *commodité n'est pas vérité.* Nous avons, dans tout ce qui précède, supposé la croyance donnée. Nous pouvions le faire, parce que, pour comprendre les effets, il faut bien considérer le cas où la cause est présente, mais aussi et surtout parce que cette hypothèse correspond bien au fait le plus fréquent. La croyance religieuse, traditionnelle et héritée, n'est qu'exception-

nellement soumise à la réflexion, et peut-être n'en saurait-elle jamais être intégralement le produit. Vis-à-vis du contenu de la foi, « nous mettre en l'état comme si nous ne l'avions jamais ouï », suivant la formule si téméraire de Pascal (Brunschvicg, 260), ce serait certainement nous résoudre à ne jamais le découvrir. L'individu *naît dans* une foi religieuse ; il n'a jamais la peine de se la fabriquer ; il n'a d'effort à faire, le cas échéant, que pour s'en détacher.

Il est pourtant impossible de s'en tenir à cet état de fait, si fréquent qu'il soit, et cela pour mille raisons connues, dont la plus évidente est la multiplicité même des croyances et des incroyances dans nos milieux civilisés. Le doute est, pour la foi religieuse, un danger inévitable, une inexorable fatalité. Dès lors, il est impossible de s'en tenir à l'hypothèse de la foi donnée pour en considérer la commodité, car toute la valeur pratique des croyances disparaît pour celui qui n'y adhère pas. Il serait par exemple impossible de concevoir qu'un homme continue à prier, s'il ne voyait dans la prière qu'un artifice conscient d'auto-suggestion ; son utilité même une fois ainsi comprise disparaîtrait. Qui continuerait à pratiquer les sacrements s'ils ne sont plus regardés que comme des cérémonies poétiques et symboliques ? En supprimant l'idée de leur efficacité *ex opere operato*, le protestantisme en a presque aboli l'usage ; et chez Comte il y a une sorte de contradiction psychologique à supposer que, la société, une fois arrivée dans son ensemble à la Positivité, pourrait encore s'astreindre à un rituel religieux étroit et compliqué. Durkheim, de son côté, pense que, sur toutes les autres théories positives de la religion, la sienne a cet avantage de ne pas détruire son objet en l'expliquant. Cela est vrai sans doute, en ce sens que l'Être divin n'est pas annihilé quand on l'identifie à l'être social ; mais il n'en est pas moins vrai qu'alors la religion, comme institution distincte, disparaîtrait pour ne plus laisser place qu'à une simple morale. Ce n'est d'ailleurs là qu'un aspect d'une antinomie plus profonde qu'on peut trouver chez Comte et ses épigones, entre leur extrême conservatisme et leur prétention à constituer une sociologie scientifique. Si la Société est sacrée, elle ne saurait admettre la mainmise de la critique ; si elle est objet de science, elle ne saurait en même temps rester intangible et sacrée. L'histoire, Renan l'a bien senti, est le plus redoutable instrument critique, et loin

de fonder le conservatisme, comme l'avait espéré Savigny, elle prépare la transformation, voire la destruction de ce qu'elle explique. A plus forte raison l'histoire ou la théorie des croyances, en leur enlevant le prestige et les avantages d'une donnée immédiate et incontestée, tend-elle à restreindre leur efficacité pratique, en raison du doute qu'elle fait naître.

On ne pourra donc éviter de se poser la question de la vérité de la foi religieuse et de la réalité des forces mystiques qu'elle prétend mettre en jeu.

11. — Nombre de penseurs, il est vrai, intervertissent les termes de la question en prétendant que, si la foi religieuse « fonde » la morale, réciproquement, et par cela même, la Morale conduit inévitablement à l'acceptation de la foi. En posant le Devoir, l'honnête homme poserait sans le savoir les affirmations métaphysiques essentielles de la religion. C'est l'attitude déjà indiquée au début de notre étude que nous retrouvons ainsi en terminant. C'était déjà la politique de Pascal : « Vous êtes embarqué... Pariez donc qu'Il est... » ; c'était celle de Kant, avec ses Postulats ; c'est celle de l'auteur de *l'Action*, et de quelques autres contemporains, qui sont convaincus qu'en rester à la morale sans aller jusqu'à la religion, et à la religion qu'ils préfèrent, c'est rester à moitié chemin. L'acceptation de la discipline morale, comme écrit l'un d'eux (P. Bureau, *l'Indiscipline des Mœurs*, p. 590), « poussera ses auteurs beaucoup plus loin qu'ils ne pensent, et jusqu'au seuil des affirmations religieuses ».

Nous ne saurions entamer ici une discussion approfondie de ce problème qui dépasse la question particulière que nous nous étions posée. Mais nous devons déclarer que nous ne voyons pas le moyen d'entrer le moins du monde dans une vue de ce genre. Établir la vérité d'une croyance, et surtout des croyances très spéciales que renferme une dogmatique très développée, comme celle du Catholicisme, c'est, à notre avis, une opération entièrement différente de celle qui consiste à vérifier l'excellence d'une règle pratique, ou même à l'affirmer avec la part de risque que comporte toute foi dans un idéal. Constater même la remarquable coïncidence entre un dogme et les intérêts moraux, comme le fait P. Bureau (*ibid.*, p. 164), comme nous n'avons pas hésité à le faire ici dans une certaine mesure, ce n'est pas avancer d'un cran la question de la vérité de ces dogmes, ni se trouver à aucun degré dispensé de

l'établir par une opération démonstrative distincte. On peut aller plus loin et dire que cette coïncidence même crée une suspicion que justifierait tout le pragmatisme « moderniste » : c'est que justement la commodité morale et pédagogique de ces dogmes soit un des facteurs essentiels de l'éclosion ou du maintien de ces dogmes. Il n'y aurait donc pas dans la coïncidence en question le moindre commencement de preuve; et au contraire, plus il y aurait lieu de penser qu'une sorte de finalité instinctive a joué ici le rôle que Voltaire attribuait à des habiletés politiques ou à des perfidies cléricales, plus il y aurait lieu de requérir une justification rationnelle. L'utilité ici (et elle n'est pas sans mélange), loin d'être un élément de démonstration, ne peut que motiver le doute critique. Expliquer une idée par ses *causes*, c'est tout autre chose qu'en établir la vérité, et c'est, à un certain point de vue, juste le contraire.

Les fonctions critiques de l'intelligence ont progressivement acquis leur autonomie, et il devient de plus en plus nécessaire de satisfaire leurs exigences propres, entièrement différentes de celles de nos besoins pratiques, moraux ou sociaux. Si donc le philosophe et le partisan d'une morale positive, pour être exacts, équitables et même prudents, doivent reconnaître les avantages pédagogiques de la position religieuse, l'homme de foi, réciproquement, ne peut leur refuser, en ce qui concerne la vérité et même la signification des dogmes, les satisfactions distinctes qu'ils sont en droit de requérir.

GUSTAVE BELOT.

RELIGION, MORALE ET MÉTAPHYSIQUE

Si l'on classe les opinions défendues à la séance du *Meeting* d'Oxford, on aboutit au résultat suivant.

Le baron de Hügel définit la religion une attitude qui implique fatalement le théisme et crée en nous, non moins fatalement, une moralité supérieure. Les vertus pratiquées par le plus convaincu des agnostiques supposent le plus pur théisme. Un Absolu vivant et personnel conditionne notre existence. Il y a donc entre l'Être et le Devoir une relation précise et de laquelle on ne peut douter. M. Chevalier part du fait moral, de l'idée d'obligation impérative. Cette idée, selon lui, est ou bien une illusion d'ordre hallucinatoire, ou bien la révélation, la perception même d'une réalité supérieure qui agit en nous. L'idéal moral, c'est la présence en nous du supra-humain. C'est la métaphysique qui fonde la morale. Car notre raison participe de la raison divine et connaît donc la loi morale, loi aussi vraie qu'éternelle.

A lire de près MM. Hügel et Chevalier, on a l'impression qu'en fait ils fondent le théisme sur la morale, non la morale sur le théisme. Si l'agnostique peut, sans la foi en un Dieu personnel, pratiquer les plus hautes vertus, pourquoi la religion serait-elle indispensable à la morale ? Quant à l'idée ou au fait de l'obligation, prouvent-ils Dieu ou Dieu les prouve-t-il? C'est, à franchement parler, un peu comme on voudra. Les systèmes qui fondent la métaphysique sur la morale ou la morale sur la métaphysique me paraissent bien fragiles et quelque peu désuets. Et puis, quel est exactement le rôle de la religion à côté de la morale et de la métaphysique ?

M. Jacks essaie de donner à la morale plus d'indépendance. Il se contente de constater une sorte de réciprocité spirituelle entre l'homme et l'univers. L'univers, dit-il, est tel qu'il est digne de

notre plus grand effort. Cette affirmation doit nous suffire. C'est une morale de l'énergie intérieure qui se concilie fort bien, en dernière analyse, avec le panthéisme et dont la pensée allemande a souvent fait l'apologie. M. Smith veut également montrer que la morale, en principe, se fonde sur elle-même, qu'elle est une sorte d'absolu ayant sa valeur propre. Mais il ajoute que l'idéal moral n'a de réalité objective que si nous sommes, pour ainsi dire, environnés d'une atmosphère morale. Pour M. Smith, la moralité ne rejoint d'ailleurs jamais la religion. Toutefois, le sentiment religieux, le fait de l'adoration peut lui servir de précieux adjuvant. M. Smith mettrait d'ailleurs bien volontiers de côté le problème quelque peu irritant de l'immanentisme et du transcendantalisme. Enfin M. Wildon Carr nie que la moralité prouve une existence transcendante quelconque. Mais il aurait sans doute recours à la philosophie pour affirmer le Dieu immanent en nous, l'Absolu étant vie et activité.

Ainsi donc, à l'inverse de MM. Hügel et Chevalier, qui fondent la morale sur la religion et le théisme, MM. Jacks, Smith et Wildon Carr s'efforcent de donner à la morale plus d'autonomie, et ils considèrent la religion et la métaphysique comme des réalités également indépendantes qui peuvent servir d'aide à la morale.

Comment sortir de là? Le problème étant ainsi posé, le débat peut-il conduire à une conclusion, à un accord final? Nous avons ici, de part et d'autre, une méthode assez facile, dangereuse sans doute, qui consiste à jongler avec de très grands mots et à établir des relations abstraites entre des réalités d'ordre universel. La morale fonde la métaphysique; ou la métaphysique fonde la morale; la morale existe par elle-même, etc... Bref, autant d'affirmations qui me paraissent un peu gratuites, dont on peut user et abuser.

Ne faudrait-il donc pas avoir recours à une méthode plus psychologique et plus expérimentale, plus pragmatique en tout cas, méthode qui pourrait sinon résoudre un problème peu susceptible de solutions parfaites et définitives, du moins nous en montrer les aspects vivants, à la fois théoriques et pratiques? Il est question de morale, de religion et de métaphysique. Ou bien ces trois termes ne correspondent à aucune réalité et n'ont alors aucun sens, ou bien ils représentent non seulement des réalités universelles, mais plutôt certaines démarches, certaines attitudes caractéristiques de notre être tout entier. Descendons en nous-mêmes. Essayons

de découvrir, dans la vie à la fois une et complexe de notre moi, ce qui relève de la morale, ou de la religion, ou de la métaphysique.

Nous avons : 1° à définir par la psychologie et l'expérience ces trois attitudes et à montrer en quoi elles diffèrent irréductiblement ; 2° à montrer ensuite quelles sont leurs vivantes et concrètes relations dans l'unité de notre conscience, qui est une multiplicité de pénétration mutuelle, et comment elles s'y prêtent un secours réciproque. Étudier les rapports entre morale, religion et métaphysique, c'est mettre en évidence l'unité et la richesse de notre vie psychologique. Ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir, c'est dans quel cas je suis un être religieux, dans quel cas un acteur moral, dans quel cas un penseur métaphysicien. Ce que je veux savoir, ce qu'il m'importe de savoir, c'est comment ma moralité peut aider ma religion, et inversement, comment ces trois activités, qui résument ma vie psychologique de chaque jour, se prêtent en moi un mutuel appui. Ce qui ne m'empêche pas le moins du monde d'admettre leur valeur objective et transcendante.

C'est à peu près en ces termes que Schleiermacher pose le problème dans ses fameux *Discours sur la religion*. C'est cette méthode, si neuve, si vivante pour son temps, qui en constitue la valeur immortelle. Je crois qu'il pourrait suffire de moderniser Schleiermacher en utilisant les analyses de la psychologie contemporaine. Ce serait en tout cas un premier moyen, sinon le seul, de renouveler quelque peu la question.

Schleiermacher commence par établir une distinction aussi nette que possible entre morale, métaphysique et religion. Il montre que la morale et la métaphysique sont toutes deux indépendantes de la religion, mais que, d'autre part, elles ne la fondent pas et ne la rejoignent jamais. La religion a son principe en elle-même; seulement, elle ne fonde ni la morale ni la métaphysique. Elle a plutôt besoin d'elles.

Quand Schleiermacher définit la religion la présence de l'Infini dans le Fini, il veut dire, sans doute, à peu près ce qu'entend nous faire saisir M. Jacks quand il affirme que nous faisons partie de l'Univers et que nous sommes « chair de sa chair ». C'est dans le même sens que M. Wildon Carr nous parle de l'Esprit universel en nous et que William James fait de la religion l'attitude totale de l'homme à l'égard de l'Univers total. La religion serait donc l'action

de l'Univers en nous. C'est une conception à la fois réaliste, puisqu'il s'agit de l'action du réel en nous, et relativiste, puisque l'Infini réel est senti de manière individuelle par chacun de nous et que plusieurs Univers sont considérés comme possibles. La religion, si on laisse de côté l'épineuse question du théisme et du panthéisme de Schleiermacher, c'est un rapport d'action et de réaction entre nous et l'Univers, l'Univers n'étant défini ni comme Absolu métaphysique, ni comme Idéal moral suprême. C'est pourquoi la morale et la métaphysique ont leur valeur propre. Elles sont des formes essentielles de notre activité. La morale est orientée vers l'action et elle est un système de devoirs. La métaphysique est orientée vers la pensée et, partant des sciences, elle cherche à expliquer l'Univers par un système ou une hiérarchie de lois et de principes. Le domaine de la morale et de la métaphysique, c'est l'ensemble des réalités limitées, juxtaposées dans l'espace et dans le temps homogènes. Quel que soit leur effort, jamais leurs séries, jamais leurs lois n'atteignent l'absolu réel. La religion accomplit la démarche inverse. Elle s'installe directement dans l'absolu réel et, par là même, complète l'effort de la morale et de la métaphysique. Si elle ne s'absorbe jamais dans la morale ou dans la métaphysique, elle a cependant besoin de leurs démarches, de leurs expériences, de leurs précisions.

Que dit alors Schleiermacher à ceux qui confondent ces trois activités? Vous prenez à la métaphysique son idée d'absolu pour la transporter dans la morale et consacrer votre idéal moral. Ou bien vous prenez à la morale son idée de Bien suprême, et vous en revêtez votre absolu métaphysique. Si on fait de Dieu le Législateur moral en nous, on ruine l'expérience morale. Si on fait le contraire, si on part de la morale, on ruine métaphysique et religion. Morale et métaphysique se suffisent à elles-mêmes en leurs démarches propres. L'idéal moral n'a pas plus besoin du Dieu personnel que l'Inconditionné métaphysique n'est fatalement Dieu personnel ou réalité morale. Si vous partez de la morale considérée comme simple science des mœurs, vous ne fonderez jamais l'idéal moral. Mais, si vous faites de Dieu le législateur moral en nous, vous ne rejoindrez jamais l'expérience et la recherche morales. Admettez donc, courageusement, l'idéal moral comme postulat qui se suffit provisoirement à lui-même. C'est un risque, mais un risque à courir, un risque qui est l'âme même, le stimulant de la morale.

Mais il va sans dire, ajoute Schleiermacher, que la religion complète la morale et la métaphysique. Il n'y a pas de religion sans morale et sans métaphysique ; il n'y a pas de métaphysique et de morale sans religion. La morale sans la religion ne forme pas l'homme complet, parce qu'elle nous enseigne uniquement des règles d'action et la pratique des grandes vertus. La religion intervient utilement pour lui montrer notre relation avec l'Infini, pour achever ses séries. *Mais jamais elle ne lui sert de mobile.* De là l'affirmation capitale de Schleiermacher : faire toutes choses *avec* religion, non *par* religion. Comment fonder notre morale, si souvent conventionnelle, sur Dieu ou l'Absolu? En d'autres termes, si la morale et la métaphysique se suffisent à elles-mêmes, *elles ne nous suffisent pas.* Il faut y joindre la religion.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond cette théorie bien connue ; il nous suffit de la rappeler et de la mettre au point. Disons que la morale a sa force en elle-même, mais qu'elle ne nous suffit pas et doit être complétée : 1° par l'effort métaphysique ; 2° par le secours du sentiment religieux. C'est ce qui nous permet de comprendre que l'agnostique puisse réaliser l'idéal moral et que, d'autre part, l'homme religieux ou le métaphysicien conscient aient plus de facilités que l'agnostique pour le réaliser, mais à condition de posséder autant d'énergie morale intrinsèque que lui.

Allons même plus loin. Partons de la vie intérieure, du Moi un, organique, avec toutes les activités qui nous mettent en relation avec l'Univers, sans oublier la projection de ces activités dans l'espace et le temps homogènes, les formes de la vie sociale et collective, de la civilisation en général.

Or qu'est le Moi, sinon une multiplicité de pénétration mutuelle, pour employer le langage bergsonien, déjà latent d'ailleurs dans les opuscules de Schleiermacher, dans les *Monologues* en particulier. Dans ce Moi, constatons la coexistence de l'idéal moral, de l'instinct métaphysique et du sentiment religieux. Admettons leur diversité irréductible, l'attitude morale se définissant par les termes de liberté et de responsabilité, l'attitude religieuse par la soumission, par la négation momentanée de la moralité, par ce *surrender* dont James a si admirablement parlé dans ses *Variétés de l'expérience religieuse.* Sachons distinguer sans séparer, unir sans confondre.

Projetées au dehors de nous, dans la civilisation et la vie collec-

tive, nos trois activités s'explicitent, chacune à sa manière. La religion se traduit en dogmes, en rites et en confessions. La moralité engendre les lois morales, les systèmes de morale, les conventions sociales. La métaphysique enfin est représentée par les systèmes divers de la philosophie. Entre ces trois domaines, que de conflits, que de confusions possibles! Ces conflits ou ces confusions sont la trame même de notre histoire, de l'histoire européenne en particulier. Le Moyen Age a fait un effort inouï pour en maintenir l'unité et la cohérence. Mais la Réforme a été le point de départ d'une série fatale de différenciations qui ont singulièrement enrichi notre civilisation. La Réforme a dégagé la religion de la moralité et des bonnes œuvres. La moralité a affirmé de plus en plus son indépendance, et la métaphysique n'a pas moins profité de ce travail de différenciation. Que nous souffrions, à l'heure actuel, d'un morcellement de la vie intérieure, c'est évident.

Raison de plus pour revenir au Moi, pour voir comment la jonction s'opère ici, incessamment, entre ces trois activités. C'est par le Moi libre et créateur que se renouvellent l'ordre collectif et la civilisation. Le sentiment religieux colore notre vie entière et enrichit, en les achevant, la morale et la métaphysique. Inversement, l'action morale sert de justification et de garantie à nos croyances religieuses ou à nos idées métaphysiques. La métaphysique donne plus de précision au sentiment religieux et à l'idéal moral. C'est à la psychologie moderne qu'il appartient de mettre au point ces distinctions et ces liaisons, qui sont subtiles et relèvent de l'expérience quotidienne. A elle de s'inspirer de l'idée de l'homme complet, à la fois religieux, moral et métaphysicien. Lui seul peut renouveler l'ordre social, avec l'aide du Dieu créateur qui besogne en lui. Soyons moraux ou travaillons à la science *avec religion, non par religion*. C'est la ruine de tout fanatisme et le secret de toute vraie tolérance.

E. Vermeil.

SUR LES RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE LA MORALE

L'organisation de l'expérience humaine, répondant à un vœu vital, seule capable de conférer à l'action sa plénitude, est poursuivie sans cesse par les penseurs ; elle est sans cesse mise en question par les vicissitudes des groupements humains, la vie parasitaire de l'abstraction, la rupture d'équilibre qui naît entre l'action de la pensée collective et les réactions de l'imagination individuelle ; elle est parfois mise en échec. Aussi l'activité intellectuelle présente-t-elle une discontinuité de fait qui ne nous permet pas de conférer de prime abord aux problèmes un caractère intemporel, aux méthodes dialectiques et aux solutions qu'elles engendrent une valeur durable. Chaque problème, chaque méthode, chaque solution est l'expression de réalités concrètes, de conditions d'existence biologiques et sociales déterminées, de structures mentales et de besoins propres à une société ou à une époque. Confronter les expériences fragmentaires qui se poursuivent au cours des temps à travers le monde est peut-être le seul moyen de replacer les questions philosophiques dans le milieu humain d'où elles viennent et de les envisager avec un détachement qui autorise le choix.

* * *

Comme les milieux humains ont besoin de se connaître pour agir, ils tendent naturellement à prendre conscience d'eux-mêmes. Les conditions particulières dans lesquelles leur activité intellectuelle s'exerce, la tyrannie des fonctions biologiques, le rôle des

instincts, des états obscurs, des affections, le jeu de la *loi de participation* énoncée par L. Lévy-Bruhl font qu'ils ne distinguent pas dès l'origine la Nature de la Société, éprouvent la réalité sociale comme un ensemble de forces morales transcendantes à l'individu et donnent de l'ensemble des réalités connues une expression symbolique élaborée en commun. Les pratiques morales, les règles juridiques, les procédés techniques, tous les systèmes de mouvements organisés se trouvent rattachés à des systèmes de représentations constitutifs de la Religion. Ses croyances, ses dogmes et ses mythes, qui révèlent la parenté mystique de l'homme et de la nature, offrent une justification des interdictions et des impératifs qui pèsent sur la conduite individuelle. En même temps ils assurent la communion de toutes les consciences dans un même corps de vérités transcendantes, tenant de leur transcendance même leur autorité. La vie morale se trouve donc normalement comprise dans la vie religieuse ; les Religions, comme ensemble d'institutions, possèdent une fonction sociale et une valeur éthique.

D'une façon tout exceptionnelle, l'évolution des institutions et de la structure mentale à l'intérieur des groupements humains peut inciter l'intelligence humaine à s'appuyer sur quelques observations astronomiques, quelques rapports physiques constatés expérimentalement, pour briser le cercle des désirs et des instincts sociaux où tourne le ζῷον πολιτικόν. Une véritable interversion de rapports se produit entre la vie organique et la vie nerveuse enrichie de connexions multiples. L'activité intellectuelle, qui découvre progressivement les éléments d'une discipline, se retourne vers la nature conçue comme un ensemble de forces physiques extérieures à l'homme. De cette réalité nouvelle, elle présente dans la science une expression symbolique élaborée en commun indépendamment de toute préoccupation pragmatique. Ses explications, qui tendent à établir une parenté naturelle entre la nature et l'homme, s'étendent même aux interdictions et aux impératifs dont l'ensemble constitue les lois, les mœurs et les coutumes : derrière les modalités de l'action, elles discernent la présence des réalités collectives ; dans les attitudes organiques, elles discernent l'empreinte de la sagesse humaine. Il arrive donc que la science possède la même fonction sociale et la même valeur éthique que la religion.

Cette libération de l'intelligence humaine surmontant ses conditions vitales se produit deux fois dans l'histoire, dans le monde

oriental antique entre le xe et le ve siècle av. J.-C. ; dans le monde occidental moderne entre le xve et le xixe siècle. A deux reprises, elle produit une rupture d'équilibre qui entraîne une réaction intellectuelle et donne naissance à la spéculation philosophique proprement dite.

Sur les côtes d'Asie Mineure fécondées par les voyages des navigateurs, les rapports périodiques avec l'Inde, le croisement des Doriens et des Cariennes, l'astronomie, la physique, la biologie, l'art médical, l'art politique, l'architecture se constituent, qui libèrent la pensée des floraisons mythologiques. Les Ioniens, dépositaires de l'esprit positif, entreprennent, à travers le monde hellénique, la discipline des esprits et la police des cités. Obligés d'essaimer en Cyrénaïque, en Sicile, dans l'Italie Méridionale, sous la pression militaire des Perses, ils se renouvellent au contact de dialecticiens habiles et d'esprits aptes à déduire. Attirés dans la Grèce continentale, ces penseurs, assez hardis pour entreprendre d'étudier l'homme et la cité comme ils étudient la nature, ne peuvent maintenir la tradition ionienne. Athènes est travaillée par l'impérialisme ; elle conserve de son origine composite le goût des superstitions thraces ; elle altère le culte d'Apollon Délien en le confondant avec celui de Dionysos. Emportée par le mouvement de recul qui suit les guerres du Péloponèse, elle ne peut offrir aux esprits libres que les poursuites devant les tribunaux, l'amende, l'exil, la ciguë. La pensée, pour s'exprimer, doit composer avec l'opinion publique, se prêter aux compromissions. L'œuvre de Platon, si compréhensive soit-elle, accuse cette régression. L'intérêt pour la vie intérieure, l'affirmation de l'existence de l'âme et de son immortalité, la tentative faite pour donner de ces croyances une démonstration qui emprunte leur rigueur aux démarches mathématiques, leur mystère aux théologies orphique et pythagoricienne, détournent les esprits de la recherche scientifique, donnent naissance à la spéculation morale et esquissent les données du problème des rapports de la morale et de la religion. Malgré Aristote, le développement ultérieur du Platonisme dans sa fusion avec la pensée juive, les cosmogonies orientales et le Christianisme, conserve au problème moral sa primauté, à la solution du problème moral son caractère religieux et intime.

Dans l'Europe moderne, les guerres d'Italie permettent à la France de concentrer le grand mouvement renaissant venu de

Rome, de Florence et de Venise, et de substituer à l'enseignement des sommes théologiques une conception nouvelle de l'homme et du monde. Dans le même temps où un pouvoir temporel solide et stable se dégage de la tutelle romaine au point de constituer une Église gallicane, la Science, fille de Galilée, devient un corps de vérités jouissant d'une autorité assez entière pour que des théologiens comme Malebranche tentent de concilier, en leur système, la Raison et la Foi. Les savants viennent de découvrir la valeur éminente de la vérité scientifique, seule capable de donner prise sur les choses, seule efficace; ils s'affranchissent également des croyances qui reposent sur une révélation ou sur une tradition consacrée, et de l'esprit de système. Confiants dans l'expérience humaine, ils se proposent d'étendre à toutes les parties de l'expérience humaine, nature, vie, société, la possibilité de la prévision. L'effort de compréhension qui constitue pour eux la raison se confond avec l'effort pour organiser. Dans l'acte d'intelligence ils reconnaissent l'effort pour surmonter l'ordre des désirs et des passions, dépasser l'individualité biologique et la vérité des groupes, participer de l'humanité. Personne parmi nos savants, nos légistes, nos moralistes, pas même Rousseau, ne confond la vie imaginaire et la vie réelle au point de remettre à l'imagination psychologique la direction de la conduite. Personne n'admet en France que fantaisie passe raison. Là est le secret de tant de vies égales et belles, vies d'abnégation et de travail, un peu hautaines, assez clairvoyantes pour ne pas se complaire à elles-mêmes et laissant s'épanouir parfois l'émotion intellectuelle en mouvements de générosité. De là ce stoïcisme latent, qualité propre à la pensée française, et ce « moralisme épique » que Vigny découvrait en soi. Chez Descartes, Buffon, Voltaire, Condillac, Tracy ou Lamarck, l'ordre humain prolonge l'ordre cosmique.

Mais la libre critique éveillée par la Renaissance se retourne contre la Renaissance même en s'exerçant au sein de la vie religieuse. Dès la diète de Worms, où Carlyle voit, non sans fondement, un des événements capitaux de l'histoire moderne, la conscience individuelle se substitue aux institutions religieuses dépositaires de la conscience collective. Maté au XVIIe siècle, le mouvement de Réforme gagne la France après les pays anglo-saxons et se retranche de la chrétienté. Placé entre l'Église romaine et l'Europe savante, il conclut une alliance momentanée avec les philosophes,

conquiert sa personne civile et s'empare de la direction spirituelle de l'Europe, dès que l'aventure napoléonienne, par la réaction qu'elle suscite, annihile l'œuvre de la Révolution, dès que les mouvements nationaux affaiblissent le pouvoir temporel du Catholicisme. Entre temps, il a reçu, dans le Kantisme, son expression philosophique.

S'il est vrai que Kant dégage, par une théorie de la connaissance, les conséquences du système de Newton, il trahit pourtant la lassitude de la pensée occidentale. Il méconnaît la valeur humaine de la science en faisant dépendre de croyances comme la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, la rectitude de la conduite. A la faveur d'une scission ambiguë entre la raison spéculative et la raison pratique, il place sur le même plan la « vérité morale » et la vérité scientifique. Et l'ordre humain se retourne contre l'ordre cosmique.

L'apparition de la *Critique de la Raison Pratique* est donc une grave menace pour l'équilibre, pour la santé de la pensée occidentale. Cette œuvre propose un problème factice, une solution factice dont trop de philosophes, postkantiens, néocriticistes, métaphysiciens contemporains ont prolongé l'esprit dans l'atmosphère romantique du XIXe siècle, au sein d'une confusion mentale sans précédent, entretenue par la violence et l'instabilité des mouvements sociaux, libérant la vie sensuelle et l'imagination de toute discipline. L'action du Kantisme, jointe à l'oubli de nos traditions intellectuelles, a provoqué la méconnaissance de la valeur respective de la religion et de la science et fait de la spéculation morale ou métaphysique l'expression même de notre inquiétude, de nos vices mentaux, de notre désocialisation.

Donc, à deux reprises, dans l'histoire, un rythme identique se rencontre ; un épanouissement de pensée positive assez durable pour constituer un corps de vérités possédant une cohérence logique substitue au symbolisme religieux et mythologique un symbolisme scientifique capable de remplir d'une manière différente une fonction sociale identique, d'assurer la communion des consciences dans un ensemble de vérités extérieures à l'homme et de réaliser ainsi la cohésion du groupe social. A deux reprises, l'effort de la pensée positive ne parvient pas à dissoudre les survivances ; il suscite une réaction intellectuelle trop faible pour ruiner la science et restituer aux institutions

religieuses leur efficacité, assez tenace pour détourner l'activité intellectuelle de ses buts normaux et lui donner pour objet la spéculation morale ou métaphysique. Mode de pensée ambigu, bâtard, la métaphysique n'apparaît donc pas, comme le croyait Auguste Comte et comme l'établissait la Loi des Trois États, le mode de pensée intermédiaire entre la pensée théologique et la pensée positive. La pensée théologique et la pensée positive requièrent l'une et l'autre la collaboration des esprits. La pensée métaphysique suit le mouvement déréglé des consciences individuelles. Tard venue, elle annonce la dissolution des grands groupements humains, la disparition des sociétés historiques, la mort des cités. Pensée fardée, elle demeure hors d'état, si ingénieuse, si subtile, si savante soit-elle, de nous offrir des vérités dont nous puissions vivre, les vérités qui font corps avec la vie des peuples.

* * *

Si telle est bien la place de la métaphysique dans l'évolution mentale des groupements humains, si tel est bien le sens de son apparition, nous comprenons que le problème des rapports de la morale et de la religion ne puisse se poser que pour les époques de désocialisation et de désarroi moral. Les solutions offertes par le spiritualisme platonicien, le moralisme kantien et ses succédanés, dissimulent mal des compromissions inacceptables pour une pensée libre et pour un esprit religieux qui doivent à une discipline intellectuelle ou à une discipline religieuse consentie la rectitude de la conduite.

Mais, si la pensée positive permet bien à l'homme d'embrasser l'ensemble des réalités humaines d'une manière plus appliquée, plus compréhensive que ne le peut faire la pensée théologique, il n'y a pas lieu de placer sur le même plan, — comme incline à le faire la pensée contemporaine, — la vérité religieuse et la vérité scientifique. Le passage des Religions à la Science marque l'affranchissement momentané de l'intelligence à l'égard des conditions biologiques et sociales qui l'enserrent. Les époques de clairvoyance abordent du dehors la réalité sociale et les mœurs, discernent les motifs intrinsèques de la conduite et deviennent capables de fonder l'action en raison.

Le problème des rapports de la Religion et des Morales présup-

pose donc le problème des rapports de la religion et de la science ou, plus exactement, le problème des rapports de la vérité religieuse et de la vérité scientifique. Des époques entières, non des hommes ou des systèmes, l'ont résolu, et établi entre les vérités scientifiques et les vérités religieuses une hiérarchie qui demeure. Recevoir cette hiérarchie du XVIIIe siècle français, la reprendre dans la dissolution actuelle de l'Europe, ce n'est pas seulement rejoindre nos traditions intellectuelles, c'est aussi restituer son sens humain, sa vitalité au rationalisme français qui voulut être, qui fut, de Descartes à Comte, un pragmatisme supérieur.

RAYMOND LENOIR.

L'Editeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

DÉFINITION DU SOCIALISME

DEUXIÈME LEÇON

Quoiqu'il soit journellement question du socialisme, nous avons pu voir, par les définitions usuelles qui en sont données, combien est inconsistante et même contradictoire la notion qu'on s'en fait communément. Les adversaires de la doctrine ne sont pas les seuls à en parler sans en avoir une idée définie ; les socialistes eux-même prouvent souvent par la manière dont ils l'entendent qu'ils ne sont qu'imparfaitement conscients de leurs propres théories. Il leur arrive sans cesse de prendre telle ou telle tendance particulière pour le tout du système, par la simple raison qu'ils sont personnellement plus frappés de cette particularité que de toute autre. C'est ainsi qu'on a fini par réduire presque généralement la question sociale à la question ouvrière. On ne saurait trop penser à ces innombrables confusions si l'on veut se mettre dans l'état d'esprit nécessaire pour aborder d'un point de vue scientifique l'étude que nous allons entreprendre. En nous montrant ce que valent les idées courantes sur le socialisme, elles nous avertissent qu'il nous faut faire table rase de ce que nous croyons en savoir, si, du moins, nous voulons demander à la recherche que nous commençons autre chose qu'une pure et simple confirmation de nos préjugés. Il faut nous mettre en face du socialisme comme en face d'une chose que nous ne connaissons pas, d'un ordre de phénomènes inexplorés, et nous tenir prêts à le voir se montrer à nous sous un aspect plus ou moins différent de celui sous lequel on le considère d'habitude. D'ailleurs, à un point de vue non plus théorique mais pratique, une telle méthode, si elle était plus généralement pratiquée, aurait cet avantage d'apporter au moins une trêve aux passions contraires que soulève ce problème, puisqu'elle oppose aux uns comme aux autres la même fin de non-recevoir et les tient également à distance. Au lieu de mettre

les esprits en demeure de choisir sur-le-champ une solution et une étiquette, et par conséquent de les diviser d'emblée, elle les réunit, au moins pour un temps, dans un commun sentiment d'ignorance et de réserve. En leur faisant comprendre que, avant de juger le socialisme, avant d'en faire l'apologie ou la critique, il est nécessaire de le connaître, et cela au moyen d'une recherche de longue haleine, elle leur offre un terrain commun où ils se peuvent rencontrer et travailler ensemble, et par là elle les prépare à considérer avec beaucoup plus de calme, de sérénité et d'impartialité même les questions irritantes, quand l'heure de les examiner sera venue. Car, une fois que, en ces sortes de matière, on s'est astreint à se défier de son point de vue propre et à en sortir, ne serait-ce que provisoirement et par méthode, on est beaucoup moins enclin aux solutions exclusives et simplistes, et dans de bien meilleures conditions, au contraire, pour tenir compte de toute la complexité des choses.

Après avoir discuté les définitions reçues et avoir fait voir leur insuffisance, nous avons cherché nous-même à quels signes on pouvait reconnaître le socialisme et le distinguer de ce qui n'est pas lui et, par une comparaison objective des différentes doctrines qui ont pour objet les choses sociales, nous sommes arrivé à la formule suivante : On appelle théories socialistes toutes celles qui réclament le rattachement plus ou moins complet de toutes les fonctions économiques ou de certaines d'entre elles, même diffuses, aux organes directeurs et conscients de la société. Cette définition appelle quelques commentaires.

Déjà nous avons fait remarquer que nous disions rattachement, et non subordination, et l'on ne saurait trop insister sur cette différence qui est essentielle. Les socialistes ne demandent pas que la vie économique soit mise dans la main de l'État, mais soit en contact avec lui ; ils estiment, au contraire, qu'elle doit réagir sur lui au moins autant, sinon plus, qu'il doit agir sur elle. Dans leur pensée, cette mise en rapport doit avoir pour effet, non de subordonner les intérêts industriels et commerciaux aux intérêts dits politiques, mais plutôt d'élever les premiers au rang des seconds. Car, une fois cette communication constante assurée, ils affecteraient beaucoup plus profondément qu'aujourd'hui le fonctionnement de l'organe gouvernemental et contribueraient dans une bien plus large mesure à en déterminer la marche. Bien

loin de les reléguer au second plan, il s'agit bien plutôt de les appeler à jouer dans l'ensemble de la vie sociale un rôle autrement plus important que celui qui leur revient aujourd'hui, où précisément, à cause de l'éloignement où ils sont des centres directeurs de la société, ils ne peuvent actionner ces derniers que faiblement et d'une manière intermittente. Même suivant les théoriciens les plus célèbres du socialisme, ce serait plutôt l'État tel que nous le connaissons qui disparaîtrait pour ne plus devenir que le point central de la vie économique, bien loin que la vie économique dût être absorbée par l'État. C'est pour cette raison que, dans la définition, nous nous sommes servi, non de cette dernière rubrique, mais de cette expression, développée et quelque peu figurée, « les organes conscients et directeurs de la société ». Car, dans la doctrine de Marx, par exemple, l'État en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il a un rôle spécifique, qu'il représente des intérêts *sui generis* supérieurs à ceux du commerce et de l'industrie, traditions historiques, croyances communes de nature religieuse ou autre, etc., n'existerait plus. Les fonctions proprement politiques, qui sont actuellement sa spécialité, n'auraient plus de raison d'être, et il n'aurait que des fonctions économiques. Il ne devrait plus être appelé d'un même nom, et voilà pourquoi nous avons dû recourir à une dénomination plus générale. Enfin, une dernière observation qu'il y a lieu de faire à propos de la formule proposée, c'est qu'un mot important y est employé avec son acception commune et sans avoir été méthodiquement défini, contrairement au principe même que nous avons posé. Nous y parlons en effet de choses ou de fonctions économiques, sans avoir dit au préalable en quoi elles consistent, à quel signe extérieur on les reconnaît. La faute en est à la science économique elle-même, qui n'a pas mieux déterminé son concept fondamental, si bien que nous devons le lui emprunter dans l'état même où elle nous le transmet. Il n'y a pas d'ailleurs à cela de grands inconvénients, car, si l'on sait mal quelles sont au juste les limites du domaine économique, on s'entend généralement sur la nature des choses essentielles qu'il comprend, et cela nous suffit pour l'instant.

En rapprochant cette définition de la conception qu'on se fait en général du socialisme, on peut, comme il fallait s'y attendre, constater des divergences. Ainsi, d'après les termes de notre formule, les théories qui recommandent, comme remède aux maux dont

souffrent les sociétés actuelles, un développement plus considérable des institutions de charité et de prévoyance non seulement privées, mais publiques, ne sauraient être appelées socialistes, quoique très souvent on les dénomme ainsi, tant pour les attaquer que pour les défendre. Mais ce n'est pas que notre définition soit en faute ; c'est qu'en les appelant ainsi on leur donne un nom qui ne leur convient pas. Car, quelque généreuses qu'elles puissent être, quelque utile qu'il puisse être par ailleurs de les mettre en pratique, — ce qui n'est pas en discussion, — elles ne répondent pas du tout aux besoins et aux préoccupations qui ont éveillé le socialisme et qu'il exprime. En leur appliquant une telle qualification, on confond dans une même classe et sous un même mot des choses très différentes. Instituer des œuvres d'assistance à côté de la vie économique, ce n'est pas rattacher celle-ci à la vie publique. L'état de diffusion où se trouvent les fonctions industrielles et commerciales ne diminue pas parce qu'on crée des caisses de secours pour adoucir le sort de ceux qui, temporairement ou pour toujours, ont cessé de remplir ces fonctions. Le socialisme est essentiellement une tendance à organiser, or la charité n'organise rien. Elle laisse les choses en l'état, elle ne peut qu'atténuer les douleurs privées qu'engendre cette inorganisation. On voit par ce nouvel exemple combien il importe de bien déterminer le sens du mot, si l'on ne veut pas se méprendre sur la nature de la chose et sur la portée des mesures pratiques que l'on prend ou que l'on conseille.

Une autre remarque importante à laquelle donne lieu notre définition, c'est que ni la lutte des classes, ni la préoccupation de rendre les relations économiques plus équitables, et par cela même plus favorables aux travailleurs, n'y figurent nommément. C'est donc que ces caractères non seulement ne sont pas tout le socialisme, mais encore n'en représentent même pas un élément essentiel ni *sui generis*. Nous sommes, il est vrai, tellement habitués à une conception toute différente que, au premier abord, une telle constatation surprend quelque peu et pourrait éveiller des doutes sur l'exactitude de notre définition. Partisans et adversaires ne nous présentent-ils pas sans cesse le socialisme comme la philosophie des classes ouvrières? Et cependant, il est dès maintenant aisé de s'apercevoir que cette tendance non seulement n'est pas la seule qui l'inspire, mais encore n'est qu'une forme particulière et

dérivée de celle, plus générale, en fonction de laquelle nous l'avons exprimée. En réalité, cette amélioration du sort des ouvriers n'est qu'une des conséquences que le socialisme espère de l'organisation économique qu'il réclame, de même que la lutte des classes n'est qu'un des moyens d'où cette concentration doit résulter, un des aspects du développement historique qui serait en train de l'engendrer.

Et, en effet, qu'est-ce qui fait, suivant les socialistes, l'infériorité des classes ouvrières et l'injustice dont il les déclare victimes ? C'est qu'elles sont placées sous la dépendance immédiate, non de la société en général, mais d'une classe particulière, assez puissante pour leur imposer ses volontés propres : j'ai nommé les capitalistes. En effet, les travailleurs n'ont pas directement affaire à la société ; ce n'est pas elle qui les rémunère immédiatement, c'est le capitaliste. Mais celui-ci est un simple particulier qui, comme tel, se préoccupe, et cela légitimement, non des intérêts sociaux, mais des siens propres. Les services qu'il achète ainsi, il cherche donc à les payer, non suivant ce qu'ils valent socialement, c'est-à-dire suivant le degré exact d'utilité qu'ils ont pour la société, mais le moins cher possible. Or, il a entre les mains une arme qui lui permet de contraindre ceux qui ne vivent que de leur travail à lui en vendre le produit au-dessous de ce qu'il vaut réellement. C'est son capital. Il peut, sinon toujours, au moins pendant longtemps, vivre de la richesse accumulée dont il dispose au lieu de l'employer à faire travailler des ouvriers. Il n'achète donc leur concours que s'il veut, quand il veut, tandis qu'eux, au contraire, ne peuvent attendre ; il leur faut vendre sans tarder la seule chose qu'ils aient à vendre, puisque, par définition, ils n'ont pas d'autre moyen pour subsister. Ils sont donc obligés de céder, dans une certaine mesure, aux exigences de celui qui les paie et d'abaisser les leurs au-dessous de ce qui devrait être si l'intérêt public servait seul de mesure à la valeur des choses, et, par conséquent, ils sont forcés de se laisser léser. Je n'ai pas à apprécier ici si cette prépondérance du capital est réelle ou si, comme le disent les économistes orthodoxes, la concurrence que les capitalistes se font entre eux la réduit à rien ; je me contente de reproduire l'argument socialiste sans l'apprécier. Ces prémisses une fois posées, il est clair que le seul moyen d'adoucir au moins cet assujettissement, et d'améliorer cet état de choses, est de modérer la puissance du capital par

une autre qui soit d'abord de force égale ou supérieure, mais qui, de plus, puisse faire sentir son action en conformité avec les intérêts généraux de la société. Car il serait tout à fait inutile de faire intervenir dans le mécanisme économique une autre force particulière et privée ; ce serait remplacer l'esclavage dont souffrent les prolétaires par un autre, non le supprimer. Il n'y a donc que l'État qui soit capable de jouer ce rôle modérateur ; mais, pour cela, il faut que les organes économiques cessent de fonctionner en dehors de lui, sans qu'il en ait conscience ; il faut au contraire que, grâce à une communication constante, il sente ce qui s'y passe et puisse à son tour y faire sentir son action. Si même on veut aller plus loin, si l'on entend, non pas seulement atténuer, mais faire radicalement cesser cette situation, il faut supprimer complètement cet intermédiaire du capitaliste qui, en s'intercalant entre le travailleur et la société, empêche le travail d'être exactement apprécié et rémunéré suivant sa valeur sociale. Il faut que ce dernier soit directement estimé et rétribué, sinon par la collectivité, ce qui est pratiquement impossible, du moins par l'organe social qui la représente normalement. C'est dire que la classe des capitalistes dans ces conditions doit disparaître, que l'État doit en remplir les fonctions en même temps qu'il doit être mis en rapports immédiats avec la classe ouvrière et, par conséquent, devenir le centre de la vie économique. L'amélioration du sort des ouvriers n'est donc pas un objectif spécial, ce n'est qu'une des conséquences que doit nécessairement produire le rattachement des fonctions économiques aux organes directeurs de la société, et, dans la pensée socialiste, cette amélioration sera d'autant plus complète que ce rattachement lui-même sera plus radical. Il n'y a pas là deux tendances, l'une qui aurait pour but d'organiser la vie économique, et l'autre qui viserait à rendre moins mauvaise la condition du plus grand nombre : mais la seconde n'est qu'une variété de la première. En d'autres termes, d'après le socialisme, il y a actuellement toute une partie du monde économique qui n'est pas vraiment et directement intégrée dans la société. Ce sont les travailleurs non capitalistes. Ils ne sont pas pleinement sociétaires, puisqu'ils ne participent à la vie sociale qu'à travers un milieu interposé qui, ayant sa nature propre, les empêche d'agir sur la société et d'en recevoir les bienfaits dans la mesure et de la manière qui serait en rapport avec l'importance sociale de leurs services. C'est là ce qui

fait la situation dont ils disent souffrir. Ce qu'ils demandent, par conséquent, quand ils réclament un meilleur traitement, c'est à n'être plus ainsi tenus à distance des centres qui président à la vie collective, c'est à y être reliés plus ou moins intimement ; les changements matériels qu'ils espèrent ne sont qu'une forme et une suite de cette plus complète intégration.

Notre définition rend donc, en réalité, compte de ces préoccupations spéciales qui, au premier abord, semblaient n'y pas rentrer ; seulement, elles y sont à leur place, qui est secondaire. Le socialisme ne se réduit pas à une question de salaires, ou, comme on a dit, d'estomac. C'est avant tout une aspiration à un réarrangement du corps social ayant pour effet de situer autrement l'appareil industriel dans l'ensemble de l'organisme, de le tirer de l'ombre où il fonctionnait automatiquement, de l'appeler à la lumière et au contrôle de la conscience. Même on peut, dès maintenant, apercevoir que cette aspiration n'est pas uniquement ressentie par les classes inférieures, mais par l'État lui-même, qui, à mesure que l'activité économique devient un facteur plus important de la vie générale, est amené, par la force des choses, par des nécessités vitales de la plus haute importance, à en surveiller et à en régler davantage les manifestations. De même que les populations ouvrières tendent à se rapprocher de lui, il tend également à se rapprocher d'elles par cela seul qu'il étend toujours plus loin ses ramifications et sa sphère d'influence. Tant il s'en faut que le socialisme soit chose exclusivement ouvrière ! Il y a, en réalité, deux courants sous l'influence desquels s'est formée la doctrine socialiste, l'un qui vient d'en bas et qui se dirige vers les régions supérieures de la société, l'autre qui vient de celles-ci et qui suit la direction inverse. Mais, comme, au fond, ils ne sont que le prolongement l'un de l'autre, comme ils s'impliquent mutuellement, comme ils ne sont que des aspects différents d'un même besoin d'organisation, on ne peut pas définir le socialisme par l'un plutôt que par l'autre. Sans doute ces deux courants n'inspirent pas également les différents systèmes ; suivant la situation occupée par le théoricien, suivant qu'il est plus en contact avec les travailleurs, ou plus attentif aux intérêts généraux de la société, c'est tantôt l'un, tantôt l'autre qui a le plus d'influence sur son esprit. De là naissent différentes sortes de socialismes : socialisme ouvrier, socialisme d'État, mais que séparent de simples différences de

degrés. Il n'y a pas de socialisme ouvrier qui ne réclame un développement plus considérable de l'État ; il n'y a pas de socialisme d'État qui se désintéresse des ouvriers. Ce ne sont donc que des variétés d'un même genre ; or, c'est le genre que nous définissons.

Cependant, si les questions économiques sont celles que se pose toute doctrine socialiste, la plupart des systèmes ne s'y sont pas tenus. Presque tous ont plus ou moins étendu leurs revendications à d'autres sphères de l'activité sociale, à la politique, à la famille, au mariage, à la morale, à l'art et à la littérature, etc. Il y a même une école qui s'est fait une règle d'appliquer le principe socialiste à la vie collective tout entière. C'est ce que Benoît Malon[1] appêlait le *socialisme intégral*. Faut-il donc, pour rester d'accord avec notre définition, mettre en dehors du socialisme ces différentes théories, les regarder comme inspirées par un autre esprit, comme provenant d'une tout autre origine, par cela seul qu'elles ne concernent pas directement les fonctions économiques ? Une telle exclusion serait arbitraire, car, s'il est des doctrines où ces sortes de spéculations ne se rencontrent pas, si le socialisme dit réaliste se les interdit, elles sont cependant communes à un assez grand nombre d'écoles ; comme, de plus, elles présentent, dans toutes les variétés du socialisme où on les observe, d'importantes ressemblances, on peut être assuré qu'elles sont placées sous la dépendance de la pensée socialiste. Par exemple, elles s'entendent en général, au moins aujourd'hui, pour réclamer une organisation plus démocratique de la société, plus de liberté dans les relations conjugales, l'égalité juridique des deux sexes, une morale plus altruiste, une simplification des formes juridiques, etc. Elles ont ainsi un air de parenté qui témoigne que, sans être essentielles au socialisme, elles ne sont pas sans rapports avec lui. Et, en effet, il est aisé de concevoir qu'une transformation comme celle qu'il réclame entraîne nécessairement d'autres réarrangements dans toute l'étendue du corps social. Les rapports qu'un organe aussi complexe que l'organe industriel soutient avec les autres et surtout avec les plus importants de tous ne peuvent pas être modifiés à ce point, sans que tous en soient affectés. Imaginez que, dans l'organisme individuel, une de nos fonctions végétatives, située jusque-là en dehors de la conscience, vienne à y être reliée par des voies de communica-

1. Voir Benoît Malon, *Le socialisme intégral*, Paris, 1882.

tion directes, c'est le fond même de notre vie psychique qui serait profondément changé par cet afflux de sensations nouvelles. De même, quand on a compris ce qu'est le socialisme, on s'explique qu'il ne puisse guère se circonscrire dans une région déterminée de la société, mais que les théoriciens, assez intrépides pour suivre jusqu'au bout les conséquences de leur pensée, aient été amenés à sortir du domaine purement économique. Ces projets de réformes particulières ne sont donc pas dans le système des pièces rapportées, mais ils sont dus à la même inspiration et, par conséquent, il y a lieu de leur faire une place dans notre définition. C'est pourquoi, après avoir défini les théories socialistes comme nous avons fait en premier lieu, nous ajouterons : « Secondairement, on appelle aussi socialistes les théories qui, sans se rapporter directement à l'ordre économique, sont pourtant en connexité avec les précédentes. » Le socialisme sera ainsi défini essentiellement par ses conceptions économiques, tout en pouvant s'étendre au delà.

Socialisme et communisme.

Après avoir ainsi défini le socialisme, il nous faut, pour en avoir une idée bien déterminée, le distinguer d'un autre groupe de théories avec lequel on l'a souvent confondu. Ce sont les théories communistes, dont Platon a le premier, dans l'antiquité, donné une formule systématique, et qui ont été reprises dans les temps modernes, dans l'*Utopie* de Thomas Morus, dans la *Cité du Soleil* de Campanella, pour ne citer que les plus illustres.

La confusion a été souvent commise par les amis comme par les ennemis du socialisme. « Dès que l'homme, dit Laveleye, a eu assez de culture pour être frappé des iniquités sociales... des rêves de réformes ont dû germer dans son esprit. Aussi a-t-on vu partout, à toutes les époques et en tous pays, après que l'égalité primitive a disparu, des aspirations socialistes, tantôt sous forme de protestations contre le mal existant, tantôt sous celle de plans utopiques de reconstruction sociale. Le modèle le plus parfait de ces utopies est... la République de Platon. » (*Socialisme contemporain*; Préf., p. v). Dans son *Socialisme intégral* (p. I, 86), Benoît Malon exprime la même idée et, remontant au delà de Platon, présente le communisme des Pythagoriciens comme le précurseur du socialisme contemporain. Dans ses *Études sur les réformateurs contemporains*, Louis Reybaud, dès 1840, avait procédé d'après une méthode

analogue. Pour lui, le problème que s'est posé Platon ne diffère pas de celui qu'ont soulevé Saint-Simon et Fourier; la solution seule n'est pas identique. Parfois, les deux mots de socialisme et de communisme sont même pris l'un pour l'autre. Dans son livre sur le *Socialisme au XVIIIe siècle*, M. Lichtenberger, voulant donner une définition du socialisme, s'exprime ainsi : « On appelle socialistes les écrivains qui, au nom du pouvoir de l'État et dans un sens égalitaire et communiste, ont entrepris de modifier l'organisation traditionnelle de la propriété » (Préface, p. I). D'autres, tout en reconnaissant qu'il y avait lieu de distinguer le communisme et le socialisme, Thomas Morus et Karl Marx, n'ont vu entre eux que des différences de degrés et de simples nuances. C'est ce que fait Woolesley dans son livre *Communism and Socialism*; pour lui, le socialisme est le genre, le communisme l'espèce, et, finalement, il réclame le droit d'employer à peu près indifféremment les deux expressions. Enfin, dans le programme ouvrier de Marseille, MM. Guesde et Lafargue, pour bien montrer que le collectivisme marxiste n'avait rien d'irréalisable, l'ont présenté comme une simple extension du communisme ancien.

Y a-t-il réellement entre ces deux sortes de systèmes une identité de nature ou, tout au moins, une étroite parenté? La question est fort importante, car, suivant la solution qu'on en donne, le socialisme apparaît sous un tout autre aspect. S'il n'est qu'une forme du communisme, ou se confond avec lui, on ne peut plus y voir qu'une vieille conception plus ou moins rajeunie, et on est porté à le juger comme les utopies communistes du passé. Si, au contraire, il en est distinct, il constitue une manifestation *sui generis* qui réclame un examen spécial.

Un premier fait qui, sans être démonstratif, doit nous mettre en garde contre la confusion, c'est que le mot de socialisme est tout nouveau. C'est en Angleterre qu'il fut forgé, en 1835. Cette année-là, une société qui prit le nom un peu emphatique de *Association de toutes les classes de toutes les nations* se fonda sous les auspices de Robert Owen; les mots de socialiste et de socialisme furent employés pour la première fois au cours des discussions qui eurent lieu à cette occasion. En 1839, Reybaud s'en servit dans son livre sur les *Réformateurs modernes*, où sont étudiées les théories de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen. Reybaud réclame même pour lui la paternité du mot, qui, de toute manière, ne date pas

de plus de cinquante ans. Mais du mot, passons à la chose.

Une première différence, encore fort extérieure, mais qui ne laisse pas d'être frappante, c'est que les théories communistes n'apparaissent dans l'histoire que d'une manière sporadique. Ce sont des manifestations isolées les unes des autres, par de longs espaces de temps le plus souvent. De Platon à Thomas Morus, près de dix siècles se sont écoulés, et les tendances communistes que l'on peut relever chez certains Pères de l'Église ne suffisent pas pour combler cette solution de continuité. De l'*Utopie* (1518) à la *Cité du Soleil* (1623), il y a plus d'un siècle de distance, et, après Campanella, il faut attendre le XVIIIe siècle pour voir renaître le communisme. En d'autres termes, le communisme n'essaime pas. Les penseurs qu'il inspire sont des solitaires, qui surgissent de loin en loin, mais qui ne font pas école. Leurs théories semblent donc exprimer plutôt la personnalité de chaque théoricien qu'un état général et constant de la société. Ce sont des rêves dans lesquels se complaisent de généreux esprits, qui attirent l'attention et soutiennent l'intérêt à cause de cette générosité même et de cette élévation, mais qui, ne répondant pas à des besoins actuellement ressentis par le corps social, n'ont d'action que dans les imaginations et restent pratiquement inféconds. C'est d'ailleurs ainsi que les présentent tous ceux qui les ont conçus. Eux-mêmes n'y voient guère autre chose que de belles fictions, qu'il fait bon mettre de temps en temps sous les yeux des hommes, mais qui ne sont pas destinées à devenir des réalités. « Si, dit Sir Thomas Morus en finissant son livre, je ne puis pas adhérer complètement à tout ce qui vient d'être rapporté de l'île d'Utopie, je reconnais qu'il s'y passe beaucoup de choses que je souhaite voir imiter par nos sociétés, beaucoup plus que je ne l'espère. » D'ailleurs, la méthode même d'exposition suivie par ces auteurs indique bien quel est le caractère qu'ils prêtent à leur œuvre. Tous, à peu près, prennent pour cadre un pays absolument imaginaire, placé en dehors de toute condition historique. Ce qui prouve bien que leurs systèmes ne tiennent que faiblement à la réalité sociale et ne visent que faiblement à réagir sur elle. Tout autre est la façon dont le socialisme s'est développé. Depuis le commencement du siècle, les théories qui portent ce nom se suivent sans interruption ; c'est un courant continu et qui, malgré un certain ralentissement vers 1850, devient de plus en plus intense. Il y a plus : non seulement les écoles suc-

cèdent aux écoles, mais on les voit apparaître simultanément, en dehors de toute entente préalable et de toute influence réciproque, par une sorte de poussée qui témoigne bien qu'elles répondent à un besoin collectif. C'est ainsi que, au même moment, on voit se produire Saint-Simon et Fourier en France, Owen en Angleterre, pour ne rappeler que les noms les plus importants. Aussi le succès auquel ils aspirent n'est plus purement sentimental et artistique; il ne leur suffit plus d'élever l'âme en la berçant de beaux songes, ils entendent aboutir pratiquement. Il n'en est pas qui ne regarde ses conceptions comme facilement réalisables; si utopiques qu'elles puissent nous paraître, elles ne le sont pas pour leurs auteurs. C'est qu'ils pensent sous l'impulsion, non de leur sensibilité privée, mais d'aspirations sociales qui demandent à être efficacement satisfaites et que de simples romans, si séduisants qu'ils puissent être, ne sauraient contenter. Un tel contraste dans la manière dont ces deux sortes de doctrines se manifestent ne peut pas ne pas tenir à quelque différence de nature.

Et, en effet, par certains points essentiels, elles sont aux antipodes l'une de l'autre. Le socialisme, avons-nous dit, consiste dans un rattachement des fonctions industrielles à l'État (nous nous servons de ce dernier mot, malgré son inexactitude, par abréviation). Le communisme tend bien plutôt à mettre la vie industrielle en dehors de l'État.

C'est ce qui est particulièrement évident du communisme platonicien. La cité, telle qu'il la conçoit, est formée de deux parties très distinctes : d'un côté, la classe des laboureurs et des artisans; de l'autre, celles des magistrats et des guerriers. C'est à ces deux dernières que reviennent les fonctions proprement politiques; à l'une, il appartient de défendre par la force les intérêts généraux de la société, s'ils sont menacés au dedans ou au dehors; à l'autre, d'en régler le fonctionnement intérieur. Réunies, elles constituent l'État, puisqu'elles seules sont susceptibles d'agir au nom de la communauté. C'est à la troisième classe, au contraire, que sont attribuées les fonctions économiques; c'est elle qui doit subvenir, selon le mot de Platon, à l'alimentation de la société. Or, le principe fondamental de la politique platonicienne, c'est que la classe inférieure doit être radicalement séparée des deux autres, autrement dit que l'organe économique doit être mis en dehors de l'État, bien loin d'y être rattaché. Les artisans et les laboureurs ne participent ni à

l'administration ni à la législation ; ils sont exclus des fonctions militaires. Ils n'ont donc aucune voie de communication qui les relie aux centres directeurs de la société. Inversement, ces derniers doivent être étrangers à tout ce qui concerne la vie économique. Non seulement ils ne doivent pas y prendre une part active, mais ils sont rendus indifférents à tout ce qui s'y passe. Pour cela, il leur est défendu de rien posséder personnellement; la propriété privée leur est interdite et n'est permise qu'à la dernière classe. Dans ces conditions, magistrats et guerriers n'ont aucune raison de s'intéresser à ce que le commerce et l'agriculture prospèrent plus ou moins, puisqu'il ne leur en revient rien. Tout ce qu'ils demandent, c'est que la nourriture qui leur est strictement indispensable leur soit fournie. Et comme, dès l'enfance, ils sont dressés à haïr la vie facile et le luxe, comme il ne leur faut presque rien, ils sont assurés d'avoir toujours ce qui leur est nécessaire, sans qu'ils aient à en connaître. Ainsi, de même que l'accès de la vie politique est fermé aux laboureurs et aux artisans, à ce que Platon appelle γένος χρηματιστικόν, les gardiens de l'État, κηδεμόνες τῆς πόλεως n'ont pas à intervenir dans la vie économique. Entre ces deux appareils de la vie de la cité, Platon met une solution de continuité. Même pour la rendre aussi complète que possible, il exige que les premiers habitent à part des seconds. Tout le personnel des services publics (civils ou militaires) devra vivre dans un camp d'où l'on puisse facilement surveiller ce qui se passe au dedans et au dehors de l'État. Ainsi, tandis que la réforme socialiste a pour objet de situer l'organisme économique au centre même de l'organisme social, le communisme platonicien lui assigne la situation la plus excentrique qui soit possible. La raison de cette séparation, c'est que, selon Platon, la richesse et tout ce qui s'y rapporte est la grande source de la corruption publique. C'est elle qui, stimulant les égoïsmes individuels, met les citoyens aux prises et déchaîne les conflits intérieurs qui ruinent les États. C'est elle aussi qui, en créant des intérêts particuliers à côté de l'intérêt général, enlève à ce dernier la prépondérance qu'il doit avoir dans une société bien réglée. Il faut donc la mettre en dehors de la vie publique, aussi loin que possible de l'État, qu'elle ne peut que pervertir.

Or, toutes les théories communistes qui ont été formulées dans la suite dérivent du communisme platonicien, dont elles ne sont guère que des variétés. Sans donc qu'il soit nécessaire de les exa-

miner toutes en détail, on peut être certain qu'elles présentent ce même caractère, par où elles s'opposent au socialisme, loin de se confondre avec lui. Voyez, par exemple, l'*Utopie* de Thomas Morus. Sur un point, elle s'écarte du système de Platon. Morus n'admet pas de classes dans sa société idéale. Tous les citoyens participent à la vie publique ; tous, ils élisent les magistrats, et tous ils peuvent être élus. De même, tous doivent travailler, contribuer à l'entretien matériel de la communauté comme agriculteurs et comme artisans. Il semble donc que cette double diffusion des fonctions politiques et des fonctions économiques doive avoir pour effet de les unir étroitement. Comment pourraient-elles être séparées, puisque chacun remplit également et les unes et les autres ? Et cependant, si la séparation est obtenue par d'autres moyens que dans la République de Platon, elle n'est pas moins complète. Elle n'a pas lieu dans l'espace, il est vrai, mais dans le temps. Il n'y a plus deux ordres de citoyens, entre lesquels il y a solution de continuité. Mais, dans la vie de chaque citoyen, Morus fait deux parts, l'une qui est consacrée au travail agricole et industriel, l'autre, à la chose publique, et, entre les deux, il met une barrière, de telle sorte que la première ne puisse avoir d'action sur la seconde. Le procédé qu'il emploie pour cela est d'ailleurs emprunté à Platon. Pour mettre les directeurs de l'État en dehors des choses économiques, Platon leur refusait le droit de posséder. Morus étend cette interdiction à tous les citoyens, puisque, dans son système, ils ont tous part à la direction de l'État. Il leur est défendu de s'approprier les produits de leur travail ; mais ils devront tout mettre en commun et tout consommer en commun. Les repas seront collectifs. Dans ces conditions, les intérêts économiques ne pourront plus affecter les résolutions que prendront les habitants quand ils délibéreront des affaires publiques, puisqu'ils n'auront plus d'intérêts économiques. Ne pouvant plus s'enrichir, ils sont désormais indifférents à ce qu'on produise plus ou moins ; tout ce qu'il leur faut, c'est que les subsistances soient assurées. Et comme, à l'exemple des magistrats et des guerriers de la cité platonicienne, ils sont élevés de manière à avoir très peu de besoins, comme leur vie doit être très simple, il leur faut très peu de chose, et ils n'ont de ce côté aucune préoccupation à avoir. La manière dont ils dirigent la société, soit en choisissant les magistrats, soit en exerçant les magistratures s'ils sont élus, est donc

complètement soustraite aux influences économiques. Il y a plus : non seulement Morus arrange les choses de manière à ce que les fonctions alimentaires n'agissent aucunement sur les fonctions publiques, mais il s'efforce de réduire l'importance des premières afin qu'elles ne prennent pas une trop grande place dans l'existence. L'extrême frugalité qui est obligatoire dans la société utopienne lui permet de réduire à six heures par jour le travail que doit fournir chacun pour que l'existence matérielle de la collectivité soit assurée. Campanella, plus tard, ira même jusqu'à ne réclamer que quatre heures. Quant à la raison qui détermine ces différentes dispositions, c'est celle qui déjà inspirait Platon : c'est l'influence antisociale qui est attribuée à la richesse.

Identifier le socialisme et le communisme, c'est donc identifier des contraires. Pour le premier, l'organe économique doit presque devenir l'organe directeur de la société ; pour le second, ils ne sauraient être tenus assez éloignés l'un de l'autre. Entre ces deux manifestations de l'activité collective, les uns voient étroite affinité et presque identité de nature ; les autres, au contraire, n'aperçoivent qu'antagonisme et répulsion. Pour les communistes, l'État ne peut remplir son rôle que si on le soustrait complètement au contact de la vie industrielle ; pour les socialistes, ce rôle est essentiellement industriel et le rapprochement ne saurait être trop complet. Pour ceux-là, la richesse est malfaisante, et il faut la mettre en dehors de la société ; pour ceux-ci, au contraire, elle n'est redoutable que si elle n'est pas socialisée. Sans doute, et c'est ce qui trompe le regard, il y a de part et d'autre une réglementation ; mais il faut faire attention qu'elle s'exerce en sens opposé. Ici, elle a pour objet de moraliser l'industrie en la rattachant à l'État ; là, de moraliser l'État en l'excluant de l'industrie.

Il est vrai que l'un et l'autre système font rentrer dans le domaine collectif des modes d'activité qui, d'après les conceptions individualistes, devraient ressortir au domaine privé ; et c'est là sans doute ce qui a le plus aidé à la confusion. Mais, sur ce point encore, l'opposition est tranchée. D'après le socialisme, les fonctions économiques proprement dites, c'est-à-dire les fonctions productrices de services (commerce et industrie) doivent être socialement organisées ; mais la consommation doit rester privée. Il n'y a pas, nous l'avons vu, de doctrine socialiste qui refuse à l'individu le droit de posséder et d'employer à sa guise ce qu'il a

légitimement acquis. Tout au contraire, dans le communisme, c'est la consommation qui est commune, et c'est la production qui reste privée. Dans l'*Utopie*, chacun travaille de son côté, comme il l'entend, et est simplement tenu de ne pas rester oisif. Il cultive son jardin, s'occupe de son métier, tout comme il ferait dans la société la plus individualiste. Il n'y a pas de règle commune qui détermine les rapports des différents travailleurs entre eux, la façon dont toutes ces activités diverses doivent concourir en vue de fins collectives. Comme chacun fait la même chose, ou à peu près, il n'y a pas de coopération à réglementer. Seulement, ce que chacun a produit ne lui appartient pas. Il ne peut pas en disposer à volonté. Il faut qu'il l'apporte à la communauté, et il n'en use que quand elle-même en use collectivement. Entre ces deux sortes d'arrangements sociaux, il y a donc toute la distance qui sépare l'organisation de certaines colonies de polypes et celle des animaux supérieurs. Dans la première, chacun des individus associés chasse pour son compte, à titre privé ; mais ce qu'il attrape est versé dans un estomac commun, et il ne peut avoir sa part de la richesse commune, c'est-à-dire il ne peut manger que si toute la société mange en même temps. Au contraire, chez les vertébrés, chaque organe est obligé, dans son fonctionnement, de se conformer à des règles qui sont destinées à le mettre en harmonie avec les autres ; c'est le système nerveux qui assure cet accord. Mais chaque organe, et dans chaque organe chaque tissu, et dans chaque tissu chaque cellule, se nourrissent à part, librement, sans être pour cela dépendants des autres. Même chacune des grandes parties de l'organisme a sa nourriture spéciale. L'écart n'est pas moins considérable entre les deux conceptions sociales qu'on a si fréquemment rapprochées.

TROISIÈME LEÇON

Pour pouvoir faire l'histoire du socialisme, il fallait d'abord déterminer ce que nous désignions par ce mot. Nous en avons donc donné une définition qui, en exprimant les caractères extérieurs communs à toutes les doctrines que nous convenions d'appeler ainsi, nous permît de les reconnaître partout où nous les rencontrerions. Cela fait, il n'y avait plus qu'à rechercher à quelle époque la chose ainsi définie commence à apparaître dans l'histoire et à en suivre le développement. Nous nous sommes alors

trouvés en présence d'une confusion qui, quand elle est commise, a pour effet de reculer les origines du socialisme jusqu'aux origines mêmes du développement historique et d'en faire un système à peu près aussi vieux que l'humanité. Si, en effet, comme on l'a dit, le communisme ancien n'est qu'une forme ou plus générale ou plus particulière du socialisme, pour comprendre ce dernier, pour pouvoir en retracer l'évolution complète, il nous faudrait remonter jusqu'à Platon et même, au delà de Platon, jusqu'aux doctrines pythagoriciennes, jusqu'aux pratiques communistes des sociétés inférieures qui n'en seraient que l'application. Mais nous avons vu que, en réalité, bien loin que ces deux sortes de doctrines puissent rentrer dans une même définition, elles s'opposaient l'une à l'autre par des caractères essentiels. Tandis que le communisme consiste dans une excommunication des fonctions économiques, le socialisme, au contraire, tend à les intégrer plus ou moins étroitement dans la communauté, et c'est par cette tendance qu'il se définit. Pour l'un, elles ne sauraient être reléguées assez loin des organes essentiels de la vie publique ; pour l'autre, elles en devraient être le centre de gravité. Pour le premier, la tâche de l'État est spécifique, essentiellement morale, et il ne peut s'en acquitter que s'il est soustrait aux influences économiques ; pour le second, il doit avant tout servir de trait d'union entre les différentes relations industrielles et commerciales, dont il serait comme le *sensorium commune*.

Mais ce n'est pas seulement par les conclusions auxquelles elles arrivent que ces deux écoles s'opposent l'une à l'autre, c'est aussi par leurs points de départ. Quoique, au début de ce cours, nous ne puissions parler que par anticipation sur ce qui suivra de la méthode socialiste, cependant on nous accordera sans peine et les leçons à venir établiront d'ailleurs que le socialisme a pour base des observations, — exactes ou non, il n'importe, — mais qui se rapportent toutes à l'état économique de sociétés déterminées. Par exemple, c'est parce que, dans les sociétés les plus civilisées de l'Europe actuelle, la production ne lui paraît pas pouvoir se régler d'assez près sur les besoins de la consommation, ou parce que la centralisation industrielle lui semble avoir donné naissance à de trop grandes entreprises pour que la société puisse s'en désintéresser, ou parce que les transformations incessantes des machines, par l'instabilité qui en résulte, enlèvent au travailleur toute sécu-

rité et le placent dans un état d'infériorité qui l'empêche de conclure des contrats équitables, c'est sur ces constatations et d'autres similaires que le socialisme se fonde pour réclamer la réforme de l'ordre actuel. En somme, c'est aux pays de grande industrie et à eux seuls qu'il s'en prend et, dans ces pays, c'est exclusivement les conditions dans lesquelles fonctionnent l'échange et la production des valeurs qu'il attaque. — Tout autre est le principe des communistes. Leur idée fondamentale, qui revient partout la même sous des formes à peine différentes, c'est que la propriété privée est la source de l'égoïsme et que de l'égoïsme découle l'immoralité. Or, une telle proposition ne vise aucune organisation sociale en particulier. Si elle est vraie, elle s'applique à tous les temps et à tous les pays ; elle convient aussi bien au régime de la grande que de la petite industrie. Elle ne vise même aucun fait économique, car l'institution de la propriété est un fait juridique et moral, qui affecte la vie économique, mais sans en faire partie. En somme, le communisme tient tout entier dans un lieu commun de morale abstraite, qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays. Ce qu'il met en question, ce sont les conséquences morales de la propriété privée en général, et non, comme fait le socialisme, l'opportunité d'une organisation économique déterminée que l'on voit apparaître à un moment précis de l'histoire. Les deux problèmes sont tout différents. D'un côté, on se propose d'estimer la valeur morale de la richesse *in abstracto,* et on la nie ; de l'autre, on se demande si tel type de commerce et d'industrie est en rapports avec les conditions d'existence des peuples qui le pratiquent, s'il est normal ou morbide. Aussi, tandis que le communisme ne s'occupe qu'accessoirement des arrangements économiques proprement dits et ne les modifie que dans la mesure nécessaire pour les mettre d'accord avec son principe, l'abolition de la propriété individuelle, le socialisme, inversement, ne touche à la propriété privée qu'indirectement, dans la mesure où il est nécessaire de la changer pour la mettre en harmonie avec les réarrangements économiques qui sont l'objet essentiel de ses revendications.

C'est là, d'ailleurs, ce qui explique la grande différence que nous avons signalée dans la manière dont l'un et l'autre système se manifestent historiquement. Les théoriciens du communisme, disions-nous, sont des solitaires qui ne se montrent que de loin en loin et dont la parole semble même n'éveiller que de faibles

échos dans les masses sociales qui les entourent. C'est qu'en effet ce sont des philosophes qui traitent dans le cabinet un problème de morale générale, plutôt que des hommes d'action qui ne spéculent que pour calmer des douleurs actuellement ressenties autour d'eux. D'où viennent l'égoïsme et l'immoralité? Voilà ce qu'ils se demandent, et la question est éternelle. Mais elle ne peut être posée que par des penseurs et pour eux ; or, c'est un caractère de la pensée philosophique de ne se développer que d'une manière discontinue. Il faut qu'un esprit se rencontre qui soit amené, par ses dispositions natives et la nature des temps, à soulever ce problème et à le résoudre dans un sens ascétique, pour que l'idée communiste puisse se faire jour. On la voit alors s'incarner dans un système, mais les combinaisons contingentes de circonstances qui sont aptes à la susciter ne se peuvent produire que de loin en loin. Dans l'intervalle, elle sommeille sans attirer l'attention et, même pendant les moments où elle brille de son plus vif éclat, elle est trop spéculative pour exercer beaucoup d'action. C'est la même raison qui fait le caractère sentimental et artistique de toutes ces théories. C'est que ceux-là mêmes qui traitent la question sentent bien qu'elle ne comporte pas de solutions pratiques. L'égoïsme est trop essentiel à la nature humaine pour en pouvoir jamais être arraché, si tant est que ce soit désirable. Mais, dans la mesure où l'on y voit un mal, on sait que c'est un mal chronique de l'humanité. Quand donc on se demande à quelles conditions on pourrait l'extirper, on ne peut pas ne pas avoir conscience qu'on se met en dehors des conditions du réel, et qu'on ne peut aboutir qu'à une idylle dont la poésie peut être agréable à l'imagination, mais qui ne saurait prétendre à passer dans les faits. On éprouve du charme à se représenter le monde ainsi régénéré, tout en sachant que cette régénération est impossible. Le seul effet utile qu'on puisse attendre de ces fictions, c'est qu'elles moralisent dans la mesure où peut le faire un bon roman. Au contraire, parce que le socialisme est solidaire d'un état social déterminé, il se montre d'emblée à nous sous la forme d'un courant social et durable. Car les sentiments qu'il traduit étant généraux se manifestent simultanément sur différents points de la société et s'affirment avec persistance tant que les conditions qui leur ont donné naissance n'ont pas disparu. Et c'est aussi ce qui lui donne une orientation pratique. C'est que cet état auquel

il répond, étant récent, est trop aigu pour tolérer qu'on le déclare incurable. Ce n'est pas un mal invétéré, comme l'immoralité humaine en général, qu'une longue accoutumance a fini presque par rendre insensible: A tort ou à raison, les hommes n'ont pas encore eu le temps de s'y faire et de s'y résigner ; quand même, en fait, il n'y aurait pas de remèdes possibles, ils en réclament avec insistance et suscitent ainsi, presque sans arrêt, des chercheurs qui s'efforcent d'en trouver.

Ainsi, de quelque manière que nous considérions le communisme et le socialisme, nous constatons entre eux plutôt un contraste qu'une identité de nature. Le problème qu'ils se posent n'est pas le même : les réformes qui sont demandées de part et d'autre se contredisent plus qu'elles ne se ressemblent. Il y a bien un point par où ils paraissent se rapprocher, c'est que tous deux redoutent pour la société ce qu'on pourrait appeler le particularisme économique. Tous les deux sont préoccupés des dangers que l'intérêt particulier peut faire courir à l'intérêt général. L'un et l'autre sont animés de ce double sentiment que le libre jeu des égoïsmes ne suffit pas à produire automatiquement l'ordre social et que, d'autre part, les nécessités collectives doivent l'emporter sur les commodités individuelles. Voilà ce qui leur donne un certain air de parenté qui explique la confusion si souvent commise. Mais, en réalité, le particularisme que ces deux écoles combattent n'est pas le même. L'une déclare antisocial tout ce qui est propriété individuelle d'une manière générale, l'autre ne juge dangereuse que l'appropriation privée des grandes entreprises économiques que l'on voit se constituer à un moment donné de l'histoire. Aussi les motifs qui les déterminent ne sont pas du tout les mêmes. Le communisme est mû par des raisons morales et intemporelles, le socialisme par des considérations d'ordre économique. Pour le premier, la propriété privée doit être abolie parce qu'elle est la source de toute immoralité ; pour le second, les vastes entreprises industrielles et commerciales ne peuvent être abandonnées à elles-mêmes, parce qu'elles affectent trop gravement toute la vie économique de la société. C'est pourquoi leurs conclusions sont si différentes ; l'un ne voit de remède que dans la suppression aussi complète que possible des intérêts économiques, l'autre, dans leur socialisation. Ils ne se ressemblent donc que par une vague tendance à attribuer à la société une certaine prépondé-

rance sur l'individu, mais sans qu'il y ait rien de commun dans les raisons pour lesquelles cette prépondérance est réclamée, ni dans les objets à propos desquels on la réclame, ni dans la manière dont on entend qu'elle se manifeste. Si c'était assez pour ne voir dans ces systèmes que deux aspects d'une même doctrine et pour les réunir sous une même appellation, alors il faudrait étendre le sens du mot à toute théorie morale, politique, pédagogique, économique, juridique, qui estime que l'intérêt social doit primer plus ou moins l'intérêt particulier, et le terme perdrait toute acception définie. En résumé, le communisme et le socialisme ont ceci de semblable qu'ils s'opposent également à l'individualisme radical et intransigeant ; mais ce n'est pas une raison pour les confondre, car ils ne s'opposent pas moins entre eux.

De cette distinction, il résulte que, pour expliquer le socialisme et en faire l'histoire, nous n'avons pas à remonter jusqu'aux origines communistes. Ce sont là deux ordres de faits historiques qui doivent être étudiés séparément. Du reste, si l'on se reporte à la définition que nous avons donnée du socialisme, on verra que, loin d'avoir pu se constituer, même sous forme embryonnaire, dès la cité antique, il n'a pu apparaître qu'à un moment très avancé de l'évolution sociale. En effet, les éléments essentiels par lesquels nous l'avons défini dépendent de plusieurs conditions qui elles-mêmes ne se sont produites que tardivement.

En premier lieu, pour qu'on ait pu être amené à rattacher le commerce et l'industrie à l'État, il fallait que la valeur attribuée à ces deux sortes d'organes sociaux par la conscience publique fût sensiblement égale ; qu'ils fussent conçus par tout le monde comme de même ordre et de même rang. Or, pendant longtemps, il exista entre eux un véritable abîme. D'une part, la vie commerciale et industrielle étant très peu développée, tandis que la vie politique était déjà devenue relativement très intense, les oscillations par lesquelles passait la première n'affectaient pas beaucoup la seconde. Pour être fortes et puissantes, les nations alors n'avaient pas besoin d'être très riches. La richesse semblait donc s'intéresser guère que les individus. Or, à ce moment, l'individu et ce qui le regardait comptaient peu. Au contraire, la société était la seule chose à laquelle la morale attachât du prix. Qu'on la représentât, avec les foules, à l'aide de symboles religieux, ou, avec les philosophes tels que Platon, sous des formes plus

rationnelles, elle apparaissait aux esprits comme marquée d'un caractère sacro-saint qui la mettait infiniment au-dessus du monde inférieur des intérêts individuels, et, par conséquent, l'État, qui en était l'incarnation la plus haute, participait à ce même caractère. Puisqu'il a pour charge de poursuivre les fins sociales par excellence, et que celles-ci étaient considérées comme ressortissant à des sphères idéales, supérieures aux fins humaines, il était lui-même investi d'une dignité religieuse. Dès lors, et puisque, au contraire, l'appareil économique était destitué de toute valeur sociale parce qu'il ne concernait que les égoïsmes privés, il ne pouvait être question de les rattacher l'un à l'autre, encore bien moins de les confondre. L'idée seule d'une telle confusion révoltait comme un sacrilège. Entre ces deux ordres d'intérêts, il y avait donc incompatibilité. Ils étaient situés aux deux antipodes de la vie morale. Il y avait entre eux la même distance qu'entre le divin et le profane. On ne pouvait donc songer à charger un même organe d'administrer les uns et les autres. Voilà pourquoi, dans la solution communiste, tout ce qui est d'ordre économique est rejeté aussi loin que possible de l'État et mis, pour ainsi dire, au ban de la société. Pour qu'un tel état de choses pût prendre fin et, par suite, pour que l'idée socialiste pût s'éveiller, il fallait, d'une part, que les fonctions économiques prissent plus d'importance sociale et que, de l'autre, les fonctions sociales prissent un caractère plus humain. Il fallait que le commerce et l'industrie devinssent des rouages plus essentiels de la machine collective, et que la société cessât d'être regardée comme un être transcendant, planant bien haut au-dessus des hommes, afin que l'État pût, sans descendre au-dessous de lui-même, sans déroger, s'approcher d'eux davantage et s'occuper de leurs besoins. Il fallait qu'il se dépouillât de son caractère mystique, qu'il devînt une puissance profane pour pouvoir, sans se contredire, se mêler plus intimement aux choses profanes. C'est seulement à mesure que l'écart entre les deux termes diminue et dans les deux sens, que l'idée de les relier et de les unir put enfin faire son apparition.

Mais cette première condition ne suffit pas. Ce n'est pas assez que l'opinion publique ne voie rien de contradictoire à ce que l'État se charge d'un tel rôle, encore faut-il que celui-ci paraisse en mesure de s'en charger pour qu'on puisse avoir l'idée de le lui confier. Mais, pour cela, deux autres conditions sont nécessaires.

D'abord, il faut que l'État ait pris assez de développement pour qu'une telle entreprise ne semble pas dépasser ses forces. Il faut que sa sphère d'influence soit déjà très étendue pour qu'on ait pu songer à l'étendre encore, et surtout dans ce sens. Il s'agit, en effet, de le faire intervenir dans un ordre de manifestations sociales que leur complexité et leur mobilité rendent réfractaires à une réglementation invariable et simple. Tant donc qu'on n'avait pas vu l'État s'acquitter de tâches à peu près aussi complexes, il ne pouvait être question de l'appeler à celle-là. En second lieu, si développé qu'il soit, il ne peut rien si, par leur organisation, les entreprises économiques n'offrent pas de prise à son influence. Tant que, par suite du peu d'étendue de chacune d'elles, elles sont multipliées à l'infini, tant que chaque citoyen presque a la sienne, cette dispersion rend impossible toute direction commune. Tant que chacune d'elles s'abrite dans l'enceinte domestique, elles échappent à tout contrôle social. L'État ne peut pénétrer dans chaque demeure pour y régler les conditions dans lesquelles doivent se faire les échanges et la production. Il faut donc que le commerce et l'industrie aient déjà atteint, par un mouvement spontané, un commencement de centralisation, pour que certains des centres directeurs de la société puissent les atteindre et y faire sentir d'une manière régulière leur action En un mot, il faut que le régime de la grande industrie soit constitué.

Telles sont les trois conditions que suppose le socialisme tel que nous l'avons défini. Or, elles sont toutes trois de date récente. La grande industrie est d'hier, et c'est seulement quand elle eut pris cette forme qu'elle acquit une importance vraiment sociale. Tant qu'elle était éparse en une multitude de petites entreprises indépendantes les unes des autres, comme chacune d'elles ne pouvait avoir d'action au delà d'un cercle très limité, la manière dont elles fonctionnaient ne pouvait pas affecter gravement, du moins en principe, les intérêts généraux de la société. D'ailleurs, jusqu'à des temps récents, l'ordre religieux et public primait à un tel point l'ordre temporel et économique que celui-ci était relégué au bas de la hiérarchie sociale. Enfin, le développement de l'État est lui-même un phénomène nouveau. Dans la Cité, il est encore tout rudimentaire. Sans doute son pouvoir est absolu, mais ses fonctions sont très simples. Elles se réduisent presque à administrer la justice et à faire ou à préparer les guerres. C'est là du

moins l'essentiel. Son action, quand elle s'exerce, est violente et irrésistible, parce qu'elle est sans contrepoids, mais elle n'est ni variée ni complexe. C'était une machine lourde et compressive, mais dont les rudes rouages ne pouvaient produire et ne produisaient que des mouvements de forces élémentaires et très générales. Or, étant donnée la complexité de la vie économique, pour qu'on pût appeler l'État à en devenir le pivot, il fallait qu'il se fût montré capable d'une action à la fois unie et variée, souple et étendue ; et ce qui lui était nécessaire pour cela, c'était non une puissance coercitive énorme, mais une vaste et savante organisation. C'est seulement quand les grands peuples européens furent constitués et centralisés qu'on le vit à la fois administrer des multitudes de peuples et de services divers, armée, marine, flottes, arsenaux, voies de communication et de transport, hôpitaux, établissements d'enseignement, beaux-arts, etc., donner en un mot le spectacle d'une activité infiniment diversifiée. Voilà, ajoutée aux précédentes, une nouvelle raison qui ne permet pas de voir dans le communisme une première forme du socialisme. C'est que les conditions essentielles de ce dernier n'étaient pas données quand les grandes théories communistes furent formulées. Il est vrai qu'on pourrait supposer que les penseurs de cette école anticipèrent par l'imagination les résultats futurs du développement historique ; qu'ils construisirent par la pensée un état de choses, tout différent de ce qu'ils avaient sous les yeux, et qui ne devait se réaliser que tardivement dans l'histoire. Mais, outre qu'il est peu scientifique d'admettre la possibilité de pareilles anticipations, qui sont de vraies créations *ex nihilo*, il se trouve que les théoriciens du communisme ont tous leur pensée orientée non vers l'avenir, mais vers le passé. Ce sont des rétrogrades. Ce qu'ils demandent, ce n'est pas qu'on précipite l'évolution et qu'on la devance en quelque sorte, mais qu'on revienne en arrière. C'est derrière eux qu'ils cherchent leurs modèles. C'est ainsi que la cité platonicienne ne fait que reproduire ouvertement l'ancienne organisation de Sparte, c'est-à-dire ce qu'il y avait de plus archaïque dans les formes constitutionnelles de la Grèce. Et, sur ce point comme sur les autres, les successeurs de Platon n'ont fait que répéter le maître. Ce sont les peuples primitifs qu'ils nous offrent en exemple.

ÉMILE DURKHEIM.

LA CERTITUDE MYSTIQUE[1]

CERTITUDE, SENTIMENT, JOIE, PAIX

(Écrit trouvé dans l'habit de Pascal après sa mort, *Ed. Brunschvicg*, p. 142.)

Le mystique parvient à la certitude béatifique et s'y installe. Le mysticisme est un procédé pour franchir les difficultés intellectuelles ou sentimentales qui chargent de leur poids l'existence du croyant, ou bien une attitude naïve qui les ignore. Dans l'unification de la conscience disparaissent toutes les particularités, à travers la complication desquelles se poursuit et se construit la foi ordinaire. Le sujet y éprouve la contrainte de l'objet. Le plein don de soi-même à la contemplation efface et abolit tous les intermédiaires, cultuels, dogmatiques, sentimentaux. Mais, la plupart du temps, un pareil état est complexe et construit, et suppose un travail antérieur et une réflexion en retour. La vie est franchie d'un élan, mais on y retombe, et l'on revient à la justification intellectuelle. L'intelligence encadre, prépare et justifie.

Du reste, la foi ordinaire tend vers la contemplation mystique. Celui qui a la foi sent toujours que cette foi ne vient pas seulement de lui, mais aussi de l'objet en qui il a foi ; ce don de soi-même est commandé par la puissance à laquelle on se donne : ébauche de passivité mystique. De même les objets de la foi sont affirmés au delà de la raison ; ils apparaissent à l'esprit enveloppés d'une puissance d'affirmation qui fait partie d'eux-mêmes. La foi pressent au delà d'elle-même la vision, l'appréhension de la réalité sous-jacente aux objets de la foi et qui les déborde. Enfin elle aspire à s'assimiler à eux : le sujet tend à se dépouiller de soi-même, à se faire semblable à la réalité en laquelle il a foi[2].

1. Fragment d'un ouvrage sur la *Croyance religieuse*.
2. De même, la contemplation mystique laisse après elle un état de vive

*
* *

Obscurité et pourtant révélation, donc révélation mystérieuse, secret et initiation, tel est le sens originaire du mot mysticisme, et quelque chose de ce sens primitif est resté dans le mot à travers toute l'histoire de la chose. Union intime et directe de l'individu avec l'être, appréhension immédiate du divin, expérience intime de la présence divine : fusion avec l'absolu, disparition dans l'absolu, telle est la prétention du mysticisme. Et de cet état d'âme suprême et hyperessentiel rayonne mieux que la certitude, puisque l'âme est devenue la vérité : vérité obscure, sans doute, puisque l'esprit qui la contemple s'est élevé au-dessus des modes ordinaires de l'intellection. Ainsi plus que la certitude intellectuelle, et plus que la certitude sentimentale, puisque le sujet est devenu cela même en qui il met sa confiance, cela même d'où lui viendrait, s'il s'en distinguait, la certitude du sentiment.

Qu'un tel état tente les âmes religieuses, cela va de soi ; conquérir l'absolu, il vaut la peine d'y essayer. Le but attire, et beaucoup d'âmes, — nous verrons lesquelles, — sont ainsi faites, qu'elles puissent y aspirer. Enfin, indépendamment de certaines conditions historiques et sociales largement adjuvantes, la religion même y conduit. Aux formes inférieures de la religion abondent les pratiques extatiques pour s'assurer le contact utile avec la force divine ; l'aspiration ambitieuse et naïve des fidèles n'est pas encore arrêtée par les restrictions de la sagesse et les tempéraments d'un culte prudent; le groupe religieux, ou certains individus privilégiés, excités par la technique orgiastique ou ascétique de la béatitude, s'identifient avec la puissance divine elle-même. Aux formes supérieures, le mysticisme prend appui sur la religion pour la dépasser. Il vise à spiritualiser en l'unité d'une intuition tout ce que le culte et le dogme ont défini, distingué, fragmenté, matérialisé ; à rétablir au delà des intermédiaires rituels, sacramentels, intellectuels et hiérarchiques, un contact immédiat et une entière possession.

Le mysticisme est un phénomène universel et non point une rareté et une anomalie ; encore que certaines époques et certaines religions soient particulièrement favorables à son épanouissement, encore qu'il parcoure bien des formes et bien des degrés, depuis le

foi. Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur écrit : « Il reste au fond de l'âme un souverain respect envers Lui et une confiance sans limite » (*o. c.*, 288).

culte d'excitation des primitifs jusqu'à la profonde et savante vie intérieure du mystique bouddhiste, musulman ou chrétien.

L'art et la philosophie ont aussi leurs mystiques. Contre les formes distinctes, les délimitations, la particularité, contre la raison et ses règles, contre la fragmentation des sentiments et de leurs procédés d'expression, des âmes ambitieuses revendiquent, même dans ces domaines, le hautain privilège de l'illimité.

L'EXTASE

Le fait mystique par excellence, c'est l'extase. Cette « sortie de soi », cette exaltation au-dessus de la vie journalière, qui a son germe dans les plus frustes impressions d'infini, est abolition de la vie individuelle, de la conscience de soi, et réalisation intérieure de la présence divine. Le sujet se sent à la fois délivré de soi-même et possédé du divin.

Mais il y a l'extase lyrique et l'extase utilitaire. Le shamane, le magicien australien, cherchent avant tout, dans l'extase, des hallucinations utiles ; ils visent à provoquer chez eux, par des macérations physiques et des préparations intellectuelles, un état de confusion et d'excitation à la faveur duquel les esprits leur apparaîtront et les aideront à pénétrer dans l'autre monde, d'où ils reviendront chargés de pouvoirs magiques et de révélations prophétiques. Ici le vertige n'est point cultivé pour lui-même et pour les états d'âme qu'il procure ; il n'est qu'un moyen de se rendre particulièrement sensible aux profitables influences des esprits. Cela, c'est l'élément utilitaire de l'extase. Nous en retrouverons quelque chose en étudiant l'inspiration prophétique.

L'extase lyrique est une contemplation obscure. Au-dessus des formes définies de la religion, le sujet s'élève à une intuition qui enferme en une richesse ineffable tout ce que contenaient les rites, tout ce que disaient la méditation et la prière, et même infiniment plus. Obscure, contraignante, refoulant les modalités de la conscience personnelle, cette vaste intuition s'étale et se développe. C'est elle qui va nous occuper présentement.

Entre ces deux formes extrêmes, il y a, du reste, bien des intermédiaires ; car la contemplation obscure est suivie souvent de visions précises, et le vertige utile est d'abord un état confus. Les mystiques les plus élevés connaissent la puissance physique de

l'extase et l'empire de la sainteté sur la nature. Le mystique exploite ses visions ; et souvent, c'est en extase que le prophète vaticine.

* * *

Une exaltation confuse qu'illumine une interprétation spirituelle ; ainsi pourrait être défini l'état mystique, d'après son contenu supra-intellectuel et sa prétention ontologique. Une exaltation où s'unifie tout le raffinement de l'affectivité la plus profonde et la plus abstraite, — la pure musicalité du sentiment, — et l'abstraction d'une pensée vide d'images et de formes et qui ne garde des concepts que leur résonance supralogique et l'attitude de la connaissance orientée vers l'objectivité. Ainsi de grandes attitudes affectives, de grands états de sentiment, aussi abstraits que possible, et se jouant dans leur spontanéité pure, au-dessus non seulement des situations qui les suscitent, les encadrent et les précisent, mais encore des aspects sensibles qu'ils revêtent dans l'existence quotidienne : tout pénétrés, du reste, du sens que leur confèrent les idées auxquelles ils se rattachent par l'élan spirituel qui, dépassant ces formes mentales, retient encore quelque chose, dans l'infini où il va se perdre, des lignes qui le supportaient ; et comme une affirmation profonde, — sans formule, — d'être l'absolu vivant et agissant.

Le docteur par excellence du mysticisme, le pseudo-Denys, a résumé, d'une façon définitive, en trois caractères, l'expérience mystique : passivité, obscurité, désappropriation. Nous pourrions traduire en langage psychologique : tendance à la dissociation, à l'abolition de la conscience personnelle : émotivité intense, raffinée et délicate, étrangement mêlée aux jeux d'une pensée défiante de précision et de clarté ; qui aspire au delà de ses symboles et qui pressent dans ses aspirations, dans ses élans, dans ses mouvements, toujours une réalité plus profonde que ses réalisations ; compliquée d'interprétation ontologique, c'est-à-dire de la tendance à faire de tels sentiments, sensibles ou intellectuels, de telles attitudes, un absolu. Affectivité et intuitivité aisément métaphysiciennes et qui installent au plus profond de l'Être leurs états les plus confus et les plus exaltés. Telle est la façon d'être, l'attitude psychologique propre aux mystiques, l'aptitude pourrait-on dire, qui entrant en

jeu sous certaines conditions historiques et religieuses aboutit à la formation de tels états. Sans une telle aptitude, il n'y a pas de mysticisme.

Sur ce fond psychologique travaillent les conditions historiques et sociales; les moments confus, les mélanges sociaux, les périodes désordonnées; l'abaissement des forces d'organisation et d'intellectualisation; tout ce qui favorise l'inquiétude sentimentale et l'affranchissement du sentiment.

On pourra noter, — car l'histoire en témoigne abondamment, — la prolifération des phénomènes mystiques aux époques de crise religieuse : aux débuts des religions : il suffit de rappeler la période des charismes dans le christianisme primitif; aux époques de fermentation : il suffit de rappeler les profondes altérations de la société juive à l'époque de Jésus; la *Diaspora*, la formation des sectes, celle de la Synagogue; le mouvement qui précède la réforme, les frères du Libre Esprit, les Béghards hérétiques, le mysticisme spéculatif du XIVe siècle; ou encore les innombrables réveils qui abondent dans toutes les religions et qui s'accompagnent si souvent d'explosions de mysticisme; aux époques où une religion troublée et ébranlée reprend son équilibre : sainte Thérèse se rattache jusqu'à un certain point au mouvement de la contre-réformation, à la réaction catholique du concile de Trente : de même le quiétisme français; aux époques de dissolution des religions : la dissolution des cultes nationaux sous l'empire romain, les mystères; aux époques de syncrétisme, comme en témoigne largement la période alexandrine.

Il est inutile de multiplier indéfiniment les exemples, car tout cela revient à dire, au fond, que l'exaltation du mysticisme puise à toutes les conditions qui permettent une vie religieuse intense, affranchie, ou qui tend à s'affranchir de toutes les forces hiérarchiques, dogmatiques, cultuelles, qui font contrepoids au mysticisme. Et il resterait toujours à expliquer les conditions qui rendent possibles ces crises religieuses : causes historiques et sociales, formation et ruine de nations, luttes sociales et historiques, mélange des peuples; causes psychologiques, causes proprement religieuses. L'inquiétude religieuse est un phénomène trop complexe pour qu'on puisse, à l'heure présente, formuler les conditions qui lui ont donné naissance, dans tous les temps et dans tous les pays.

Le mysticisme a du reste ses milieux de culture, où il se continue et se propage, quelles que soient les vicissitudes historiques de la société ; ainsi les ordres monastiques ; quelques-uns d'entre eux font appel aux prédisposés et les mettent dans des conditions excellentes pour réaliser leur prédisposition : ils leur proposent un idéal de contemplation mystique, la fascination d'illustres exemples, et leur enseignent et leur imposent les exercices spirituels et les procédés ascétiques, qui volontiers aboutissent, — la prédisposition aidant, — aux états mystiques.

*
* *

Sous leur diversité apparente, tous les procédés qui mènent à l'extase ont pour objet d'établir des états confus qui se prêtent à une interprétation spirituelle. L'orgie et les macérations peuvent, l'une aussi bien que les autres, aboutir à l'extase ; à condition qu'il y ait au-dessous d'elles une attitude d'esprit qui les dirige et qui profite du trouble qu'elles provoquent, et cette attitude d'esprit suffit parfois à elle seule, car l'extase sort aussi bien de l'approfondissement de la vie intérieure [1].

Qu'elle puisse sortir indifféremment des macérations ou de l'orgie, cela n'a rien qui doive étonner, puisqu'elle a pour condition un état de trouble, de vertige, de confusion qu'elles peuvent également produire, et puisque toutes deux conduisent à l'épuisement : les procédés ascétiques, le jeûne, la privation de sommeil, les exercices mécaniques ou spirituels peuvent, en somme, aboutir au même résultat que l'excitation orgiaque, danse, ivresse, fumigations, excès de toute nature. Mais ces procédés tout seuls n'entraînent pas nécessairement l'extase, et elle peut se produire sans eux.

Ils n'agissent, en somme, que sous condition d'une direction mentale, d'une attitude d'esprit ; il ne suffit pas de jeûner ou de danser pour devenir un dieu, ou même pour contempler un dieu ; il faut donner à l'excitation confuse qui vient du jeûne ou de la danse la forme d'un dieu ; et cela n'arrive que si l'esprit la porte déjà, soit que par un long travail il arrive à l'imposer un jour aux ombres

1. L'ascétisme peut conduire aux états extatiques par deux moyens ; la simplification de la vie qui concentre toute l'attention sur les thèmes religieux : l'obnubilation, le mélange de stupeur et d'excitation, qui provient de la fatigue ou de l'épuisement.

que l'askèse ou l'orgie ont suscitées; soit que cette forme et cette matière se rejoignent plus brusquement, dans une conscience toute prête pour cette synthèse. Dans les deux cas, la foi, implicite ou explicite, précède la réalisation de l'objet de la foi[1] ; et quand cette réalisation est lente, on voit à merveille comment la croyance, la méditation de la croyance, l'aspiration de la prière, la passion qui se dégage des objets spirituels longuement présents à l'esprit, ce vertige spirituel, rejoignent cette passion et ce vertige qui viennent d'en bas, cette excitation qui se dégage des pratiques orgiaques ou ascétiques. Ainsi la tension mentale est une condition nécessaire et même parfois qui suffit ; car elle réussit à elle seule à créer le trouble nécessaire, indépendamment de tout procédé extérieur. Et l'attention que l'âme porte à elle-même, la culture de la vie intérieure, l'approfondissement de la conscience, les raffinements de la sentimentalité peuvent aboutir tout seuls à cette profonde rêverie sans paroles et sans images, à cette élévation involontaire et ineffable, qui sont la matière de l'extase lyrique, et dont s'empare son exigence d'absolu pour les proclamer divines.

Ainsi l'extase s'installe aussi bien sur la torpeur contemplative que sur l'agitation. Les danses extatiques utilisent l'étourdissement du mouvement, l'ivresse motrice, l'excitation collective : impression de vie surabondante et folle, désir éperdu, oubli, absorption, commencement d'infini ; l'excitation, le vertige et l'adoration construisent ensemble la possession divine.

* * *

L'extase est d'abord la négation de la vie habituelle : d'abord simple élévation au-dessus du niveau journalier, puis oubli, désorientation ; à ses degrés plus élevés, abandon total du « discours » et de la pensée fragmentaire par « composition et par division », refoulement à l'état de virtualités subconscientes de toute imagerie mentale, de toute représentation sensible, abolition de toute conscience de la distinction du moi et de son objet.

1. Livet Les rêves narcotiques et leurs conséquences (*Journal de psychologie*, 1921, 405) fait justement remarquer que la plupart du temps le rêve narcotique, est favorisé par une phase d'orientation volontaire préonirique qui le circonscrit et le prépare, la narcose venant consécutivement lui donner tout son lustre et sa fixité. « Le désir et le toxique se prêtent un mutuel concours pour dresser dans le psychisme l'idée fixe prévalente. »

Les degrés et les noms varient avec les mystiques[1] : artistes subtils, ils se complaisent à décrire ces moments de la vie de l'âme qui, réunis, forment la vie mystique, « comme les saisons forment l'année » ; toutes ces variétés enferment une essence commune, réalisation de la présence divine par abolition de la conscience personnelle ; intuition sans formule, illumination sans explication ; passivité de l'âme élevée à ces faveurs et qui ne peut ni résister ni se les procurer à son gré ; de sorte que ces états surgissent en dehors de toute attente et de toute préparation mentale, sans travail ni effort, loin de tous les procédés d'entraînement qui ont pu servir à les commencer. Ce sont toujours les trois caractères que le Pseudo-Aréopagite assignait à toute expérience mystique : abstraction, obscurité, passivité. Ainsi une exaltation qui est aussi une connaissance, une puissance qui est aussi une impuissance, une gamme d'états délicieux à travers l'inquiétude et le trouble, car l'insatisfaction et le malaise accompagnent le progrès spirituel comme le signe de ce qui reste à accomplir, et « l'horreur sacrée de la nuit de l'esprit » donne l'aspect d'un abîme à cette obscurité pleine de lumière.

Les observations sont innombrables, et elles se ressemblent beaucoup. Certaines d'entre elles permettent de bien séparer, de numéroter presque les phases du phénomène. Dans un document du plus haut intérêt, récemment publié par Flournoy, *la Mystique moderne* dont il publie les notes, distingue quatre phases :

La libération du moi ;

La conscience d'une autre réalité essentielle et immuable ; attente parfois heureuse, anxieuse, parfois résistance ;

Le moment paroxystique ; il n'y a plus rien et il y a tout ; c'est une force vivante, un courant de vie, un contact amoureux, pro-

1. Il n'est point nécessaire d'entrer ici dans le détail ; renvoyons à sainte Thérèse pour ses descriptions de la quiétude, de l'union, de l'extase et du ravissement ; renvoyons à Mme Guyon et à sa voie passive en foi ; renvoyons à tous ces analystes de la vie intérieure, qui, suivant leur expérience et les préoccupations de leur temps, l'ont décrite avec minutie et formulée copieusement en un certain nombre de thèmes ; demeures de plus en plus éblouissantes et somptueuses, châteaux de l'âme ; itinéraire du pèlerin, voyage ; degrés, montée du Carmel ; sceau et secret ; obscure nuit et illumination, thèmes du jour et de la nuit ; amour mystique, fiançailles, mariage spirituel, vertige d'amour, sensualité voilée de métaphores ; cantique des cantiques ; carte de Tendre aussi et légers badinages, fioritures de naïf amour ; liquéfaction, fusion, écoulement, les baumes et les odeurs, la transformation, la transmutation, l'alchimie ; coupe mystique, ivresse et sommeil.

fond, avec la réalité même ; savoir absolu et pourtant mystère et ineffabilité;

Le retour à soi, la reprise de conscience ; délectation parfois un peu anxieuse, travail d'assimilation commençante; une certaine peine à se remettre, comme le retour d'un choc ou d'un évanouissement; parfois même bouleversement. Difficulté de réaliser et de formuler; mais impression persistante, certitude absolue de la réalité de l'expérience et de la présence du divin.

Cette description, en somme, résume bien l'immense variété de documents que nous transmettent les littératures.

Ce sentiment peut ensuite soulever les doutes, appeler un travail de justification, ou s'affirmer en toute rigueur ; le mystique essaiera, avec plus ou moins de bonheur, de l'intégrer à sa vie.

Tous ces moments, certes, s'impliquent et s'interpénètrent plus ou moins. En particulier un point préoccupe tous les mystiques. Est-ce dans la phase paroxystique de l'extase qu'il y a conviction de la présence du divin, est-ce après l'extase[1]? L'état suprême admet-il ce commencement de dualité qu'implique une affirmation, la conscience claire de la transformation, de la possession, ou ne faut-il pas, pour le réaliser, un peu de recul, de même que, dans toute émotion vive, il semble que le choc soit perçu d'abord comme tel, que la qualité propre de l'émotion ne soit aperçue qu'avec l'adaptation commençante ?

Il est peu probable qu'il s'agisse ici, même au moment paroxystique, d'inconscience totale. Nous avons discuté la question dans un autre livre. Certes il y a, dans tous les états confus et dans l'émotion profonde, le péril d'aller, si l'on peut dire, jusqu'aux limites de la conscience, de sorte que parfois on revient à soi avec quelque stupeur :

> « J'étais tantôt bien loin d'ici...
> Mais d'où je viens nul ne saurait le dire. »

Il y a dans la béatitude extatique un moment où l'on ne se sent

1. Voir l'observation de Flournoy (p. 136) : « réalisant dans l'expérience, ou y ajoutant après coup une conviction de la présence personnelle de Dieu ». — Cf. *Sainte Thérèse*, traduction nouvelle, II, 134, 135 : « Comment a-t-elle vu et entendu qu'elle a été en Dieu, puisqu'en cet état elle ne voit ni n'entend? Je ne dis pas qu'elle l'a vu alors, mais qu'elle le voit clairement ensuite, et cela non au moyen d'une vision, mais par une conviction qui lui reste et que Dieu seul peut donner. »

plus vivre ; dans le paroxysme de l'exaltation, un abîme où il semble que tout disparaît : les éblouissements, les émerveillements sont, en un sens, une rupture de la synthèse mentale, un arrêt de la pensée.

Mais ce n'est point l'inconscience de l'attaque épileptique, ni même l'état crépusculaire, l'obnubilation intellectuelle qu'on y signale si souvent. Pas davantage l'état de vide, d'engourdissement, de torpeur, de stupeur, d'irréalité, qu'on note si souvent dans différentes psychoses. C'est un point sur lequel il est beaucoup moins nécessaire d'insister aujourd'hui qu'autrefois. La peu inquiétante dépersonnalisation, elle-même, comme le montre bien Dugas, même dans ceux de ses états où le sujet a conscience de sortir de soi, de se détacher de son être, est autre chose. La contemplation passionnée de l'extase, « l'identification de la personne en extase avec l'objet de sa contemplation » fait violemment contraste avec l'indifférence du dépersonnalisé [1] ; comme aussi la fusion synthétique, l'intuition, avec la multiplicité des impressions banales, que ce dernier regarde, tout en s'en désintéressant.

Que la gamme mystique soit ample, et les états ainsi décrits, aptes à se diluer ou à se concentrer, il n'en faut point douter. Le mot d'extase est vague et couvre bien des choses. La série des états confus va de l'infra au supra-logique, des appauvrissements de conscience, de la stupidité et de l'abrutissement, jusqu'à l'exaltation et la plénitude ; de la torpeur béate, de l'obnubilation pathologique à l'extase lyrique du grand artiste. William James l'a suivie dans son évolution ; nous renvoyons à ses analyses.

Ces états d'âme sont souvent accompagnés de troubles physiques : concomitants de l'émotion vive ; phénomènes convulsifs ou cataleptiques, qui chez beaucoup de malades font le tout de la prétendue extase. Il y a tant de pseudomystiques qui ne sont que des aliénés ou des nerveux méconnus par un pieux entourage ! Il y a beaucoup de maladie surajoutée au mysticisme ; et parce qu'un certain déséquilibre nerveux stigmatise volontiers les organisations exceptionnelles, et parce que l'influence de la littérature et la suggestion d'exemples vénérés agit puissamment sur des nerveux et des débiles.

L'extase nie l'expérience et prétend « à une positivité transcendante ». Elle est conscience cosmique et supra-logique. Comme la

1. Dugas, *Dépersonnalisation*, 168.

foi, elle est certitude d'être au cœur de l'être, mais les précisions intellectuelles ou sentimentales sur lesquelles repose la foi ont disparu. Comment donc un tel état d'âme est-il possible ? Quels sont les éléments qui le constituent ?

***

Il y entre beaucoup d'amour : adoration passionnée, grande joie passive, plein don de soi-même, fusion, voilà les termes qui reviennent constamment dans ces vocabulaires si semblables. Mais l'amour mystique commence au sommet de l'amour. Certains mystiques distinguent volontiers ce qu'ils appellent « l'amour superficiel » de « l'amour immense et simple » où l'âme disparaît[1]. Il n'y a qu'amour et sans retour sur soi. C'est plus haut que la vie amoureuse, à son ordinaire, où le don se combine avec l'exigence, où le don laisse tout au moins subsister le sentiment de soi. Cela correspond à cette zone de l'amour où toute distinction s'efface, où tout se perd dans l'ivresse pathétique.

Le mystique a commencé par l'amour ; il a vécu dans l'adoration, dans la fascination, soigneusement entretenue, du divin objet de ses jeunes ardeurs ; mais si, au terme, il parle encore d'amour, c'est que l'amour est le sentiment qui l'a conduit à cette exaltation supérieure et qui lui ressemble encore le plus. Tout sentiment porte en soi comme un arrière-fond de sentimentalité confuse et diffuse, et, dès qu'il rêve sur soi-même, au lieu de se tourner vers l'action et vers les situations du monde, dès qu'il prend forme extatique, il se dépouille de sa détermination initiale. Il y a dans tout sentiment profond un point où cesse sa qualité propre, où le sentir, exalté en quelque sorte par le sentiment précis, le dépasse et s'enfonce en soi-même, dans sa propre exaltation ; quiétude ou inquiétude oublieuse de ses origines, de ses motifs, de la situation

1. Voici un exemple : « C'est une grâce particulière à l'âme qui aime, quand elle ne sent pas les feux de son amour, et quand elle doute même si elle a quelque amour. Car ainsi ni le sentiment, ni la vue, ni l'assurance n'y peut faire couler rien d'impur. »

« Il arrivera quelquefois, nous dit-on encore, que votre cœur aimera en effet et qu'en même temps vous sentirez qu'il n'aime pas. N'en soyez pas surpris ; ces deux choses s'accordent très bien ; cette disposition est fort superbe et fort corrompue, où le cœur humain *repose dans son amour* et non pas dans l'objet de son amour et, par un retour et une réflexion infidèle, appuie et se complaît dans le feu sacré qui le brûle, non pas dans celui qui l'a allumé : car c'est là justement pour éteindre cette flamme divine, et pour n'avoir plus qu'un feu bâtard, que chauffe et qu'allume après uniquement l'amour-propre. »

qui l'encadre. Aussi les aspects différenciés de la vie affective s'effacent, et ce qui subsiste, c'est une espèce d'exaltation ou de dépression affective, une espèce d'aspiration ou de détente, de satisfaction ou d'insatisfaction : une mer de confuse affectivité, exaltée, recueillie, éperdue, qui submerge tout l'être. Ainsi l'amour ici, c'est le schéma dynamique de l'amour exalté à l'infini, envahissant toute la conscience : c'est l'amour profond, confus et indistinct, l'amour mystique, incapable de se représenter un objet, de se représenter à soi-même sous une apparence d'objet, un amour qui est comme absorbé et englouti dans soi-même, au point de perdre conscience de soi ; d'où les mots de fusion, de liquéfaction, d'extase.

Ainsi une exaltation du sentiment, que l'on peut à peine encore appeler amour, vite ineffable, et qui s'éprouve divine et se divinise lorsqu'elle s'aperçoit et se pense elle-même.

Ceci correspond à la phase suprême de la possession amoureuse : tous les autres moments de l'amour ont leur correspondant dans les états mystiques : aspiration confuse et attraction subie, transports, inquiétudes, peines, sécheresses. Et volontiers cette extase où l'amour s'est perdu revient à soi sous la forme de l'amour. L'amour indifférencié, lorsqu'il s'apparaît, prend la figure de l'amour ; un objet et un sujet s'élèvent de la confusion et du vertige. Ou bien l'objet n'a pas encore de réalisation plastique ; mais il a déjà, pourrait-on dire, une réalité musicale. Deux voix s'élèvent du silence de tout à l'heure, comme deux voix le précédaient. Ou bien le mystique donne figure sensible à son amour : visions intellectuelles, amours particulières. L'objet idéal prend forme, fantôme tendre, présence familière ou inattendue, objet d'un culte journalier.

Comme il se mêle à la sensualité un mysticisme inévitable, il y a souvent quelque sensualité dans le mysticisme. Et d'abord une sensualité d'imagination et de langage. Un schéma affectif commun s'enveloppe volontiers des mêmes mots et des mêmes images.

Et puis les mystiques savent bien que la sensibilité vibre et que les formes de l'amour, qu'ils disent inférieures et humaines, sont volontiers éveillées par les mouvements du pur amour. Un des plus grands docteurs du mysticisme, saint Jean de la Croix, a traité subtilement de la luxure spirituelle. « Les mouvements de la sensualité s'élèvent souvent dans leurs exercices spirituels : il n'est

pas en leur pouvoir de les empêcher, et cela quelquefois arrive lorsque l'âme est appliquée à la plus sublime oraison. »

Cette remarque fait droit à ce qu'il y a de solide dans la théorie « érotogénétique » du mysticisme. Analogie du schéma affectif, sublimation parfois et déviation du besoin sexuel comprimé. Erotisme et mysticisme peuvent et doivent se rencontrer et s'accompagner quelque temps [1].

* * *

La contemplation mystique ressemble au lyrisme et à la musique. Les lyriques ont presque tous décrit des états comparables : s'endormir et devenir une âme vivante qui voit jusqu'à la vie des choses ; sentiment extatique de la vie ou de la nature et protestation contre la séparation injuste [2] ; élan vers l'infini, étourdissante extase.

Mais elle est un lyrisme vide d'images, ramassé à son point de concentration, ramené à la nébuleuse initiale.

Au même sens, elle est musique. C'est un fait qui m'a souvent frappé que volontiers les musiciens reconnaissent le son de leur âme dans l'expression des états mystiques ; et plus d'un m'a dit qu'en lisant mes descriptions il avait reconnu l'invention musicale. Beaucoup de mystiques et d'écrivains qui ont réfléchi sur le mysticisme ont eu conscience de cette intime parenté ; elle s'exprime bien dans ces paroles de Mgr. Gay : « J'avais de la musique plein l'âme, plein le cœur, plein la tête ; et encore une musique morale bien autrement belle que celle qui peut se former par des sons [3] ! »

Au même sens, une sainte du moyen âge disait : *Symphonialis est anima*, et l'Imitation : *Si das pacem, si gaudium sanctum infundis, erit anima servi tui plena modulatione* [4]. Il y a de la

1. Il y a, chez certains mystiques comme une oscillation entre la religion et l'érotisme. Une sorte d'état d'indécision et de jeu entre les deux. Le sujet s'excite avec l'un et avec l'autre. Il confond les deux ordres à la faveur de l'indistinction profonde des états troublants et parfois les confond avec une pointe de dilettantisme. On peut consulter sur ce point l'observation de Flournoy.

2. Cazamian, l'Intuition panthéiste chez les Romantiques anglais (*Rev. germ.*, juillet-août 1908).

3. *Lettres*, t. I, 22 ; et : « Au dehors, j'ai quitté la musique, et la musique ne m'a jamais quitté. » Voir un témoignage analogue : Richard Rolle, cité par Underhill (p. 92).

4. Voir dom Besse, le Chant religieux catholique (*Rev. de phil.*, 1913); Clerissac, 94. — Rousseau signale, sans y prendre garde, le caractère musical de certaines de ses extases : « Le flux et le reflux de cette eau, son bruit continu, mais renflé par intervalles, frappant sans relâche mon oreille et mes yeux, sup-

musique chez François d'Assise et chez Suso. E. Psichari a bien vu cela[1].

Avant la précision affective et la réalisation matérielle qui leur donne leur prix, leur valeur esthétique, dans la nébulosité initiale du lyrique et du musicien, flotte le mystique. Il développe comme une large symphonie ses grandes intuitions, ses sentiments généraux et comme abstraits, qui sont les schémas affectifs des sentiments particuliers. Ainsi s'explique que l'abstraction sentimentale soit le grand procédé qui mène aux états mystiques. Car le mystique raffinant le sentiment et le réfléchissant, en ce sens qu'il s'applique à l'éprouver sous des formes de plus en plus spirituelles, dépouillées et comme abstraites, marche de sentiments qualifiés, précis et distincts, à des sentiments plus généraux, plus profonds et plus confus.

*
* *

De même il procède par abstraction intellectuelle, et c'est ce qui fait le moment noétique de sa contemplation. Il ramasse les thèmes de la méditation, la complexité de la dogmatique religieuse, dans l'unité de l'intuition ; son intelligence, comme sa sentimentalité, est en quête de l'infini et ne se satisfait que dans l'ineffable ; de sorte que le fond de l'extase oscille sans cesse entre le sentiment et la connaissance, dans la prétendue unité qui les synthétise. La critique exaspérée de soi-même, l'abstraction sentimentale, le raffinement intellectuel, libèrent de grands états d'âme, qui ne doivent plus rien à la parole, aux images, à la raison, qui ne retiennent de tout ce qu'ils ont dépassé que la vague conscience de l'avoir dépassé et d'être par delà, d'être au delà de tout, donc au cœur même de l'être.

Ainsi, c'est, dans le silence intérieur, la perception d'une relation

pléaient aux mouvements internes que la rêverie éteignait en moi et suffisaient pour me faire sentir avec plaisir mon existence, sans prendre la peine de penser. » (*Rêveries*, 5e promenade, p. 292.)

1. « La musique trouve son emploi dans une vie basée sur quelques abstractions. Alors le rythme est tout. Mais, si l'on reste dans la diversité de la vie terrestre, il faut se condamner à des suites d'images d'où l'unité profonde est absente. C'est dans la musique que l'effort vers l'unité est porté au plus haut point. Donc c'est la patrie des mystiques, qui s'efforcent en désespérés vers l'unité, et des conquérants, ces mystiques de l'action. » (*Les Voix qui crient dans le désert*, 77.)

immédiate à l'absolu, l'unification de l'esprit par delà les images et les discours [1].

Mais il reste beaucoup d'intellectualité diffuse dans la contemplation, qui se retire de la méditation, dans l'intuition qui se retire du discours. Les « pensées imperceptibles » de Nicole flottent à l'entour. Ribot cite les mystiques à l'appui de la « Pensée sans images ».

*
* *

Voilà les éléments bruts et voici le travail de l'esprit. Les attitudes de conscience rencontrent les spéculations sur l'infinité divine ; parallèlement à l'expérience, se poursuit la spéculation mystique.

Elle affirme, elle a toujours affirmé que la réalité ne peut être comprise à fond par l'intelligence, mais qu'elle peut être appréhendée par un mode supérieur de connaissance et qu'il y a quelque adéquation entre le réel et l'intelligible, de sorte que l'intelligence conduit vers le réel, et que le réel se détend en intelligibilité. C'est la triple méthode de la négation, de l'éminence et de la causalité.

Il y a chez les grands mystiques une perpétuelle interaction de la vie et de la pensée. De par la théorie, autant que par sa propre exigence, le mystique est toujours en quête de l'indistinct. « Plus l'âme se fixera dans la connaissance distincte, claire et surnaturelle de quelque objet, moins elle aura de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi où toutes choses sont absorbées [2]. » Quand on étudie l'histoire de l'extase, on la voit s'approfondir, à l'ombre des spéculations sur l'unité divine. Le mysticisme spéculatif constitue l'extase lyrique, en lui ouvrant les profondeurs de l'intuition ineffable. Nous avons montré ailleurs le rôle des notions abstraites dans l'expérience mystique. Dans l'afflux de virtualités que l'extase dessine et des modalités psychologiques

1. Maréchal, la Mystique chrétienne (*Rev. de phil.*, 1912). La mystique : « une manière sublime et vécue d'hypostasier, pour la projeter dans l'ordre ontologique, la forme même de notre esprit. »

2. Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, III, ch. III. Voir notre travail : Note sur Christianisme et Mysticisme (*Rev. de Mét.*, 1908). Il serait intéressant d'analyser à ce propos l'exemple de Fénelon, mystique et philosophe. Le *Traité de l'existence de Dieu*, les *Lettres sur la religion* soutiennent d'un bout à l'autre l'idée de l'intériorité de Dieu au monde ; les preuves de l'existence de Dieu impliquent avant tout la passivité essentielle de toute créature. De même la doctrine du pur amour prescrit de se perdre en Dieu, union et immanence.

qu'elle apporte, les mystiques chrétiens ont choisi, selon la direction des systèmes spéculatifs. C'est ainsi qu'ils ont relégué au second plan les éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire ; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. C'est une métaphysique qui a contribué à élaborer cette expérience.

Ici encore un Dieu guette le vertige ; il s'en empare et le dirige ; un Dieu qui s'est formé peu à peu dans le fond de l'esprit ; le Dieu précis a ouvert la marche au Dieu ineffable ; la méditation a précédé la contemplation. Au seuil de l'ombre, le mystique se sent conduit par ce Dieu. Si dans l'ombre la plus épaisse il n'est point perdu, s'il se sent Dieu même, c'est que son aventure réalise une profonde attente. Une sagesse volontiers acceptée, puisqu'elle exprime leur aspiration la plus puissante, enseigne aux mystiques la tradition d'un Dieu ineffable par delà toutes les manières d'être et auquel on n'accède qu'en retranchant de soi toute qualité ; c'est ce Dieu dont les Alexandrins et l'Aréopagite après eux ont été les prophètes, qui s'incarne dans l'âme désappropriée. Mystérieux et infini, il n'a point de peine à se retrouver dans cette conscience indéfinie. A l'heure où la conscience se retrouve, elle saura donner un nom et des caractères à l'expérience d'où elle sort, par le rapprochement de cette idée avec cette expérience. A l'heure où elle se perd, à l'heure où tout s'oublie, il lui suffit d'avoir conscience de l'oubli, de la négation même, de savoir que ce qui apparaît ne sort pas de ce qui précède et le dépasse infiniment, de sentir cette interruption et cette disproportion, cet excès de puissance envahissante, pour, du même coup, se sentir Dieu.

*
* *

La compréhension est proche de l'extase ; de cela témoignent les visions intellectuelles. Les mystiques ont le sentiment de comprendre intellectuellement les mystères [1]. Toute exaltation affective prétend à comprendre, et surtout l'enthousiasme qui se double de

Comme le fait très bien remarquer Rivière [la Théodicée de Fénelon (*Annales de philosophie chrétienne*, 1908-1909)], c'est la même doctrine que développent parallèlement le quiétisme et la théorie, mais l'un la considère dans son application la plus spéciale et la plus éminente, tandis que l'autre l'expose dans son universalité. L'immanence de Dieu au monde est une généralisation et un développement de l'union par laquelle Dieu s'introduit et vit dans les âmes transformées.

1. Fénelon, Max. des Saints (*Édition critique*, 256) : « Dieu même donne quelquefois au milieu de la quiétude des impressions de Jésus-Christ et des vues de

la puissance et de la facilité. Toute puissance ouvre une perspective. D'un sentiment profond, il nous semble que nous voyons tout.

Et du reste n'y a-t-il pas dans les mystères des religions comme une pointe d'intelligibilité ? Les mythes et les dogmes symbolisent avec des doctrines. L'analogie les transpose dans le plan logique. Les philosophes, par l'interprétation allégorique, prétendent y retrouver leurs thèmes d'intelligibilité. Ils s'enchaînent ; un ordre gouverne leur suite et leur succession ; c'est comme l'esquisse d'un système. Enfin ils sont, jusqu'à un certain point, l'expression d'états d'âme, et le cœur s'y reconnaît. Le mystique peut bien appréhender, en d'apparentes illuminations indicibles, tout ce qu'il y a d'intelligible dans le mystère apparent et prolonger cette intellection commençante par l'émoi profond d'où lui paraissent surgir les cosmogonies et les mondes.

*
* *

D'un tel état la certitude tient à sa concentration profonde. Tout l'être le porte à l'absolu, et il s'érige en absolu par son ampleur même. Le sujet achève en lui tout son passé religieux et, au sortir de l'extase, il l'y retrouve. Ainsi s'explique le débordement de la certitude.

La certitude finale reflue sur le départ. L'extase divine illumine le Dieu chrétien, thème de la méditation. La certitude est au croisement de deux lignes : la voie ascendante de la méditation, la voie descendante de l'illumination.

La certitude mystique a quelque chose d'immédiat à la fois et d'acquis. Elle tient du travail qui ramasse la conscience et la concentre, et des éblouissements qui se substituent peu à peu et d'emblée aux procédés fragiles du raisonnement. Tous ceux qui savent s'installer au cœur des grandes intuitions affectives et intellectuelles, les porter à l'absolu, et lier à elles, pour les faire participer de leur plénitude, les fragments de leur pensée logique, sentent sourdre du plus profond de l'être comme une grande nappe de paix et de certitude, où se rejoignent l'effacement de leurs fausses lumières, l'apaisement de leur esprit en quête, l'exubérance d'une spontanéité primordiale, béatitude et infinité.

ses mystères, qui sont admirables. » Voir aussi Lucie Christine (*o. c.*, 95). Voir aussi sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, 56 : « Quand Notre-Seigneur me fait comprendre les choses, c'est par un simple trait de lumière qui envahit mon âme, sans que j'aie besoin pour cela de faire moi-même aucune réflexion ni considération. Cela vient subitement et quelquefois quand je m'y attends le moins. »

L'EXTASE ET LA VIE

Les états extatiques cherchent leur confirmation dans la vie. De cette ombre sacrée, il faut redescendre et revenir au monde sensible. Selon les âmes, les procédés d'accommodation varient :

Ou bien c'est la prolongation et la répétition de l'extase, aussi fréquente que possible. Elle envahit la vie, plongeant l'individu dans une espèce de torpeur sacrée ; les phases intermédiaires entre ces longues périodes extatiques ne sont, à ses yeux, qu'une restauration de l'apparence et, comme telles, n'ont point de valeur. Certains les abandonnent sans contrôle à tout ce qui peut arriver. L'extase dédaigne la vie. La « partie inférieure » de l'âme n'a point de part à la vie extraordinaire.

Mais la plupart des mystiques sentent le besoin de sortir de l'ineffable, de l'impersonnel, de s'évader de cette mortelle léthargie. Et alors, ou bien c'est l'alternance continuée de l'extase et de la vie, de l'action et de la contemplation ; la brève communion divine illumine et féconde les retours à la vie naturelle ; c'est comme la succession bien réglée de jours de travail ou de nuits réparatrices ;

Ou bien c'est l'état théopathique que j'ai décrit ailleurs : « substituer à l'extase un état plus large, où la conscience permanente du divin ne suspende pas l'action pratique ; où l'action et la pensée précise se détachent sur ce fond confus, où la disparition du sentiment du moi et le caractère spontané et impersonnel des pensées et des tendances motrices inspirent au sujet l'idée que ses actes ne sont pas de lui mais de source divine et que c'est Dieu qui vit et agit en eux [1]. » C'est alors la liaison de la contemplation confuse et de la motion divine, le mysticisme conquérant. Le mystique devient un absolu agissant ; il s'est approprié l'être et la puissance divine, il porte dans une vie toute active sa nature toute contemplative. Le Christianisme et certaines écoles bouddhiques ont développé cette solution du problème [2].

En effet, il est impossible de réduire le mysticisme à l'extase, telle que nous venons de la présenter. Sans vouloir le décrire dans tous ses aspects, il nous faut pourtant compléter cette image par quelques traits essentiels.

1. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, 1908, XI.
2. Delacroix, *Scientia*, 1918.

Certes beaucoup de mystiques s'arrêtent à ce degré, et, sortant de l'extase, se retrouvent eux-mêmes dans le moi et dans la vie dont ils se sont affranchis un moment ; mais les plus raffinés sont justement ceux qui s'aperçoivent que l'extase ne répond pas à toute leur exigence de déification, ceux qui ne sont pas satisfaits d'une communion brève avec la divinité. La passivité mystique envahit toute leur vie, les entraîne au delà de la contemplation absorbante, facilement léthargique et négative de toute activité, leur fait réaliser un état où la conscience permanente de la déification ne suspend pas l'activité pratique, où l'action semble surgir de ce fond divin. Sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mus par Dieu même à agir et entraînés, par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. Une force supérieure pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne. La conscience d'une vie divine continue, dans l'exaltation et la béatitude, l'inhibition de la réflexion et de la volonté par la spontanéité subconsciente, orientée vers la vie, et qui livre, tout achevées, ses inspirations et ses impulsions, caractérisent cet état théopathique. En général, cet état définitif n'est atteint qu'après une crise, une période de dépression, d'absence divine où ils se purifient de l'attachement à soi-même, où ils achèvent de perdre le sentiment de la valeur de leur personnalité.

Ainsi ces grands mystiques aspirent à une transformation totale de leur personnalité. Elle s'opère sous la poussée intérieure d'une conscience à la fois intuitive et active où s'unissent l'élan lyrique et le courage pratique, la contemplation et l'action : et aussi sous la conduite de la tradition chrétienne, qui impose comme nécessaires la vie et l'activité apostoliques. Elle se constitue à la fois par générosité naturelle et par réflexion systématique, l'intelligence surveillant et contrôlant le développement mystique, réglant les apports de la subconscience, sans pourtant arrêter son élan naturel.

C'est ainsi qu'une systématisation progressive conduit le sujet à un état définitif où la contemplation et l'action se réunissent ; à ce stade, il ne représente plus un Dieu, il l'accomplit, il est son instrument, son action même, un absolu agissant ; il s'est approprié l'être et la puissance divine ; il s'en va à la conquête du monde. Les restrictions de l'askèse ont abouti à une immense largeur de vivre.

Il est intéressant de remarquer que cette forme de mysticisme, la

plus achevée et la plus complexe, n'est pas particulière au seul christianisme. M. Sylvain Lévi a montré récemment que l'histoire du bouddhisme, au début de l'ère chrétienne, présente des phénomènes analogues.

LES VISIONS

Les visions ne sont pas un phénomène nécessaire et constant. Beaucoup de mystiques les ignorent et se passent de cette confirmation. Nous sommes ici en présence d'un problème psychologique analogue à celui que se posent les psychiâtres, quant au rapport du délire et de l'hallucination. Pourquoi certains paranoïaques ajoutent-ils à leur délire des hallucinations, et d'autres non, alors que le délire est dans les deux cas l'inspirateur et l'artiste des hallucinations, le maître des prestiges sensoriels ? Il faut faire intervenir évidemment des raisons physiologiques, comme les intoxications, et des raisons psychologiques comme le plus ou moins d'esprit critique, la dépense motrice du délire, etc. Il semble bien qu'échappent aux visions ou n'en présentent guère les mystiques abstraits et spéculatifs; les critiques, ceux qui se défient du Dieu trop précis et de ses matérialisations ; les mystiques à automatisme moteurs comme Mme Guyon (c'est à peine si chez elle les visions sont représentées par les songes et quelques paroles), et enfin peut-être certains mystiques actifs, qui se dépensent dans l'action.

Il faut faire intervenir aussi, en dehors de la prédisposition, comme cause adjuvante ou provocatrice des visions, les longues oraisons, les jeûnes prolongés, ou, dans le cas des extases orgiastiques, les excès de toute nature ; dans les deux cas, les intoxications et aussi la préparation mentale, les exercices spirituels, la direction méthodique de l'imagination. Il y a dans l'application des sens et le colloque, procédés familiers à bien des mystiques, tout au moins une direction de l'attention vers les images, vers l'illustration sensible de la pensée.

J'ai insisté ailleurs sur le caractère des visions mystiques, qui sont le plus souvent des hallucinations psychiques, au sens de Baillarger, Séglas, des pseudo-hallucinations, au sens de Kandinsky, des représentations aperceptives, au sens de Petit, bien plutôt que des hallucinations psycho-sensorielles.

Jaillies de la profusion d'automatismes et de la dissociation qui

les supporte, elles remplissent plusieurs fins. Elle justifient l'oraison [1], elles présentent un objet précis équivalent de l'extase indéfinie, où la conscience, au sortir de l'ombre, la contemple et se rassure. Les mystiques orthodoxes y retrouvent la contemplation des objets de leur foi. Ils s'y donnent les images qu'il leur faut pour l'exploiter et la comprendre : illustration et confirmation, elles ont un caractère symbolique et didactique.

Souvent aussi elles expriment le tempérament poétique du sujet et l'élément lyrique de l'extase. L'extase déborde en visions, comme la nébulosité poétique se solidifie en strophes et en esquisses sonores. Par les visions, le mystique amortit le monde réel et se crée un monde imaginaire ; les grands rêves religieux, épanouissement de sa sensibilité, effacent le monde. Ainsi s'exprime et s'affranchit son âme. Les visions sont une poésie religieuse et une étape vers la libération, vers la nudité de l'esprit.

Enfin elles ont une tendance utilitaire, et par là elles se rapportent à ce que nous disions plus haut. Consolation, compensation, directions, art de se dicter à soi-même des lois divines.

M. Boutroux écrit que, dans les paroles divines que sainte Thérèse entend, « ses propres desseins lui revenaient extériorisés [2] ». Et même, lorsque l'utilité est moins immédiate, il y a sous cette poussée d'images un processus téléologique, récompense du sacrifice, suppléance ou revanche de l'autotomie, sublimation des tendances inférieures refoulées.

Les visions ont souvent un caractère progressif : d'une esquisse indistincte à des précisions croissantes. J'ai exposé ailleurs les étapes de ce développement chez sainte Thérèse. Lucie Christine se trouvant en butte à des obsessions, le regard de Jésus traverse son esprit comme l'éclair ; elle ne voit pas distinctement les yeux ; mais elle voit intérieurement « son regard divin empreint d'une grande puissance ». Cela, c'est à peine une image visuelle. Hugo, devant le Meurtre de l'évêque de Liége, demandait à Eugène Delacroix ce que c'était que l'un des personnages avait à la main. « J'ai voulu peindre le scintillement d'une épée », dit le peintre. « Cela est de mon art et non pas du vôtre », dit le poète.

1. Par exemple, les premières « paroles » de sainte Thérèse répondent à un doute sur les faveurs qu'elle reçoit ; réponse verbale à un trouble affectif et à un doute spéculatif. Elles s'accentuent et se multiplient dans les périodes de tribulation et d'émotivité.

2. *Bulletin de la Société de philosophie*, 1906.

L'an d'après, elle revoit ce regard et peut le contempler : c'est encore à peine une image visuelle. Elle ne voit pas la forme des yeux ; mais elle voit la toute-puissance d'expression et le charme qui rayonne de ce regard divin, où son âme reste attachée.

Plus tard, elle voit les sourcils divins, puis le vêtement ; puis l'ensemble du visage, puis tout Jésus-Christ.

Peut-être le travail, la concentration d'esprit, l'effort, viennent-ils parfois au secours du sujet? Auguste Comte, un jour qu'il avait les yeux fixés sur les reliques de Clotilde, l'aperçut couchée, très pâle, telle qu'il l'avait vue pour la dernière fois au moment de sa mort.

Depuis, il essaya de reproduire son hallucination dans ses prières, dans ses commémorations et ses effusions. Il procédait progressivement ; il évoquait d'abord, les yeux fermés, la chambre mortuaire : il se rappelait l'ensemble, puis les moindres détails : et seulement lorsque la vision était devenue assez claire, il ajoutait au tableau l'image de Clotilde, dont il déterminait avec soin la pose et le costume[1].

LES ÉTATS NÉGATIFS

La certitude mystique se poursuit à travers des états négatifs : dépression et sécheresse où la joyeuse possession de tout à l'heure se change en absence ; mais cependant la foi ne fléchit pas. « Car cette sécheresse, pour l'âme qui aime, est plutôt une épreuve, qui rend son amour encore plus fort et plus délicat, qu'une punition de ses infidélités ; et, quoiqu'on puisse profiter de ces deux choses, il est facile de voir quand c'est par épreuve[2]. » De ces grandes oscilla-

1. Dumas, *Psychologie de Deux Messies*, 216.

2. Soeur Marie Collette, 181, 125 :

« Comme toujours, l'obscurité suit la lumière, et les désolations la consolation. Mon âme est ainsi conduite, qu'elle est, à certains moments, prête à toucher le ciel parce qu'il lui semble éprouver de si suave et que bientôt après il lui semble être au moins à la porte de l'enfer. » — Cf. *Sainte Chantal, Vie et œuvres*, III, 461 : « Les sécheresses que les commençants en la vie spirituelle peuvent appeler grâce insipide ou cachée sont plus précieuses que toutes les consolations, parce que l'expérience nous apprend que toutes ces vertus croissent sous les aridités et les souffrances, comme le blé sous la neige. »

Cf. Catherine de Jésus (*La Vie de Sainte Catherine de Jésus*, 1631), citée par Brémond, *Hist litt. du sentiment religieux*, II, 339 :

« Il lui imprimait quelque chose du délaissement du Père éternel qu'il porta en la croix. Cela faisait en elle un effet si grand et si extrême qu'elle croyait retourner au néant, exprimait sa peine, tantôt par le nom d'anéantissement,

tions, inévitables chez de grands affectifs, de ces grandes sautes d'humeur les mystiques font volontiers un système et une méthode de purification.

Enfin, il y a l'autre pôle du surnaturel, le royaume des démons. Les états démoniaques sont la contre-partie des états divins. Le mystique flotte entre ces deux royaumes extrêmes, parfois fort embarrassé de discerner. La « sauvagerie sans nom » force parfois la confiance.

H. DELACROIX.

mais plus ordinairement par celui de privation, lui semblant que Dieu lui faisait porter un retirement de lui, qui lui était insupportable, non pas qu'elle vît que Dieu se retirait d'elle par la grâce nécessaire au salut, ni par aucune sorte de grâce, mais c'était une manière de privation dont Dieu usait avec elle, par une sorte d'épreuve et de souffrance... laquelle ne se peut pas expliquer... et n'en peut-on donner aucune raison, sinon que celui qui est tout-puissant l'a voulu et l'a fait ainsi. »

AUGUSTE COMTE ET DURKHEIM

Il n'est pas question ici de savoir ce que Durkheim doit à Auguste Comte. Nous ignorons l'histoire intérieure de sa pensée. Peut-être ne lui doit-il rien. La personnification des forces de la nature à l'origine des religions, la loi des trois états, l'explication de l'évolution sociale par une cause intellectuelle, l'opposition des sociétés militaires et de l'industrie, toutes ces thèses principales de la sociologie Comtiste, il n'en accueille aucune. Et quant à l'idée de constituer une science positive des sociétés, il n'y avait, en réalité, à l'emprunter à personne ; elle jaillissait de toutes parts au XIXe siècle et aurait formé un courant irrésistible, même sans Auguste Comte.

Nous voulons nous demander simplement s'il a été le continuateur logique du créateur du Positivisme. A-t-il suivi le même sillon, à une plus grande profondeur et en le prolongeant, — ou ces deux grands esprits ont-ils eu des principes de pensée différents? Il nous souvient d'avoir entendu un vieux positiviste, qui, revenant d'écouter le cours de morale à la Sorbonne, se demandait : « Est-ce là le *digne successeur* que le Maître appelait vainement de son vivant ? Est-ce lui ? » — Et il restait perplexe. — Dans l'œuvre de Durkheim, Comte aurait-il reconnu sa pensée et l'aurait-il considérée comme un progrès du Positivisme ?

Évidemment les deux doctrines ont, en commun, la grande inspiration spiritualiste qui les anime. Elles sont pleines, l'une et l'autre, de l'idée qu'une réalité spirituelle déborde infiniment les individus, ne s'explique pas par eux et leur assigne une destinée tout autre que celle que l'individualité comporte. Mais spiritualisme scientifique, qui prétend satisfaire à cette double condition : établir

la spécificité positive du fait social et aussi la possibilité d'en faire la science.

Comte ne va pas au delà de cette définition du fait social qu'il est ce qui résulte de *la sodidarité des vivants et de la continuité des générations*. Définition singulièrement riche et, en un sens, fondamentale, car elle exprime, dans toute son ampleur, ce courant collectif qui passe dans les individus, les entraîne vers des fins qui n'ont plus rien d'individuel.

Mais où éclate l'insuffisance de cette définition Comtiste, c'est sur le point de satisfaire aux deux exigences précitées. — Le fait social est-il spécifique ? S'il ne se définit que comme un résultat, diffère-t-il autrement qu'en complexité des éléments dont il résulte et est-il autre chose qu'une somme de faits individuels? Le langage a beau être œuvre collective, en quoi se distingue-t-il spécifiquement, pour cela, des cris de l'émotion chez l'individu isolé ? Et l'industrie collective est-elle d'autre nature que le travail solitaire sur la matière ?

Pareillement pour l'intelligibilité. Si le fait social n'est qu'un *concours*, ce peut être le concours contingent de séries de faits individuels. Mais alors, chaque fait, dans sa série, est bien objet de science, non le concours.

Durkheim, lui, entre en plein et s'installe dans les conditions de la science, grâce à sa définition du fait social par la conscience collective. L'invention est bien de lui ; Auguste Comte assurément n'y avait pas pensé, ni, à vrai dire, personne.

Cependant on avait toujours remarqué, — les théologiens surtout, bâtissant là-dessus leur système, — la cassure qui s'opère dans toute conscience individuelle entre tout le *désirable* d'un côté et tout l'*obligatoire* de l'autre, et le caractère collectif de l'*obligatoire* frappe les yeux. Tout cela étant vulgaire et commun, il y a vraiment intérêt à essayer de déterminer ce que Durkheim a pu y voir qui constitue une grande découverte.

Car incontestable est la découverte, et elle se concentre, semble-t-il, autour de trois points.

D'abord il a aperçu le premier toute l'étendue de l'*obligatoire*, qu'on n'avait pas soupçonnée, le restreignant arbitrairement au champ de la morale. Il nous a fait toucher du doigt que, dans tous les domaines de notre action, nos moindres gestes sont soumis à des impératifs, aussi bien notre langage avec son orthographe, sa

syntaxe, son vocabulaire et notre activité économique que notre vie domestique ou civique.

Même en nous, on s'est aperçu, grâce à lui, que l'*obligatoire* descend au plus intime de notre être : la différenciation de nos besoins, leur groupement en catégories, leur hiérarchie, toute cette organisation déterminée par les exigences de notre classe sociale ou celles des institutions économiques ; nos croyances provoquées et maintenues par des obligations au moins autant, et — dans certaines circonstances, bien plus fortement que par des raisons ou des passions ; mais notre imagination même, notre sensibilité la plus secrète *obligées* à certaines attitudes et à certains mouvements. Nous savons maintenant, non sans étonnement, que nous ne pouvons pas saisir notre nature individuelle ; toujours contaminée par les obligations sociales, elle n'est pas observable en elle-même et à l'état pur ; elle n'est plus donnée dans l'intuition.

Que l'*obligatoire* soit objet de science, et toutes les sciences qui ont pour objet l'homme proprement dit, — et non l'organisme de l'homme, — toutes, depuis l'économie politique jusqu'à la psychologie, les voilà mises sur pied, — toute la mine, avec tous ses filons, ouverte à l'exploitation.

La conscience collective, pour que la science en soit possible, il faut qu'elle ait une *unité réelle* et, par conséquent, que son caractère collectif ne soit pas contingent et pure coïncidence. Or ce caractère est bien nécessaire. Cela résulte de la fonction *positive* de la conscience, et c'est Durkheim, il faut le reconnaître, qui nous a habitués à considérer la conscience de ce biais. Il est vain de se demander si elle nous unit au Dieu des théologiens, ou à la Raison universelle de Kant ; dans le monde de l'expérience, là où nous vivons, elle se forme et se développe pour servir de ciment spirituel à la société. En elle, les hommes s'entendent, peuvent se démontrer les uns aux autres qu'ils ont tort ou raison, qu'ils font le bien ou qu'ils font le mal. — Certes, il y a toujours quelque diversité et même de la contradiction dans la conscience d'un groupe ; cela tient à ce que, évoluant, elle est moins avancée, dans son évolution, chez les uns que chez les autres ; à ce que les individus, appartenant à des sous-groupes différents, n'ont pas la même formation ; à d'autres raisons encore qu'il est inutile d'assigner. Mais l'unité l'emporte toujours sur la diversité ; entamée un instant, elle tend à se reconstituer. Il le faut bien ; si la sub-

stance spirituelle d'une société était hétérogène, on n'aurait pas une société, mais plusieurs, étrangères les unes aux autres.

Ainsi pourvue d'une unité *nécessaire*, et non pas contingente, comme il arriverait si elle était la somme des consciences individuelles, la conscience collective possède tout ce qu'il lui faut pour être, en elle-même, une réalité. Elle est objet solide et consistant auquel on peut se prendre.

Mais, à son tour, de quoi dépend-elle et de quels facteurs est-elle fonction? Le troisième trait de la théorie Durkheimienne est cette proposition que le *social ne dépend que du social*. Organe de la solidarité du groupe, la conscience ne peut varier qu'avec la constitution du groupe. Elle n'a que des conditions sociales et Durkheim signale comme ressort dernier de la société le volume et la densité de la population, la façon dont celle-ci se groupe, se hiérarchise. Au delà nous quittons le domaine de la sociologie, car ces conditions ultimes dépendent des circonstances géographiques, d'accidents historiques. Il faut le reconnaître, de ces circonstances extra-sociales arrivent les impulsions qui font évoluer les sociétés, les lancent dans des sens quelconques, indéterminés à l'égard de toute finalité.

Mais, tout au long de ce développement d'idées, Durkheim n'est-il pas dans la ligne du Positivisme, au moins du Positivisme de la « première carrière » ? Et le programme du *Cours de philosophie positive* ne trouve-t-il pas ici son accomplissement? Il s'agissait avant tout de créer la sociologie. Or cette sociologie qui, chez Comte, restait en l'air, toute en constructions et non extraite de l'expérience, il semble bien que Durkheim l'ait posée sur terre et solidement calée dans des conditions de science.

*
* *

Pourtant, si surprenant que cela puisse paraître, Comte n'aurait probablement pas acquiescé. Et on n'en peut douter quand on voit quelle divergence s'ouvre entre les deux pensées sur un point capital d'où elle s'étend à tout le reste; si large divergence qu'on n'aperçoit pas quelle conciliation pourrait être jetée pardessus. Dans la manière, en effet, de concevoir la morale et ses rapports avec la société, Comte n'est pas Durkheimien ; il est même tout l'opposé. La morale chez Durkheim est relative et *postérieure*

à la société. Chez Comte, il y a une morale *définitive* et qui marche devant.

La morale de Durkheim, on peut dire qu'elle suit la société comme l'ombre attachée à ses pas ; elle court après la société pour lui apporter l'auréole sacrée à toutes les étapes de ses courses. Cette relativité, dans des limites dont nous discuterons tout à l'heure, est assurément réelle, et on n'y saurait contredire. Que toute société se crée la morale dont elle a besoin pour sa conservation, c'est un fait incontestable. La science de la morale n'a d'autre besogne que de comprendre cette création spontanée, de la rectifier si elle est en défaut, de la hâter si elle est trop lente, de faire accepter ses changements, parfois si déconcertants qu'on les croit pathologiques. Dans tous les faits qu'on décrivait jadis avec complaisance pour étaler le spectacle des contradictions humaines et en tirer une leçon de scepticisme, Durkheim, les analysant plus profondément et les organisant, a trouvé le fondement social des morales et en a extrait de la certitude.

Toute morale créée par une société est bonne pour cette société. Or il peut être utile de raisonner ici sur un exemple, et si cet exemple est artificiellement construit, il n'importe. Une société simple et homogène, comme il en a existé autrefois, peut vivre d'une foi théologique. Il lui faut repousser tout ce qui menace ce principe vital : l'hérésie est crime, l'usage du « sens propre », comme dirait Bossuet, y est péché mortel. Dans nos sociétés au contraire, volumineuses, formées d'éléments différenciés, l'accord dans une foi théologique est impossible ; mais, comme il faut, tout de même, une communauté morale, celle-ci ne peut s'établir, en cette discordance, que sur des principes de justice et de tolérance. C'est le respect de la pensée qui devient le devoir et l'intolérance le crime. Il y a donc, — et Durkheim a apporté sur ce point une sorte d'évidence, une vérité possible des morales les plus contraires, une vérité de l'intolérance, une vérité de la tolérance.

Mais tout de suite, au bout de ces considérations, on voit se lever le problème qu'on guettait tant il était prévu : si nous avions le choix entre divers types sociaux et leurs morales respectives, comment choisir?

Sans doute notre pouvoir sur le déterminisme de la société est faible, presque nul. Il y a peut-être plus de fatalité dans le domaine social que dans la nature physique, et notre volonté y est

moins efficace, y étant moins éclairée par la science. Mais il suffit que ce pouvoir puisse être conçu pour que le problème se pose spéculativement. Et il se poserait pratiquement, si nous avions quelque moyen, descendant de couche en couche, d'atteindre les conditions élémentaires de notre civilisation, d'avoir prise, par exemple, sur la densité et le groupement de la population. Même aujourd'hui, ne dépend-il pas, par exemple, dans une légère mesure de nous, ne fût-ce que par notre adhésion, de hâter la marche des choses vers une société supra-nationale et la morale qu'elle comporterait, et n'avons-nous pas à décider si nous devons lui préférer le maintien de l'état actuel des Patries et la souveraineté de leurs morales nationales.

En présence de tous les possibles sociaux et des morales congruentes à chacun, le Dieu de Leibniz, s'il s'était converti à Durkheim, serait évidemment indécis. Nous, comme lui.

Pour en sortir, il faudrait une *hiérarchie morale des morales relatives*. Si Durkheim avait été tenté par l'entreprise, comment l'eût-il menée ? Il serait peu décent d'essayer de le conjecturer ; mais il n'est pas téméraire d'affirmer qu'il eût été obligé de déplacer son axe. Pour apprécier moralement les sociétés, il faudrait une vérité morale supérieure à toutes, et il est clair que la science de la morale ne peut la fournir. Il y a plus : le postulat sociologique de Durkheim mène beaucoup plus loin, — à concevoir que cette vérité est, en soi, *impossible*. Une vérité morale qui ne surgirait pas et ne dépendrait pas d'une société donnée ferait tort au déterminisme social. Elle n'y pourrait avoir place, serait inconcevable.

On serait donc incliné à juger, dans un premier examen, que la doctrine de Durkheim pourvoit à tous nos besoins moraux, quand nous ne faisons que vivre à *la surface* de la société sans l'entamer, mais qu'elle nous laisse sans principe de conduite et indécis, pour peu que nous puissions descendre aux bases de notre société et, en quelques mesures que ce soit, les changer [1]. Qu'on doive conclure ainsi, il le semble.

1. On pourrait aller plus loin, prétendre que cette distinction est artificielle, que le choix absolu se pose pour toutes nos actions, où Durkheim nous laisse indécis, parce que la moindre *entame* la société, et change si peu que ce soit sa structure.

Mais ce n'est là qu'une fausse idée de continuité introduite à tort dans l'expérience. Soient ces trois actions : *a*. commettre un vol ; *b*. abolir l'institution de la propriété privée ; *c*. diminuer la densité de la population, jusqu'à rendre possible le clan primitif, avec sa propriété collective. — Il y a réelle hétérogénéité :

Mais il faut se défier de ce trop d'évidence et y regarder à deux fois avant de déclarer en défaut une doctrine si déconcertante pour nos catégories les plus invétérées. De fait, à se remettre dans sa logique, on constate que les considérations précédentes n'ont pas suffisamment compris dans sa plénitude l'idée primordiale qu'une conscience supérieure à toutes les sociétés est objectivement impossible ; elles persévèrent, à leur insu, dans la catégorie d'une vérité morale absolue, en gardent un préjugé qui fausse la conclusion. Il est donc nécessaire de rectifier légèrement celle-ci.

Nous raisonnons comme si les types sociaux étaient *comparables*, et nous nous plaignons qu'on ne nous donne pas le moyen de les comparer. Or, n'y ayant pas, absolument et non par ignorance, de commune mesure, ils sont, *en soi*, incomparables. S'ils ont des structures entièrement hétérogènes, leurs morales respectives n'ont d'identique que leur fonction, et c'est ce qui permet de les désigner d'un terme générique ; elles ont toutes pour rôle d'intégrer l'individu dans le groupe[1]. Mais une substance morale commune, qui serait plus abondante en l'une, moins en l'autre, elles n'en ont aucune. Il n'y a pas un type social moralement meilleur qu'un autre ; nous n'avons pas à reprocher qu'on ne nous dise pas lequel est préférable, puisqu'il n'y en a pas de préférable. L'illusion est naturelle, mais c'est une complète illusion de croire que nous pouvons penser les sociétés *sous la catégorie du bien et du mal*, — car celle-ci n'a de sens et ne joue qu'à l'intérieur de chaque société.

Dans ces conditions, il est évident que nous ne pourrions renoncer à notre société pour en choisir une autre ; nous aurions le pouvoir physique de le faire que nous n'aurions pas celui de le vouloir. Il est impossible qu'une société en veuille une autre n'ayant rien de commun avec elle et qui serait sa négation.

la première n'égratigne même pas la structure sociale ; la seconde l'entame, mais, comme la première, dépend, quant à sa valeur sociale, de conditions antécédentes ; la troisième touche à une condition sociale dernière et seule pose la question du choix absolu.

1. Dans le livre sur le *Suicide*, on perçoit comme l'amorce d'une hiérarchisation de certaines sociétés, et fondée justement sur ce caractère formel et fonctionnel. Durkheim semble incliner à ordonner les religions d'après le degré d'intégration qu'elles comportent. Mais, s'il avait suivi cette idée, elle l'aurait mené loin de sa position. Si l'on veut prendre, en effet, ce caractère comme principe d'une hiérarchie des sociétés, il faut évidemment le détacher de chacune de celles-ci, faire de l'intégration sociale une qualité qui vaut par elle-même, fin et non plus moyen. Dès lors, on quitte le postulat de la science de la morale ; on est en route pour rejoindre Kant ou bien Comte.

Pour en revenir à l'exemple, les Patries particulières ne pourraient se décider un jour en faveur d'une grande patrie commune, qu'autant que celle-ci serait déjà en voie d'existence, et commencerait à se vouloir dans les consciences nationales. L'existence est préalable. Un vouloir est toujours subordonné et postérieur au réel ; il est du *réel qui se veut*. Et le vouloir moral n'est que de la réalité sociale qui affirme son existence, déjà et par ailleurs acquise. Ainsi, le problème du choix absolu, c'est-à-dire de celui qui n'est pas déterminé par une condition sociale antécédente, la doctrine de Durkheim assurément ne le résoud pas, mais elle le supprime en supprimant le choix, devenu sans objet et impossible. Il n'y a pas à se demander comment choisir, puisqu'il n'y a pas le choix.

Il ne faut donc pas contester que la doctrine soit cohérente et complète en elle-même. Elle se suffit, puisqu'elle n'exige pas de principe qu'elle ne pourrait fournir ; et elle nous suffit, puisqu'elle ne nous place pas en face d'un problème que nous ne pourrions résoudre.

Mais à quel prix ? On peut, en effet, se retourner et regarder ce que la marche de cette logique coûte à certaines de nos plus naturelles prétentions et ce qu'elle en détruit. L'homme y perd le rang qu'il s'attribuait. Nous pensions tenir dans notre conscience une norme des valeurs antérieure au *donné social*, nous permettant de porter sur lui un jugement autonome, et de le subordonner à des fins qu'il ne contient pas. Or, c'est le *donné* qui est antérieur à toute norme des valeurs et nous asservit à son mécanisme. Il faut renoncer à la prétention de le mener. Il nous mène, et nos fins morales ne sont que les reflets de ses mouvements, projetés au fond de notre imagination.

Durkheim fait bien une place à l'autonomie. Il montre comment la conscience collective nous devient intérieure, et que nous nous imposons nous-mêmes à nous-mêmes les obligations[1]. Autonomie d'une haute valeur pratique, et il importe, particulièrement pour l'art de l'éducation, de connaître les conditions les plus favorables à sa formation. Mais, assurément, autonomie relative et secondaire. La conscience morale n'a rien de donné par la raison, puisqu'il n'y a pas une vérité morale logiquement antérieure à la

1. M. Fauconnet a poursuivi l'idée de Durkheim sur ce point avec un bonheur d'analyse qui montre, par un exemple, tout le renouvellement que la psychologie peut attendre de la sociologie.

réalité. D'autre part, elle est radicalement contingente par rapport à notre nature individuelle, en discontinuité avec elle, ne la prolonge pas. Elle nous vient donc bien du dehors, nous arrive comme l'Étrangère qui va n'importe où. Et elle monte des bas-fonds de la société, des conditions les plus élémentaires et les plus matérielles, comme les conditions démographiques et, plus bas encore, des circonstances infrasociales, les plus éloignées de l'homme qu'il soit possible. Une autonomie réelle, une réelle initiative de la conscience humaine sur son propre contenu et, de là, sur la société, dans la morale telle que la conçoit Durkheim, il n'en peut y avoir la moindre parcelle.

La négation d'une pensée morale logiquement antérieure aux sociétés possibles et permettant de choisir entre elles nous rive à la société donnée et réduit la morale à n'être que la consécration assidue et sans réserve de la réalité sociale à travers toutes ses transformations, et quelle qu'elle soit[1].

*
* *

Pareille situation faite à l'homme n'est pas dans la donnée de Comte. On la lui aurait présentée comme la condition de la science, malgré sa dévotion sociologique, il n'y aurait pas consenti. Il aurait vu dans les exigences de Durkheim une concession à ce qu'il appelait le *matérialisme*, une subordination du supérieur à l'inférieur. Or, il répugnait au matérialisme plus qu'à tout, plus qu'au théologisme négateur de science. Cette répugnance résultait de toute la systématisation de ses idées, liée, comme on sait, à une systématisation des sentiments.

Il est difficile de se retrouver dans cette systématisation de Comte, plus difficile que dans celle de Durkheim. Essayons cependant d'entrer dans la question de la *morale définitive*.

Et d'abord, quel est le contenu de cette morale, et que veut-elle de nous? Il y a un trait singulier de la *Politique Positive* qui mérite l'attention : les égoïstes ne font pas partie de l'Humanité. Pourtant, il semble bien qu'ils soient dedans. Ils sont liés à leurs

1. Il peut être intéressant de pousser dans le Durkheimisme une distinction logique : dans l'ordre de l'existence, comme on disait autrefois, c'est l'absence d'une morale transcendante aux sociétés qui nous rive à la société donnée. Dans l'ordre de la connaissance, c'est la prétendue constatation sociologique que la morale est exclusivement relative et rivée qui nous prouve l'absence d'une morale transcendante.

semblables par cette solidarité que Durkheim appelle *organique* et que, dans son premier livre au moins, il donnait comme postérieure, et peut-être comme supérieure à toute autre solidarité [1]. Ils sont intégrés dans la division du travail, ou, s'ils ne produisent rien, consomment du moins des produits collectifs. Si donc ils ne font pas partie de l'Humanité, c'est que cette solidarité organique, pour Comte, ne constitue pas l'Humanité, non plus qu'elle ne constitue les Êtres sociaux inférieurs, la Patrie, la Famille ; elle est tout au plus le terrain favorable à leur éclosion. — L'Amour seul constitue la sociabilité réelle. Nous ne sommes réellement de la société qu'autant que nous aimons notre semblable, ou, pour interpréter librement la pensée de Comte, qu'autant que nous aimons l'amour qui peut être éveillé dans notre semblable. La communion dans l'amour de l'Amour, voilà la *moralité définitive*. L'Humanité est la généralisation de cette communion ; elle est l'*unité des cœurs* [2].

Mais nous arrivons maintenant au pas difficile : la *morale définitive* est-elle en avant de la société, ou à la suite, transcendante ou immanente par rapport aux conditions sociales données ?

Il faut reconnaître qu'à la rigueur son caractère définitif ne prouve pas sa transcendance. Certes, on est d'abord tenté de penser qu'une morale relative à la façon dont Durkheim l'entend ne peut être que provisoire, toujours en train de perdre sa vérité. Pourtant, il est vrai qu'elle peut être assurée de la pérennité, si la société à laquelle elle appartient a la puissance de se maintenir indéfiniment, et si on peut le calculer d'avance.

Or, tel serait le cas de la *morale définitive*, parce qu'elle constituerait l'état de parfait équilibre des forces d'évolution, de complète satisfaction des tendances qui produisaient le changement pour se satisfaire. Avec elle, l'histoire serait close.

Comte, du reste, proclame qu'elle est *relative*, et il y insiste pour être sûrement écouté. Mais, par là, il entend seulement qu'elle ne peut se réaliser qu'après des « préparations nécessaires ». Pour que son règne vienne, il faut préalablement que la science ait fait

1. Nous disons « dans son premier livre », par prudence et scrupule, pour le cas où il se serait produit une évolution de sa pensée.

2. Ceci permet de comprendre que l'Humanité est chez Comte à la fois un *fait* et un *idéal*. Un fait à *l'étroit* parce que toutes sortes de fatalités le limitent. L'idéal n'est que le fait affranchi de ses limites. C'est à cet affranchissement que travaillent le Régime et surtout le Culte.

avancer l'unité des esprits et la solidarité industrielle, que ce double progrès, intellectuel et moral, ait généralisé la sympathie. Mais, tout ceci considéré et acquis, il n'en est pas moins incontestable, par toute l'économie de la pensée Comtiste, que la *morale définitive* a une valeur logiquement antérieure à ces préparations, qui précède leur valeur à elles; cela est si vrai qu'elle nous impose ou nous sollicite d'aller au devant de cette évolution naturelle, de l'aider *systématiquement*, parce que, *spontanément*, elle n'aboutirait pas. Nous devons intervenir pour la mener au terme, instituer le régime et le culte. Loin que la *morale définitive* surgisse d'une société donnée, elle nous inspire la société que nous devons lconstruire. — Que l'on considère surtout la nature et les rapport mutuels des morales qui se sont succédé dans l'histoire, depuis celle du Fétichisme jusqu'à celle de la Métaphysique révolutionnaire. Loin d'être hétérogènes entre elles, et hétérogènes à la *morale définitive*, chacune enfermée et n'ayant un sens que dans a société qui la produit, elles participent toutes, au contraire, des la substance de la *morale définitive* et ne valent qu'autant qu'elles préparent son avènement. Leur valeur n'est pas *par rapport* à leurs sociétés respectives, mais *par rapport* à la société parfaite qui est au bout du développement social.

D'ailleurs, le développement social n'est pas évolution mais progrès ; et qui parle de progrès suppose, qu'il le veuille ou non (et Comte le veut expressément), l'idée d'un état *définitif* dont la valeur sert de norme pour évaluer les phases de l'évolution. — A résumer en gros cette pensée, on peut dire qu'il y a eu dans toutes les sociétés de la *sociabilité*, mais qui s'y trouvait à l'étroit et imparfaite. Or, la *sociabilité* parfaite et affranchie de limites est posée comme la valeur parfaite dont il faut tâcher, en conspirant avec les choses, de réaliser les conditions.

Mais qu'est-ce qui la pose ainsi au-dessus de la société ? Dans le positivisme, étant donnés les facteurs dont il dispose, comment s'explique la projection d'une idée morale antérieure à ses conditions de réalité ?

Comte, on ne le conteste plus guère, a mal débrouillé les présuppositions de sa propre pensée. Dans une communication à la *Société de Philosophie*, dont on n'a pas perdu le souvenir, M. Boutroux, s'essayant à mettre sur pieds la doctrine, n'hésitait pas à supposer, à la base, des principes de rationalisme.

De fait, l'idée de l'unité des cœurs évoque tout naturellement, en effet, l'idée kantienne de l'unité des volontés. Le rapprochement est même inévitable, et il vaut la peine de le suivre un instant, non par digression, mais parce qu'il peut apporter quelque clarté dans la question la plus sérieuse qu'on puisse se poser au sujet de Comte. Ce Positivisme, qui se présente comme le maître nouveau et définitif des esprits, et que tant des transformations intellectuelles et même matérielles semblent porter, en effet, à cette magistrature, si on le regarde de près, qu'est-il ? Vit-il d'une vie propre ? Ou ne serait-il, peut-être, qu'un *parasite* qui, à son propre insu, tirerait toute sa nourriture de la pensée rationaliste ? On aimerait évidemment en avoir le cœur net.

Kant a parfaitement dégagé le problème de la morale rationaliste, qui est d'expliquer pourquoi la forme de l'universel est obligatoire. On va souvent répétant que la rationalité est en nous une *nature supérieure*. Pourquoi *supérieure* ? La proposition n'est pas le moins du monde analytique, comme on semble le croire. Kant prend soin de nous en avertir, et que l'impératif catégorique qui lie l'universel à l'obligation est un jugement synthétique.

Qu'est-ce qui unit les deux termes ? Deux explications s'offraient à Kant, qui les a aperçues pleinement l'une et l'autre, tout en préférant l'une.

La première l'aurait mené vers Comte. Il pouvait faire valoir, en effet, que la conformité de l'intention à la loi est l'achèvement et la perfection de la sociabilité. Les volontés diverses deviennent *une* si, se désintéressant de la matière de leur action, elles ne se proposent intérieurement que leur unité.

La volonté de l'Unité des volontés est bien proche de l'amour de l'Amour, et presque de même nature. Il y a une interprétation, non sociologique, mais sociale du Kantisme, tout à fait possible et légitime et qui, avec l'évolution vraisemblable de la pensée philosophique est, peut-être, la plus pleine d'avenir.

Mais Kant, de tout son poids, s'est porté d'un autre côté. La conformité de l'intention à la loi est aussi *détermination par soi*, indépendamment de toute nature. L'autonomie, voilà, aux yeux de Kant, la clef de voûte de l'impératif catégorique, la raison dernière de la moralité. L'autonomie est, selon lui, un état incomparablement précieux, si précieux que toutes ses conditions sont senties

comme des obligations, — si riche qu'il alimente à lui seul toute la vie morale.

On saisit ici la tendance fondamentale de cette pensée rationaliste, qui est d'établir la moralité, non seulement au-dessus de la société, mais au-dessus de la vie. Et cette tendance trouve encore à s'appuyer sur une autre pièce de la structure kantienne. La forme de l'universel, qui est le lien des bonnes volontés, sert aussi, dans l'usage théorique de l'esprit, à relier les phénomènes les uns aux autres ; elle donne par là de l'objectivité au monde sensible. Et même, en dehors de l'espace et du temps, elle est la forme pure de toute existence possible. Il y a donc quelque parenté de la morale avec l'Univers, — une secrète consanguinité qui fait que la foi théologique n'est pas absurde et qu'elle est possible ; indémontrable, elle est raisonnable. Toute la morale de Kant est ainsi orientée, entraînée vers le suprasensible.

Combien Comte est loin de tout cela, — si loin que, le peu qu'il a connu du Kantisme, il n'y a rien compris ! Et il n'y pouvait rien comprendre ; il y a chez lui un *pragmatisme* inconscient et profond qui le rend imperméable à toute infiltration rationaliste. Il ignore même toutes les préoccupations et les curiosités qui sont généralement autour du problème spéculatif de la raison ; il se tient à l'intérieur du monde sans la moindre idée de regarder par-dessous ou au-dessus, seulement préoccupé d'y aménager la vie humaine.

Rien de la raison, pour lui, n'est *donné*, pas même la forme. C'est l'Humanité qui, pour vivre, crée la raison comme un indispensable organe, et à travers quels délais et quelles préparations ! Elle abandonne le mode théologique de penser, pourtant si favorable à notre essor esthétique, et elle passe au mode positif, uniquement parce que la satisfaction de ses besoins y trouve son compte. Pour parler exactement, elle ne crée pas une raison mais plusieurs, autant qu'il y a de formes de réalité avec lesquelles elle est aux prises : une pour le domaine mathématique, une autre pour l'existence physique, d'autres encore pour le règne vital et le règne social. Et ces raisons discontinues n'ont qu'une unité téléologique, ou, comme dit Comte, une unité subjective. Elles ont en commun de concourir toutes à la vie de l'Humanité, chacune selon son mode et à son rang. La morale de l'Humanité détient « la présidence subjective de la hiérarchie encyclopédique ». La systémati-

sation comme la forme du savoir ne sont intelligibles, en définitive, que par le rapport du savoir aux fins de l'homme. La science est bien immanente à la vie ; si elle paraît en sortir et même la contrarier pour se fixer dans les choses et y fonder son indépendance, ce n'est là qu'apparence d'autonomie, car toute cette démarche est voulue par la vie elle-même, qui a des choses un besoin fatal, impuissante par là à n'être que purement artiste.

Or, dans la formation de la conscience morale, non plus n'est *donné* le moindre élément de raison.

La nature humaine crée la *morale définitive*, comme elle crée la science. Il est une idée si intime au cœur de Comte qu'il la sent, l'éprouve autant qu'il la comprend : l'homme commence par le plus vigoureux égoïsme ; mais cet égoïsme le met douloureusement en conflit avec ses semblables, et plus douloureusement peut-être avec lui-même ; hors de cette zone de lutte et de souffrance, il n'est qu'une issue qui est vers la morale de l'Amour. Celle-ci seule peut établir l'unité dans l'individu, comme l'harmonie entre les individus. Pour Comte, comme pour Spinoza, la nature individuelle n'a qu'à se promouvoir pour se transformer en moralité. Il y a continuité de l'une à l'autre, et c'est ce qui fait que l'idée d'obligation est si peu perceptible dans la pensée Comtiste. La vie se heurte et se meurtrit à tous les obstacles extérieurs, se retourne et se meurtrit contre elle-même, mais découvre enfin la région sentimentale où elle peut s'épanouir. Cette région n'est nullement celle de l'autonomie kantienne, retranchée hors de toute nature, où il y a si peu de chances qu'on respire encore. Elle est le lieu où communient les cœurs. Mais l'élan de la vie projette cette communion comme un idéal en avant des sociétés. *Comte, en opposition avec Kant, pense que la morale, comme la science, est immanente à la vie; contrairement à Durkheim, qu'elle est antérieure aux conditions sociales données.*

Et l'on peut voir maintenant comment cette divergence des deux penseurs gagne toute l'étendue de leurs doctrines. Aux yeux de Durkheim, des conditions élémentaires, étrangères à l'homme, sont les ressorts des développements sociaux multiformes et tout mécaniques qui aboutissent à l'homme. La nature morale de celui-ci sera donc ceci ou cela, sans qu'il soit préférable qu'elle soit ceci plutôt que cela. Avec Comte, il y a une nature humaine antérieure à l'histoire, et qui pousse l'histoire devant elle. Elle se

donne l'intelligence positive pour commander aux choses. Elle crée la science et l'unité des esprits, l'industrie et la solidarité matérielle, et, à l'extrémité, la *moral définitive*. Tout part de l'homme, et sans doute avec des étapes et des relais, mais unilinéairement aboutit à l'épanouissement de la vie humaine. En vérité, les deux représentations du développement social sont inverses de bout en bout.

Il faut insister sur ce point que ces doctrines contraires se donnent l'une et l'autre comme positives et se réclament également de l'expérience. S'il s'était appliqué à critiquer la pensée de Comte, Durkheim aurait cru probablement l'arrêter net et y couper court par la plus brève des sentences. Il aurait déclaré que la *morale définitive*, il ne l'avait rencontrée nulle part.

On voit bien ce qu'on pourrait répondre à cette négation péremptoire, en essayant de se placer dans l'esprit du Comtisme, non, assurément, dans sa lettre : ceux qui ne rencontrent pas la *morale définitive*, n'est-ce pas qu'ils regardent la région de l'expérience où elle n'a aucune chance de se trouver, au lieu de la chercher où elle est? Dans les conditions que lui présente le monde, elle ne peut aboutir qu'à l'élimination de ceux qui la pratiquent et, par suite, à sa propre élimination. On ne l'apercevra donc pas présidant à la vie collective d'un groupe, incorporée à ses institutions. Mais, inapplicable et exilée du monde par l'hostilité des choses, il n'en est pas moins que, sous des symboles divers ou dépouillée de symboles, elle a vécu dans le cœur de beaucoup d'hommes, de ceux qui ont constitué jusqu'ici l'Humanité. Et, *trait d'une singulière signification logique*, elle les a embrasés d'un feu identique, dans les circonstances de temps, de lieux, de civilisations les plus hétérogènes. C'est un fait de l'histoire intérieure des âmes, mais positif pourtant. — Et on peut avancer d'un pas encore. Quand les choses seront moins hostiles et devenues plus favorables, comme le Positivisme non seulement l'espère mais le prédit, ne la verra-t-on pas revenir de son exil, s'insinuer dans les morales relatives et particulières qui vivent dans le monde, les incliner dans sa direction à elle[1] ? Cette action, il est vrai, ferait

1. Et qui sait si cette action ne s'est pas déjà exercée, sans qu'il soit besoin de la réserver à l'avenir. Les sociétés n'ont-elles pas toujours une tendance à *se dépasser* dans le sens de la sociabilité, parce que plus il y a de sociabilité dans une société, plus celle-ci est conforme à la nature de l'homme? Le livre de

gauchir le déterminisme social et, par conséquent, donnerait tort, pour autant, au postulat sociologique où se concentre la théorie de Durkheim sur la conscience collective. Mais cela aussi pourrait être une donnée de l'expérience.

Et c'est bien, en effet, une question de fait qui est entre les deux doctrines. La morale, telle qu'elle surgit et vit dans la réalité, rentre-t-elle exactement dans le postulat de la science sociale de la morale, ou manifeste-t-elle une valeur qui surplombe celle des sociétés données ? L'analyse de l'expérience intérieure et de l'expérience sociale peut seule en décider.

Cette question de la transcendance ou de l'immanence sociales de la morale n'est, sous d'autres termes, que celle de la théorie Durkheimienne de la conscience collective. Certes, il n'est pas à contester que cette théorie est fondée dans les choses et qu'elle constitue une découverte. Mais est-elle vraie absolument, ou a-t-elle seulement une vérité partielle et pratique ? Son jeu secret serait, en ce cas, de faire abstraction du facteur de réalité qui la gêne ; par cette heureuse omission, elle se mettrait à même de recueillir la science de tout ce qui, dans ce domaine des faits moraux, est objet possible de science sociale, savoir la production d'obligations appropriées à la constitution donnée de la société. Mais cela n'empêcherait pas le facteur supra-social d'exister en nous et d'exercer son influence dans les consciences. Comme cette influence serait de même sens partout où elle se ferait sentir, elle pourrait infléchir la conscience collective sans en briser l'unité ; elle serait seulement inassimilable à la science sociale. Or, si l'on peut prétendre *a priori* que le déterminisme en général est la forme de toute existence sensible, il n'en va pas de même du déterminisme social. Son étendue et sa puissance, c'est exclusivement l'expérience qui peut les mesurer et en fixer les limites.

Nous n'avons pas à entrer plus avant dans le débat. Bornons-nous à conclure sur le sujet posé au début.

Comte a la volonté d'une science sociale, mais son spiritualisme l'empêche de se résoudre aux conditions de cette science. — Non qu'il y ait la moindre métaphysique dans sa pensée. Au contraire. Le facteur qui, selon lui, crée la morale, est dans l'expérience et travaille dans l'expérience. C'est la nature humaine. Mais cette

Durkheim lui-même sur la Religion n'est pas sans ouvrir quelques perspectives à cet égard. Et pourquoi cette tendance n'aurait-elle pas souvent abouti ?

nature est antérieure au déterminisme social qu'elle se subordonne pour se réaliser. Comte a une *philosophie positive* de la morale, il ne peut avoir une *science sociale* de la morale, au sens très défini que l'expression possède aujourd'hui.

Durkheim, malgré sa foi spiritualiste, se tient résolument dans les conditions de cette science qu'il a entreprise. Pour en préserver la possibilité, il mesure étroitement à la morale une existence subalterne et, en quelque sorte, *à la suite* ; il l'asservit à la réalité sociale qu'elle ne fait pas, qui se fait en dehors d'elle.

Ainsi, l'un élevé au-dessus de la science sociale par une philosophie, l'autre s'y maintenant, ils ne marchent pas dans le même plan de pensée.

L'âme de l'Humanisme Comtiste ne saurait vivre dans les concepts Durkeimiens : voilà qui, en définitive, paraît incontestable. Elle est trop grande pour y tenir, trop pleine d'une vie propre pour s'avouer simplement la créature et la servante d'un corps social. — Pourtant, est-ce à dire qu'elle soit condamnée à les briser et à les rejeter, sous peine de s'éteindre? Non, sans doute; puisqu'il lui suffit, pour n'être pas étouffée par eux, de limiter leur vérité, indûment portée à l'absolu. Et, si elle parvient à réserver ainsi sa place et son rôle, ces concepts peuvent devenir alors, dans les limites et la mesure où ils s'appliquent, des instruments de son action sur les choses, — instruments qui lui manquaient, forgés enfin par le génie d'un inventeur.

F. Pécaut.

L'HISTOIRE DES PRINCIPES DE LA DYNAMIQUE AVANT NEWTON[1]

Les historiens qui ne relatent que sommairement l'histoire de la mécanique divisent d'ordinaire cette histoire en deux périodes : la période aristotélicienne, où la force est regardée comme proportionnelle à la *vitesse* du corps qu'elle meut ; la période postérieure à Galilée, où la force est devenue, comme il convient, une grandeur proportionnelle à l'*accélération* du corps. C'est à des conclusions différentes qu'aboutissent les recherches historiques de Pierre Duhem. Selon l'éminent savant, en effet, ce serait dès le XIIIe ou le XVIe siècle que s'opérerait, — si lentement d'ailleurs qu'il en devient presque, insensible — le passage de la science antique à la science moderne. Que penser de cette manière de voir ? Le moins qu'on en puisse dire, avant d'avoir examiné le problème à fond, est qu'elle n'est pas appuyée sur des preuves suffisantes. Mais, d'autre part, l'opinion traditionnelle semble bien être un peu trop simple pour avoir chance d'être entièrement vraie. La question reste donc ouverte, et il est, croyons-nous, d'autant plus opportun de la reprendre aujourd'hui qu'elle présente, depuis certains travaux récents, un intérêt nouveau. Il ne s'agit plus, en effet, pour l'historien de la mécanique d'accomplir un devoir de justice et d'attribuer aux hommes ou aux générations qui la méritent la gloire de certaines inventions. Le problème pouvait se poser en ces termes il y a vingt-cinq ans, lorsque l'on croyait encore au caractère définitif, à la valeur absolue de notre mécanique rationnelle. Aujourd'hui, la question est plus délicate et plus grave. Nous constatons que es fondements de la dynamique classique ne s'imposent pas à la

1. Cette étude est la conclusion d'un cours professé au Collège de France en 1920-1921.

science d'une manière inéluctable. Dès lors, il devient très important de savoir comment, à quelle occasion, ils ont été rencontrés pour la première fois. Cette rencontre est-elle due simplement à l'éveil de l'esprit scientifique, qui, une fois sa torpeur secouée, devait nécessairement se fixer sur les axiomes newtoniens, à l'exclusion de tous autres? Ou la forme sous laquelle ces axiomes se sont présentés tient-elle en partie à des circonstances particulières? Quelles étaient, au surplus, les dispositions d'esprit, les préoccupations des savants qui ont énoncé les principes mécaniques pour la première fois? A-t-il fallu quelque effort à certains de nos devanciers pour s'y accoutumer, pour s'adapter au moule dans lequel nous sommes aujourd'hui si bien enfermés que nous ne pouvons, sans violence, nous en dégager? Et, en ce cas, quel fut le caractère de cet effort, quelles furent les conditions qui, peut-être, le facilitèrent?

Nous nous trouvons là, comme on voit, en présence d'un problème historique assez complexe et assez subtil. Avant de chercher à le résoudre, il convient de remonter aux origines et de passer rapidement en revue les principales étapes de l'évolution de la mécanique avant Newton. Ce sont les conclusions de cette étude préliminaire que l'on trouvera résumées dans les pages qui suivent.

*
* *

La mécanique aristotélicienne. — Si l'on fait abstraction des théories de statique géométrique pure, développées à la manière d'Archimède, on ne trouve chez les Grecs, en ce qui concerne les conceptions fondamentales de la mécanique, qu'une seule tradition bien caractérisée : la tradition d'Aristote, qui, après lui, se transmet de génération en génération, sans modification essentielle.

Ainsi que je le rappelais tout à l'heure, les historiens résument d'ordinaire cette tradition par une formule très courte et très simple : *la force agissant sur un corps est proportionnelle au poids de ce corps et à la vitesse qu'il prend.* Effectivement, c'est bien en ces termes qu'Aristote définit la force, notamment au *Traité du Ciel* (III, 2) : « Quelle que soit la puissance motrice, du moment que le corps auquel elle s'applique est plus petit et plus léger, il sera mû davantage [*c'est-à-dire* plus vite] par la même force. »

La définition est générale. Elle s'applique, nous dit-on, à une puissance motrice, *quelle qu'elle soit*, et, au livre VII de la *Physique*, Aristote prend justement comme exemple de force motrice l'exemple concret qui répond le mieux au type général de force qu'envisage la mécanique newtonienne : l'effort d'un ou de plusieurs hommes halant un bateau avec une corde.

Toutefois, si nous voulons comprendre et juger la mécanique d'Aristote, nous devons regarder d'un peu plus près ce qui se cache derrière les mots. Pour savoir dans quelle mesure les conceptions grecques diffèrent des nôtres, il nous importe peu de connaître la définition dogmatique qu'Aristote donne de la force ; mais, plutôt, il nous faut rechercher comment cette notion intervient dans les problèmes qu'il traite et de quelle manière — correcte ou incorrecte — lui et ses successeurs en font usage.

Or, si nous nous plaçons à ce point de vue, nous constatons bientôt ce qui suit : Aristote et ses successeurs n'ont étudié à peu près aucun problème où la notion de force proprement dite joue un rôle effectif et direct. Les seules puissances dont les aristotéliciens considèrent l'action sont des *poids agissant verticalement*, et ils les considèrent dans une position d'équilibre ou (ce qui revient au même) au moment précis où la rupture d'équilibre va se produire. Quelques très rares questions font exception : mais elles sont traitées avec une hésitation, un manque de rigueur, qui montre que les savants grecs n'en sont pas maîtres ; ces questions font manifestement tache dans le système des théories mécaniques ; elles n'en sont pas une partie intégrante. En particulier, lorsque Aristote nous parle de la force de traction des hommes qui halent un bateau, c'est pour tourner brusquement le dos, aussitôt après, à sa définition générale : car, d'accord en cela avec l'expérience, il nous affirme que, si 100 hommes produisent en tirant la vitesse V, un seul homme (ne pouvant du tout mouvoir le navire) ne lui imprimera pas la vitesse $\frac{V}{100}$, mais bien la vitesse 0. Toute la mécanique d'Aristote se trouverait renversée par cette remarque si les forces de traction jouaient un rôle dans les problèmes techniques qu'étudie le philosophe. Mais tel n'est pas le cas[1]. La méca-

1. On peut faire une remarque analogue au sujet de l'action qu'Aristote attribue à l'air dans le mouvement des projectiles (ou des graves qui tombent). On suppose ici que l'air exerce une force de propulsion; mais l'air est, d'autre

nique mathématique des Grecs s'en tient, en fait, à la conception suivante de la force (qui est encore courante au XVIIe siècle). « Une puissance [1] qui peut lever 100 livres fait le même effet qu'un poids de 100 livres. » Tous les problèmes où interviennent des forces sont par suite, pour elle, des problèmes d'équilibre de poids.

Or, dans les problèmes de cette catégorie, comment convient-il de définir l'action de la force ? L'idée de mesurer cette action par une vitesse (en même temps que par une masse, ou plutôt un poids) n'est point une idée condamnable *a priori*. En fait, comme l'a montré Duhem dans ses *Origines de la Statique*, la règle d'Aristote, appliquée aux problèmes d'équilibre de poids, est une première ébauche (très imparfaite il est vrai), du principe moderne des *vitesses virtuelles*. Sans doute faudrait-il, pour rendre légitime ce dernier principe, spécifier que les mouvements envisagés sont infiniment petits (ce que ne font pas les aristotéliciens). Mais, précisément, dans les problème d'équilibre (ou de rupture d'équilibre), cette condition sera généralement satisfaite d'elle-même, sans qu'on soit obligé d'y prendre garde. Ainsi l'on ne saurait dire que l'école d'Aristote soit absolument dans le faux, bien que la base qu'elle donne à la science de l'équilibre soit loin d'offrir la même précision et la même sûreté que les méthodes géométriques employées en statique par Archimède. En fait, les aristotéliciens parviennent tant bien que mal à établir les lois classiques des « machines simples ».

Ils sont moins heureux dans les problèmes du mouvement, — d'ailleurs très peu nombreux, — auxquels ils s'attaquent. Mais là, comme on va le voir, ce n'est pas leur définition de la force qui contrarie leurs efforts, car l'idée de force ne joue presque aucun rôle dans leurs raisonnements.

L'erreur capitale d'Aristote en ce qui concerne la chute des graves est, comme on sait, son adhésion à l'opinion suivante : *Des corps inégalement lourds tombent avec des vitesses inégales et proportionnelles à leurs poids*. Or, si nous analysons cette opinion, nous voyons qu'elle repose en définitive sur la méconnaissance ou sur la négation du fait suivant : la pesanteur d'une particule matérielle est la même, que cette particule appartienne à un gros

part, principe retardateur du mouvement ; si cette théorie était poussée dans le détail, elle aboutirait fatalement à une contradiction.

1. Cf. le *Traité de mécanique* du P. Lamy, 1679, définition V.

ou à un petit corps. L'erreur ne provient nullement d'une conception défectueuse de la force, mais bien plutôt du fait que l'on ne considère pas du tout la pesanteur comme une force : on voit dans la pesanteur une qualité, une propriété du corps, qui dépend de sa structure et de son intégrité.

Une autre erreur des aristotéliciens, — plus fâcheuse encore, s'il est possible, — consiste à méconnaître le principe moderne de l'*inertie*, c'est-à-dire la tendance de la vitesse à se conserver. Pour nous, cette erreur est liée à celle que l'on commet sur la force, car, dans notre mécanique actuelle, principe d'inertie et définition newtonienne de la force s'impliquent mutuellement. Pour les Grecs, cependant, la question ne se posait pas de la même manière. La preuve en est que maints disciples d'Aristote trouveront très naturel d'associer la conservation de la vitesse avec l'idée d'une force mesurée par une vitesse [1] (théorie de l'*impetus*, dont nous parlerons plus loin). La négation de l'inertie newtonienne, dans la science grecque, est un fait très gros de conséquences, mais dont on ne saisira bien la raison et la portée que si on l'étudie en lui-même, sans chercher à le déduire de la façon dont les Grecs définissent l'action des agents mécaniques.

La tendance d'un projectile à conserver la vitesse et la direction qu'on lui donne en le lançant, la tendance d'une bille à rouler indéfiniment sur un plan horizontal parfaitement poli, sont faits d'observation courante, que les Grecs ne pouvaient manquer de remarquer aussi bien que nous. Il y a plus. Les Grecs savaient que le mouvement de chute est accéléré ; ils ne pouvaient ignorer, d'autre part, que, sur un plan incliné, le mouvement est d'autant moins accéléré que le plan est moins incliné ; eux qui étaient si exercés au passage à la limite, ils eussent donc, comme le fera plus tard Galilée, découvert sans effort le mouvement d'inertie comme cas limite du mouvement sur le plan incliné. Comment se fait-il que les principes de leur mécanique n'aient point tenu compte de données qui sont aussi manifestes et immédiates ? On pourrait répondre que le principe d'inertie n'est rigoureusement vrai que dans le vide et qu'Aristode n'admet pas le vide. Mais, dans l'air même, la conservation de la vitesse est assez sensible pour demeurer l'un des caractères principaux du mouvement, et, d'ail-

1. Par contre, il n'est pas douteux que, pour qui nie le mouvement d'inertie, la définition aristotélicienne sera la définition la plus naturelle de la force.

leurs, bien des physiciens grecs qui admettent le vide ne semblent pourtant pas vouloir comprendre qu'un corps puisse se mouvoir par inertie. La raison profonde qui détourne les Grecs du principe d'inertie doit donc être cherchée ailleurs, et on la trouvera, si je ne me trompe, dans le fait suivant. Tout les philosophes anciens, à l'exception des atomistes, sont profondément imbus de cette idée qu'il y a des mouvements de deux espèces : les mouvements naturels et les mouvements violents. Or la seule différence de nature que l'on puisse concevoir pour établir une démarcation entre ces deux mouvements est que les premiers se perpétuent, tandis que les seconds ne durent pas. Que l'on efface cette différence, et la distinction des deux sortes de mouvements perd toute signification, toute base précise. Et pourtant cette distinction a, pour les premiers physiciens, une importance fondamentale. Elle ne tient pas, comme on pourrait le supposer, à des croyances religieuses ou à des opinions métaphysiques. Elle nous est suggérée, imposée, par les observations et les réflexions les plus anciennes, les plus banales, qu'ait connues la science. Le soleil, les autres astres circulent dans le ciel sans être soumis à aucune action extérieure ; ils se meuvent suivant certaines lois sans que rien ne les pousse ni les tire : *donc* il est de leur nature d'avoir certains mouvements. De même, il est de la nature des graves de tomber vers le centre de la terre. Dans l'un et l'autre cas, la propriété caractéristique du mouvement naturel est la vertu qu'il possède de se poursuivre jusqu'à ce qu'une cause étrangère lui fasse obstacle (ou tout au moins, — dans le cas du grave, — jusqu'à ce qu'il ait atteint son *terme naturel*).

A cette idée, d'ailleurs, une autre se rattache, celle qui s'exprime dans la doctrine du *lieu* ou de l'*ordre naturel*. Il règne dans la nature, — n'est-ce pas là encore un fait indiscutable pour tout esprit réfléchi ? — une certaine harmonie, un certain *ordre géométrique*. Les mouvements naturels ont donc pour fin d'entretenir cet ordre ou éventuellement de le rétablir s'il vient à être troublé. Il suit de là qu'un mouvement imprimé à un corps par violence, et allant à l'encontre de l'ordre naturel, ne devra pas normalement se prolonger après que la violence aura cessé de s'exercer : car, une fois les corps abandonnés à eux-mêmes, l'ordre naturel doit tendre à se rétablir au plus vite.

C'est ainsi que, vues de très haut (et, à cette hauteur, les différences

de nuances s'effacent entre Platoniciens et Aristotéliciens), les conceptions des Grecs sur le mouvement se présentent à nos yeux. Ces conceptions sont, on l'avouera, fort naturelles de la part d'hommes qui tiennent absolument à affirmer l'harmonie de l'univers et qui, pourtant, ne peuvent *expliquer* cette harmonie. Si grand est le pouvoir de séduction de la doctrine de l'ordre naturel que certains savants éminents des XVIe et XVIIe siècles, tels que Copernic, Kepler, Boulliau, ne réussiront pas à s'en affranchir. Comment s'étonner dès lors qu'une doctrine aussi robuste ait exercé une influence dominante sur la science grecque, l'écartant en particulier du principe d'inertie ? Sans l'avoir voulu, les savants se sont trouvés, par l'effet de cette doctrine, engagés dans certaines voies, dont peut-être ils se fussent détournés si leur pensée était restée enfermée dans le domaine limité de la mécanique technique.

En raison de circonstances particulières, d'ailleurs, les considérations qui viennent d'être indiquées devaient prendre aux yeux des théoriciens grecs un caractère impérieux qu'elles n'auraient pas eu pour les savants d'une autre époque. D'une part, en effet, le théoricien grec a le mépris de la pratique. Il s'intéresse beaucoup au mouvement des astres, mais très peu aux problèmes techniques de la mécanique terrestre [les *Questions mécaniques*, attribuées à Aristote, ne sont peut-être pas de lui et, en tout cas, sont en marge de son œuvre ; un savant, qui est en même temps un praticien, comme Héron d'Alexandrie, est, dans le monde grec, une figure exceptionnelle]. D'autre part, le théoricien grec, épris de logique et d'unité, est spécialement préoccupé de construire un système de philosophie naturelle parfaitement cohérent, harmonieux et complet. Tout se tient dans la physique d'Aristote, et de là vient qu'on ne saurait en modifier une partie, — fût-ce une règle spéciale de mécanique, — sans la faire écrouler tout entière. Afin de rendre son système rigoureusement logique, Aristote a dû le compliquer et le rendre subtil, voire paradoxal, à l'extrême. Pour ne citer qu'un exemple, la définition du *lieu* à laquelle il s'arrête est un véritable défi au bon sens. Mais cette définition est nécessaire si l'on veut assurer la perfection de la doctrine, et, à ce titre, elle est acceptée.

Cette remarque nous aide à comprendre pourquoi les aristotéliciens ont maintenu si obstinément leur doctrine en dépit des objections qui se présentaient de toutes parts. Ne croyons pas que les philosophes grecs aient été assez insensés pour ne pas aper-

cevoir comme nous les étranges conséquences auxquelles cette doctrine les conduisait. Esprits clairs, géomètres avisés, ces philosophes ne pouvaient pas ne pas voir que la notion d'*espace géométrique* est infiniment plus satisfaisante, plus maniable, plus accessible à l'investigation scientifique, que celle de *lieu naturel*. Ils n'ignoraient pas que le mouvement élémentaire se conçoit plus aisément dans un espace vide que dans un monde plein. Ils savaient fort bien aussi qu'au lieu d'expliquer les mouvements naturels par la subtile doctrine du mouvement naturel il eût été plus simple d'assimiler les astres à des êtres vivants ou de les supposer mus par des divinités logées en eux (ou par des anges, — comme on l'enseigna au Moyen Age et jusqu'à la fin du XVIIe siècle). Mais, à la simplicité des explications concernant des phénomènes particuliers, ils préféraient la pureté de l'ensemble de la doctrine.

Conduits dans l'élaboration de leur système par le souci de la perfection logique, les physiciens grecs se laissent guider, d'autre part, par leurs préoccupations géométriques, par leur sens esthético-mathématique. C'est ainsi qu'ils ont contracté d'étranges opinions, que les historiens de la science ont sévèrement appréciées et particulièrement la suivante : toutes les propriétés de la nature doivent s'expliquer en dernière analyse par les propriétés des figures géométriques les plus belles (figures sphériques ou circulaires, polyèdres réguliers) et par des mouvements uniformes. Je n'insisterai pas ici sur cette faiblesse de la science grecque. J'observe seulement que, lorsque les préjugés mathématiques des Grecs furent abandonnés, il se peut bien qu'à notre insu nous les ayons remplacés par d'autres. Je remarque, d'autre part, que les hypothèses géométriques spéciales à l'astronomie grecque ne sont pas liées d'une manière indissoluble aux conceptions plus fondamentables dont j'ai parlé plus haut. Ptolémée, déjà, dans certaines théories astronomiques, donnait une entorse grave au principe du mouvement circulaire et uniforme : il restait cependant fidèle à la physique d'Aristote. Plus tard, Kepler, bien qu'il ait donné le coup de mort à ce même principe en introduisant les trajectoires elliptiques, demeurait néanmoins tout imprégné d'esprit hellénique. Boulliau fut un des coperniciens notoires du XVIIe siècle : pourtant, il raisonnait exactement comme un Grec, et il justifiait en particulier les trajectoires de Kepler par la beauté des propriétés du cône et

de ses actions planes. Mersenne, d'autre part, se plaisait à voir dans la loi de chute de Galilée (espace proportionnel au carré du temps) une loi tout aussi harmonieuse (au sens grec du mot), plus harmonieuse même, que le principe banal du mouvement uniforme. Ainsi la tradition hellénique pouvait parfaitement s'adapter à des hypothèses mathématiques nouvelles et plus complexes que celles d'Aristote.

Ces nouvelles hypothèses, cependant, les Grecs ne les ont pas faites eux-mêmes. C'est qu'en effet ils n'en eurent pas besoin. Le système de Ptolémée, — comme l'a montré Paul Tannery, — donnait satisfaction aux praticiens de l'astronomie et s'accordait (beaucoup plus complètement que le système d'Aristarque) avec toutes les observations connues. Dans le domaine de la mécanique terrestre, il est vrai, les théoriciens grecs se sont trouvés arrêtés. Les tentatives qu'ils ont faites pour expliquer la chute accélérée des graves ou la course incurvée des projectiles ont piteusement avorté. Mais ils prirent facilement leur parti de cet avortement. Les problèmes de mécanique pure, ainsi que je l'ai dit plus haut, les intéressaient médiocrement. Ainsi, parce que la liste des problèmes précis étudiés par eux est restée extrêmement limitée, ces savants — et, après eux, leurs successeurs, — n'ont pas eu grand'peine à se contenter d'une théorie mécanique fort défectueuse.

La mécanique du Moyen Age. — Quelque opinion que nous ayons sur la science du Moyen Age, nous sommes obligés de reconnaître que les savants de cette époque ont eu des mérites très réels auxquels l'histoire n'a pas suffisamment rendu justice. On s'est plu à présenter ces savants comme des hommes sans initiative, servilement attachés à la parole d'Aristote. Le portrait ainsi esquissé n'est pas ressemblant. En maintes occasions, les savants du Moyen Age ont fait preuve d'indépendance, et ils ont réagi contre l'enseignement de l'École, tantôt au nom de l'expérience, tantôt au nom du sens commun, tantôt au nom de la doctrine chrétienne.

Les résultats obtenus par ces savants ont-ils été, cependant, à la hauteur de leur bonne volonté? Sans doute certains d'entre eux ont cherché à s'appuyer sur l'expérience : mais ils disposaient d'une base d'expérimentation insuffisante, qu'ils n'ont pas trouvé moyen de développer. Sans doute le sens commun, — stimulé par le souci de sauvegarder les principes de la toute-puissance divine et le

dogme de la création, — les a conduits à faire une critique souvent très juste et très pénétrante de maints principes aventureux de la physique d'Aristote. Prenons-y bien garde toutefois : les difficultés de la doctrine traditionnelle, que le bon sens et la raison faisaient découvrir aux philosophes du Moyen Age, croit-on qu'elles aient échappé aux anciens? Nous avons dit tout à l'heure que nombre d'idées théoriques des Grecs s'expliquaient par leurs préoccupations systématiques et logiques. Inversement, c'est peut-être un certain affaiblissement du sens logique, un certain relâchement du souci, de la rigueur et de la cohérence, qui permet à tels auteurs du Moyen Age d'écarter certaines théories paradoxales sans se préoccuper des conséquences. C'est ainsi qu'en maintes circonstances ils n'hésitent pas à substituer l'idée d'espace géométrique à celle de « lieu » ; ils affirment la possibilité théorique du vide; ils atténuent l'opposition que la doctrine orthodoxe établissait entre corps célestes et corps terrestres. Pour le même motif, ils manient la notion de force et appliquent le principe des vitesses virtuelles d'une manière moins théorique, moins scrupuleuse, que les Grecs, mais en restant plus près des données du sens commun. Et ainsi il leur arrive parfois d'apercevoir confusément la règle de la composition des forces, l'expression qu'il faut donner au « travail » ou le rôle joué par la force centrifuge.

L'une des théories qui fut le plus en vogue dans la vieille université de Paris est celle que Duhem appelle « théorie de l'*impetus* » et dont il nous a longuement relaté l'histoire. Cette théorie n'est pas, au Moyen Age, absolument nouvelle, car on en trouve le principe chez Jean Philopon d'Alexandrie (VIe siècle ap. J.-C.), sinon chez des auteurs plus anciens. Mais elle prend une netteté particulière au XIVe siècle, et elle supplante pour un temps toutes les théories rivales qui cherchent à expliquer par la poussée de l'air (explication ordinaire des aristotéliciens) ou par d'autres causes indirectes le mouvement des projectiles et l'accélération des graves. Dans la théorie de l'*impetus*, ce mouvement, cette accélération s'expliquent très simplement : ils sont la conséquence de l'*impulsion* ou des *impulsions* conférées, au projectile par la main qui le lance, au grave qui tombe par la pesanteur. L'impulsion, une fois imprimée, continue à mouvoir le corps mobile. Qu'une nouvelle impulsion survienne, elle s'ajoute à la première, et ainsi de suite. C'est de cette façon que la pesanteur, — ne cessant d'agir

sur le grave et de lui donner de nouvelles impulsions qui toutes s'additionnent, — produit un mouvement de chute de plus en plus accéléré.

La théorie de l'*impetus* repose, on le voit, sur cette hypothèse qu'une fois imprimé l'*impetus* se conserve. Hypothèse fort analogue à celle qu'énonce notre principe d'inertie. Faut-il conclure de là que le principe d'inertie a été admis ou entrevu par les physiciens du XIVe siècle ? Pareille manière de voir ne résiste pas à l'examen des faits. En effet, l'*impetus* du XIVe siècle est en réalité une qualité conférée au corps, une vertu, une tendance, telle qu'on en rencontrait dans la physique ancienne. D'autre part, l'hypothèse de l'*impetus* ne peut, à aucun point de vue, être considérée comme une hypothèse profonde, originale, qui vient bouleverser la face de la science ; car elle n'est que l'expression, en langage philosophique, des faits bruts que chacun peut observer : le projectile tend à suivre la direction qu'on lui a imprimée ; le grave qui tombe ajoute constamment à sa vitesse initiale de nouveaux degrés de vitesse.

Buridan et Albert de Saxe appliquent la notion d'*impetus* à la théorie des astres ; mais, dans cette application non plus, on ne saurait voir une révolution scientifique. Sans doute Buridan jette un pont entre la mécanique terrestre et la mécanique céleste, puisqu'il emploie le même mot, la même idée d'*impetus*, dans l'une et dans l'autre. Mais en quoi l'*impetus* qui a la propriété de mouvoir indéfiniment une planète (le mouvement qui se conserve ici est un mouvement circulaire, ce qui nous éloigne beaucoup du principe d'inertie), en quoi cet *impetus* diffère-t-il de la tendance naturelle ou des moteurs célestes des anciens ? Certains auteurs, d'ailleurs, personnifieront ou animeront l'*impetus* qui réside dans chaque planète ; ils en feront un ange ou une âme, montrant ainsi que la notion d'*impetus*, à force d'être vague, se laisse concilier sans peine avec toutes les doctrines[1].

En somme, les considérations que la théorie de l'*impetus* ajoute au simple énoncé des faits restent si imprécises, si arbitraires, qu'elles ne s'imposent nullement au monde savant. Elles ne sont pas mieux assurées que les principes qu'elles visent à remplacer. Plus simple sans doute que la doctrine d'Aristote, la théorie de

1. Certains auteurs croient pouvoir soutenir qu'elle est parfaitement d'accord avec les principes d'Aristote. Voir, par exemple, J. DE GUEVARA, *In Aristotelis Mechanicas commentarii*, Rome, 1627.

l'*impetus* forme, par contre, avec l'ensemble de la physique, un tout moins cohérent. Et c'est pourquoi elle demeure, en définitive, objet de controverse Comme Ramus au XVIe siècle le proclamait au Collège de France, il n'y a de solide dans la science que les mathématiques ; tout le reste n'est que matière à discussion.

Pour donner une idée complète de l'œuvre du Moyen Age en mécanique, nous devons encore présenter une remarque. L'un des traits qui distinguent cette époque, lorsqu'on la compare à l'antiquité, est l'éclipse que subit le sens géométrique, l'idéal esthético-mathématique. Les savants du Moyen Age ne brillent pas dans la spéculation mathématique pure, et l'on voit qu'ils en font peu de cas. Ils délaissent donc volontiers les conditions géométriques théoriques que le génie grec voulait *a priori* imposer à la nature. Par contre, le Moyen Age s'intéressait à la science appliquée, et il ne s'est point interdit (comme l'antiquité grecque) d'associer la pratique à la théorie. On pourrait citer de nombreux exemples montrant comment les docteurs scolastiques cherchent à utiliser la technique mathématique dans les problèmes de la philosophie. C'est ainsi que, pour établir des règles de confession, ils étudient les formules combinatoires relatives aux probabilités. Ils pratiquent avec ardeur le calcul algébrique, dans lequel ils cherchent la clef de la science universelle. Certain d'entre eux, et notamment Oresme, appliquent, d'autre part, avec beaucoup d'ingéniosité la méthode des coordonnées pour étudier des *variations de qualités* (considérées intensivement et extensivement). Frappés par ces remarquables études d'Oresme, quelques historiens voudraient voir en lui le fondateur de la géométrie analytique. Ils ont tort, à notre avis. Oresme, en effet, n'expose pas une théorie scientifique. Il se borne à appliquer à des problèmes pratiques certains procédés graphiques. Il n'en arrive pas moins à des théorèmes remarquables, dont l'un, — joint aux hypothèses de Buridan sur l'*impetus*, — conduit directement (comme l'a remarqué Duhem) à un énoncé correct de la loi de l'accélération des graves.

Cependant, ce résultat, — suspendu aux hypothèses de Buridan et à une démonstration mathématique encore incertaine (car, pour rendre celle-ci rigoureuse, une intégration serait nécessaire), — reste problématique et, jusqu'à nouvel ordre, sujet à caution.

Du XVe *au* XVIIe *siècle.* — La période qui s'étend depuis l'époque

de la Renaissance jusqu'au début du XVIIe siècle est particulièrement marquante dans l'histoire de l'astronomie Les *Révolutions des orbes célestes* de Copernic paraissent en 1543 et exercent aussitôt une influence profonde sur la pensée philosophique. A cette époque, il est vrai, l'hypothèse héliocentrique ne s'impose pas encore pour des raisons techniques, le système de Tycho-Brahé répondant plus exactement aux besoins et à certaines évaluations des astronomes. Mais bientôt après les observations se précisent et se multiplient rapidement. Les hypothèses, les calculs des anciens astronomes craquent de toutes parts et, avec Kepler, une nouvelle mécanique céleste s'ébauche, à laquelle se rallient tous les savants éclairés du temps. Galilée, enfin, par ses observations télescopiques, par diverses autres expériences, et par une argumentation lucide, précise et vigoureuse, met définitivement en déroute les derniers partisans de Ptolémée. D'ailleurs, en même temps que s'affirme l'hypothèse copernicienne, une autre hypothèse, connexe, s'insinue peu à peu dans les esprits : l'hypothèse de l'attraction. L'idée de l'attraction, à vrai dire, n'est pas une nouveauté (pas plus que la doctrine héliocentrique) ; elle se trouve chez les Pythagoriciens et chez Platon. Au surplus, au XVIe siècle, cette idée se réduit d'ordinaire, comme dans l'antiquité, à celle d'affinité[1] (le semblable va vers son semblable). L'attraction diffère dès lors très peu d'une « tendance naturelle » au sens aristotélicien du mot ; et, de fait, lorsque Copernic nous parle d'*appetentia*, il est difficile de dire quelle est celle des deux notions qui prédomine dans son esprit. Pourtant, après les travaux de Gilbert sur le magnétisme, la science se trouve en état de préciser quelque peu l'idée qu'elle se fera de l'action attractive : elle la regardera comme semblable à l'action magnétique. Allant plus loin, Kepler[2] s'efforce de ramener l'attraction solaire à un phénomène mécanique. Mais il ne réussit pas dans cette tentative, et sa théorie des âmes et des harmonies célestes est là pour nous prouver que la constitution d'une physique exclusivement mécaniste n'est pas encore jugée possible à son époque.

1. Ainsi les corps terrestres tendent vers la terre, les corps lunaires vers la lune. Une affinité spéciale entre la lune et la terre (ou, plus spécialement, entre la lune et les eaux terrestres) produit le phénomène des marées.

2. On sait d'ailleurs que déjà les Péripatéticiens cherchaient à expliquer l'attraction magnétique par une action mécanique (l'action de l'air) ; le mouvement du fer vers l'aimant ne pouvait, en effet, être regardé comme « naturel ».

Aussi bien, la mécanique proprement dite, — la mécanique terrestre, — n'avait-elle pas, du XVe au début du XVIIe siècle, marché de pair avec l'astronomie. Depuis que, grâce à Duhem, nous connaissons un peu la mécanique du Moyen Age, force nous est de reconnaître que la Renaissance n'y a à peu près rien ajouté. Sans doute, chez les auteurs qui s'efforcent de prendre le contre-pied d'Aristote, le lien qui rattache telles de leurs théories aux conceptions générales de l'ancienne physique cesse souvent d'être apparent. De bonne foi, semble-t-il, ces auteurs s'imaginent qu'ils ne doivent rien à la tradition. C'est à elle, cependant, qu'ils empruntent tout le contenu positif de leur science. D'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, les plus grands savants du XVIe siècle, — et spécialement, il faut le noter, les plus géomètres d'entre eux, — puisent encore leur inspiration dans des conceptions grecques.

Sur un point, cependant, un léger progrès est réalisé en mécanique vers la fin du XVIe siècle. L'idée physique d'inertie apparaît occasionnellement chez Kepler, et J.-B. Benedetti[1] enseigne que l'*impetus* (c'est-à-dire l'élan qui, une fois imprimé dans un corps, tend à se conserver) a toujours une direction rectiligne. Si donc un corps, auquel on a donné une impulsion, se meut circulairement, c'est qu'une force centripète contrarie l'impulsion initiale : mais, que l'on détache, par exemple, la parcelle de boue collée sur une roue, et elle s'échappera par la tangente. Remarque capitale, qui portera ses fruits plus tard, mais non immédiatement. Galilée, en effet, est encore tenté de croire qu'une fois établi un régime de mouvement circulaire, ce mouvement aura en lui-même la vertu de se perpétuer : la parcelle de boue qui se détache d'une roue s'échappe, en effet : mais, aussi longtemps qu'elle demeure fixée à la roue, elle ne fait point *effort* pour fuir : « la plus faible colle, le plus faible crochet » suffisent à la retenir.

Pareille opinion est faite pour nous surprendre chez le « fondateur de la mécanique moderne », et ce seul exemple suffit à nous montrer combien il faut prendre de précautions si l'on veut apprécier correctement l'originalité et la portée des idées de Galilée. En fait, nous jugerons le savant toscan de deux manières très différentes

1. On a parfois attribué à Benedetti d'autres innovations importantes ; mais, depuis les études de Duhem, on s'est aperçu que les méthodes dont l'invention était attribuée à ce savant ne sont pas essentiellement nouvelles.

suivant que nous tournerons nos yeux vers le passé ou, au contraire, vers l'avenir.

On sait que Galilée ne prit qu'à une époque tardive de sa vie une attitude résolument hostile à Aristote. Pendant presque toute sa carrière, il donna un enseignement fondé sur la tradition [1]. Or nous constatons que la plupart de ses recherches sur la mécanique datent du temps où il professait à Pise et à Padoue et qu'elles furent l'un des objets de ses leçons. Il est donc naturel de penser que les théories mécaniques de Galilée n'obligent pas ceux qui les adoptent à rejeter toute la physique d'Aristote. Telle est, en effet, la vérité. Le caractère révolutionnaire des vues de Galilée n'apparaîtra clairement qu'après la mort du savant, lorsque ses successeurs approfondiront ses idées.

Laissant de côté les travaux astronomiques de Galilée et ses études (fort remarquables, mais qui ne touchent pas aux principes primordiaux de la mécanique) sur la résistance des solides et sur l'hydrostatique, que trouvons-nous dans l'œuvre du savant Toscan ? La loi de l'accélération des graves en ressort tout d'abord, mais celle-ci avait déjà été confusément aperçue par Buridan, Oresme et leurs successeurs. La loi de chute sur le plan incliné excite l'admiration, mais elle peut passer pour une conséquence, pour un corollaire de la précédente. Les observations sur le pendule demeurent incomplètes chez Galilée. Seule la loi du mouvement parabolique des projectiles apparaît comme essentiellement nouvelle et définitive, et, à vrai dire, la découverte de cette loi est si importante, si grosse de conséquences qu'elle suffirait à elle seule à justifier la réputation de Galilée : pour la première fois, en effet, nous voyons ici s'effacer la différence que la tradition voulait établir entre le mouvement naturel et le mouvement violent : les deux mouvements se composent, d'égal à égal, pour produire la course parabolique.

Mais qu'a dit Galilée au sujet des principes généraux qui sont à la base de la mécanique moderne et dont beaucoup d'historiens lui attribuent l'invention : loi d'*inertie*, principe de la *force* proportionnelle à l'accélération, loi des *travaux virtuels* ? En vain cherche-t-on dans ses écrits l'énoncé de ces lois. Le principe d'inertie

1. Galilée enseigna longtemps, dans son cours, le système de Ptolémée ; cf. E. Wohlwill, *Galilée*, Hambourg, 1909.

n'est dégagé par lui que dans des cas particuliers[1], et ses idées sur le mouvement circulaire (que nous rapportions tout à l'heure) jurent avec ce principe. Il n'a pas une notion nette de la force ni même un terme précis pour la désigner. Il emploie souvent à cet effet le mot *momento* ; mais, dans sa pensée, ce mot n'éveille généralement pas d'autre idée que celle d'un *impetus*. D'ailleurs, le vrai sens de *momento* ou *momentum* n'est ni « force », ni *impetus*. Ainsi que l'indique Mersenne dans ses *Mechaniques de Galilée*, le moment est « le poids d'un corps eu égard à la situation particulière du corps, eu égard aux liaisons » ; mais il se trouve que, pour Galilée comme pour ses prédécesseurs, un poids et une force en général se mesurent par une vitesse, et c'est pour cela que *momentum* et *impetus* se trouvent devenir équivalents. Quant à la loi des « travaux virtuels », elle n'apparaît qu'accidentellement chez Galilée ; ce qui pour lui est principe, c'est la loi des « vitesses virtuelles » ; or cette loi est au fond très voisine du principe qu'admettait déjà Aristote : elle repose sur l'idée (plus ou moins explicitement exprimée) que la force est proportionnelle à la vitesse.

Ainsi, autant les résultats obtenus par Galilée en mécanique sont éclatants de netteté et de précision, autant les principes qu'il esquisse sont, pour la plupart[2], flous et entachés de souvenirs anciens. Aussi, n'est-il pas surprenant que les *démonstrations* par lesquelles Galilée cherche à rattacher ses résultats à des axiomes fondamentaux ne soient pas satisfaisantes. Partageant les infirmités des principes sur lesquels elles se fondent, ces démonstrations sont en outre viciées par des incorrections mathématiques, dues au fait que Galilée ne dispose pas encore du calcul différentiel et intégral.

Telle est l'impression générale que nous donne l'œuvre de Galilée lorsque, tournés vers le passé, nous cherchons à déterminer par où le grand savant ressemble à ses prédécesseurs. C'est ainsi probablement que la jugerait l'historien qui s'en tiendrait à la lettre de l'enseignement du maître, sans considérer les fruits qui vont presque immédiatement en sortir, qui déjà y sont en germe.

Si, par contre, nous regardons vers l'avenir, nous porterons sur

1. Notamment dans le problème du projectile lancé horizontalement et dans l'étude du mouvement sur un plan horizontal, limite d'un plan incliné.
2. Nous verrons plus loin qu'il y a des exceptions.

Galilée un jugement bien différent. Mais, pour pouvoir préciser ce jugement, il faut que nous nous arrêtions un moment et jetions sur la science du milieu du XVIIe siècle un regard circulaire. Nous arrivons, en effet, dans la période qui s'ouvre lors des grandes découvertes de Galilée, à un tournant de l'histoire de la mécanique. Plusieurs courants sont en collision à cette époque. Ce n'est qu'après avoir quelque peu oscillé dans les remous de ces courants que la mécanique va décidément trouver sa voie.

*
* *

A un savant qui est parvenu à se libérer complètement de l'emprise de l'École, qui entend s'inspirer de Benedetti, de Kepler et de Galilée, ou qui, du moins, veut profiter de leur exemple, quel est le plan qui apparaîtra comme le meilleur en vue de constituer une mécanique ?

A la question ainsi posée, une réponse, à première vue fort séduisante, est donnée par d'éminents penseurs qui ont étudié avec profondeur les principes de la science. Pour construire la vraie mécanique, nous disent-ils, il suffisait aux savants du XVIIe siècle de bannir entièrement l'esprit de système et de s'en remettre au sens commun. Que l'on oublie seulement tous les postulats, toutes les idées préconçues des philosophes (et c'est précisément ce que l'argumentation et l'exemple de Galilée ont rendu possible), que l'on s'en tienne aux observations les plus élémentaires et qu'on les interprète avec son bon sens : aussitôt on apercevra certaines lois, certaines notions générales, sur lesquelles on pourra fonder une science solide et raisonnable. C'est ainsi que, d'après E. Mach, les grands initiateurs ont dû procéder en fait. Le savant professeur viennois se transporte par la pensée à la place de Galilée et de ses successeurs, et, dans un exposé saisissant, il nous montre comment ces hommes, — à la condition de suivre la voie où les guidait pas à pas le sens commun, — ont dû normalement, fatalement arriver à la notion de moment (*déterminante de la rupture d'équilibre*), à celle de travail virtuel ou de force vive, et à des principes comme celui de Torricelli (« il est impossible que le centre de gravité d'un système de corps monte naturellement »), ou comme le suivant (Galilée, Torricelli, Huygens) : « La vitesse acquise par un système de corps graves au cours d'une chute est telle qu'elle puisse

faire remonter le centre de gravité du système à la hauteur d'où il est tombé[1]. »

La reconstitution des origines de la mécanique que fait ici Mach est, — tous ses lecteurs en conviendront, — extrêmement remarquable. Mach nous montre fort bien que certains principes essentiels *auraient pu* être conquis et s'imposer aux savants comme il le dit. Mais croit-on que, historiquement, les choses se soient bien passées de cette manière ? Il est permis d'en douter lorsqu'on voit, par exemple, combien de tâtonnements il a fallu pour donner une signification précise à la notion de *moment*, bien qu'ici les conceptions de la physique scolastique n'aient nullement été un obstacle, et que l'Antiquité et le Moyen Age aient au contraire largement contribué à déblayer le terrain. — Les savants du XVIIe siècle pouvaient-ils, d'ailleurs, aussi facilement que nous, faire le départ entre les expériences élémentaires, fondamentales, — celles dont la leçon se dégage immédiatement et qui dictent les principes, — et les phénomènes plus complexes ? Il leur eût fallu pour cela une pratique de l'interprétation des expériences qui leur faisait défaut. Pouvaient-ils avoir une confiance absolue en des lois énonçant des faits qui, sans doute, paraissaient vrais, mais dont ils ne s'expliquaient pas le mécanisme ? Ils devaient être, à cet égard, d'autant plus circonspects qu'en voyant s'écrouler sous leurs yeux une science vieille de vingt siècles ils étaient devenus quelque peu sceptiques. Aussi, en présence d'un principe comme celui du « travail », devaient-ils, pour la plupart, se rallier volontiers à l'opinion de Descartes (à qui l'on doit précisément le premier énoncé correct dudit principe). Comme lui, ils ne devaient y voir qu'une règle provisoire (« purement de fait, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être déterminée par les hommes qu'en tant qu'ils en peuvent faire quelque expérience »), laquelle ne jouerait pas le rôle de fondement dans une science achevée. C'est grâce à un ingénieux détour que Descartes a pu faire du principe du travail la base d'une statique[2] : il a écarté artificiellement la consi-

1. Du même type est le principe qui deviendra plus tard le principe de la moindre action, mais que les savants du XVIIe siècle n'aperçoivent que fort confusément, et dont Huygens a dit (en critiquant Fermat qui applique ledit principe à l'étude du mouvement de la lumière) : « ce pitoyable axiome, — *que la nature opère toujours par la voie la plus courte*, — par lequel je n'ai jamais vu qu'on ait démontré aucune vérité ».

2. Dans l'essai de statique qu'il compose à la demande de Constantin Huy-

dération de la vitesse ; car « il est impossible de rien dire de bon touchant la vitesse sans avoir expliqué au vrai ce que c'est que la pesanteur et ensemble tout le système du monde ; or, à cause que je ne le voulais pas entreprendre, j'ai *trouvé moyen* d'omettre cette considération et d'en séparer tellement les autres que je les pusse expliquer sans elle ».

Les savants du XVIIe siècle pouvaient-ils se contenter d'une mécanique dépendant de pareils artifices ? Non, certes, vers 1630, une science construite sur un tel plan ne devait pas donner satisfaction aux meilleurs d'entre eux. Le désir de pénétrer les secrets de la nature était alors trop vif, les ambitions étaient trop vastes, pour qu'on pût respirer à l'aise dans un champ ainsi limité. A tout le moins, il fallait, avant qu'on s'y enfermât, qu'une nouvelle et vigoureuse tentative eût été faite pour le dépasser : cette tentative nécessaire fut accomplie par Descartes.

L'histoire de la physique cartésienne est trop connue pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter longuement. D'autres systèmes mécanistes avaient été proposés déjà, ou étaient proposés en même temps que celui de Descartes. Mais aucun n'était aussi absolu, aussi complet et, — à l'époque où paraissaient les *Principes* (1644), — aussi plausible et satisfaisant pour l'esprit. L'effort qu'avait fait Kepler pour construire une théorie mécaniste de l'attraction avait échoué, nous l'avons vu, et, après avoir risqué des hypothèses de plus en plus invraisemblables, le grand astronome avait finalement tourné le dos au mécanisme. Roberval, qui reprend l'hypothèse de l'attraction dans son *Aristarque* (publié en 1644), est, à son tour, obligé de s'arrêter en route. D'ailleurs, Kepler et Roberval n'avaient entrepris d'expliquer qu'un nombre restreint de phénomènes. La théorie atomiste, remise en honneur par Gassendi, prétendait embrasser un domaine beaucoup plus vaste ; mais elle n'avait pas été poussée dans le détail ; les explications qu'elle donnait des phénomènes les plus essentiels restaient superficielles. Descartes, quant à lui, se propose de déduire de ses principes l'explication du *Monde* tout entier ; et il réussit effectivement, ou plutôt il croit réussir à rendre compte d'un nombre de faits considérable. Malheureusement, à peine a-t-il exposé sa doctrine que les

ens ; cf. ses *Lettres à Mersenne*, Œuvres de DESCARTES, édit. Adam-Tannery II, p. 224, 232.

imperfections, les erreurs s'y décèlent de toutes parts, que l'expérience fait choir ses ingénieux échafaudages. Si bien que, malgré les efforts désespérés tentés par les disciples pour retoucher et corriger le système du maître, l'entreprise de Descartes se termine par un échec retentissant. Non seulement ses solutions, mais les problèmes mêmes qu'il avait posés tombent rapidement dans le discrédit.

Que Descartes n'ait point réussi à expliquer par des mouvements de particules étendues (comme il le voulait) la pesanteur, la formation et la course des astres, la lumière, les marées, le magnétisme, nous ne saurions nous en étonner : une telle explication, — à supposer qu'elle fût possible, — ne pourrait, en tout cas, être obtenue sans une connaissance préalable, approfondie, des lois de la mécanique des fluides. Or ces lois, Descartes n'avait pas pris le temps de les étudier. Il avait bien vu sans doute dans quelle direction il fallait les chercher ; il avait compris que la base de son système devait être une mécanique cinétique[1], où le phénomène primordial serait le phénomène du *choc* entre deux ou plusieurs corpuscules de masses[2] et de vitesses données. Mais il n'avait pas dépassé le seuil de cette mécanique, se bornant au problème du choc simple entre deux billes dures et se trompant, d'ailleurs, dans la solution de ce problème. Lors donc qu'il cherchait à analyser les mouvements de ses tourbillons, ou d'autres mouvements aussi complexes, Descartes mettait manifestement la charrue devant les bœufs.

Et pourtant, si l'on isole dans l'œuvre de Descartes le chapitre de mécanique qu'il a ébauché, la *théorie des chocs*, on doit reconnaître que ce chapitre est en lui-même bien près d'être parfait et qu'il ouvre à la science des aperçus extrêmement originaux et importants.

En premier lieu, Descartes formule de la manière la plus nette, et place enfin à la base même de toute la mécanique, le *principe d'inertie* : tout corps abandonné à lui-même avec une certaine vitesse tend à poursuivre son mouvement en ligne droite, et avec

1. Dans cette mécanique, le principe provisoire du travail, posé par Descartes dans son essai de statique (Voir plus haut) ne tient naturellement aucune place, non plus que les recherches que Descartes avait faites en 1619 sur le problème de l'accélération des graves étudié à la manière de Galilée.

2. On sait que Descartes s'efforçait de définir la masse d'un corps directement, sans partir de la notion de poids.

une vitesse constante. La vérité de ce principe avait été, nous l'avons vu, mise en lumière par Galilée, mais non pas d'un point de vue tout à fait général. Descartes lui-même, dans sa jeunesse, avait énoncé le principe avec son ami Beeckman (Breda, 1618-1619). Mais ce n'est qu'à l'époque où il précise ses conceptions sur la physique que Descartes reconnaît dans la loi d'inertie la raison première et fondamentale de tous les phénomènes mécaniques. Pour la même raison (et d'une façon plus simple, parce qu'il admet le vide), l'atomiste Gassendi est conduit à attribuer le même rôle universel au principe d'inertie.

Descartes affirme en second lieu que, dans le choc, la somme des quantités de mouvement (somme des masses multipliées par les vitesses) n'est pas altérée. Cette « règle » de Descartes, si souvent critiquée, est pourtant fort remarquable et pertinente : la conservation de la quantité de mouvement totale est bien, dans la mécanique cinétique, le fait essentiel et caractéristique dont tous les autres dépendent. On ne saurait dire, sans doute, que la vérité de ce fait s'impose *a priori* ; mais, à titre d'hypothèse que viendra plus tard justifier l'expérience, le point de départ de Descartes est irréprochable. Malheureusement, Descartes commet une erreur très grave et qui est bien surprenante de sa part. Lui qui a le premier clairement aperçu le rôle joué par la géométrie analytique dans la mathématique générale, il oublie complètement, lorsqu'il construit sa mécanique, l'idée essentielle de cette géométrie (à savoir qu'une *grandeur géométrique* est une *grandeur dirigée*, définie par des *projections affectées de signes*). Le principe des quantités de mouvement ne devient correct, on le sait, que si on définit ces quantités comme des *vecteurs*, et leur somme comme une *somme géométrique*. Or, cela, semble-t-il, Descartes aurait pu, aurait dû le voir. Sans doute, la somme définie comme nous venons de le dire ne sera plus un nombre arithmétique. Mais ce n'est point cette circonstance qui pouvait troubler Descartes. Il n'avait point dit que tout dans la nature fût *mouvement* et *nombre*, mais, précisément, que tout y était *étendue* et *mouvement*.

Pour obtenir les lois du choc (du moins les lois régissant les corps parfaitement élastiques, ou se comportant comme tels), il faut adjoindre au principe (corrigé) des quantités de mouvement un second principe. Ce second principe, Descartes ne le formule exactement que dans un cas particulier, mais il aperçoit bien en

quoi il consiste : c'est le principe du *renversement du mouvement* (applicable, d'après Descartes, aux corps parfaitement durs), combiné avec le principe du *mouvement relatif*. Ce fut Huygens qui le premier étudia la question d'une manière complète et rigoureuse. En abrégeant un peu le raisonnement de ce dernier, on peut présenter le principe de la manière suivante : Un corps élastique ou dur[1], frappant un autre corps dur semblable maintenu immobile, renverserait sa direction tout en conservant sa vitesse en valeur absolue (*renversement du mouvement*). Supposons, par contre, que les deux corps soient mobiles et appelons v_1, v_2 leurs vitesses avant le choc, v'_1 et v'_2 leurs vitesses après le choc. D'après le *principe du mouvement relatif* (indiqué déjà par Descartes), tout se passe avant le choc comme si le premier corps était immobile et le second animé de la vitesse $v_2 - v_1$; tout se passe après le choc comme si le permier corps était immobile et le second animé de la vitesse $v'_2 - v'_1$. Donc (d'après la propriété du mouvement renversé) :

$$(1) \qquad v_2 - v_1 = -(v'_2 - v'_1).$$

Si l'on joint cette égalité à celle qui exprime la propriété de la quantité de mouvement, soit (en appelant m_1, m_2 les masses des deux corps) :

$$(2) \qquad m_1 v_1 + m_2 v'_2 = m_1 v_1 + m_2 v'_2,$$

on peut, des valeurs de v_1 et v_2, déduire celles de v'_1 et v'_2 : le problème du choc est résolu.

C'est de cette manière — ou à peu près — que Huygens, corrigeant Descartes, a traité la question, nous offrant ainsi une théorie dont les applications pratiques sont restreintes, mais qui est complète en elle-même, et qui est bien conforme au type de la théorie scientifique moderne. Le principe du renversement du mouvement, en effet, ne peut pas plus que celui de la quantité de mouvement être considéré commme donné *a priori*. Mais il est simple, satisfaisant pour l'esprit, et les premières conséquences qu'on en déduit (les règles du choc des billes élastiques) sont

1. Huygens, comme Descartes suppose que les corps durs se comportent dans le choc comme des corps parfaitement élastiques. C'est un postulat discutable, surtout dans la physique de Huygens ; car celle-ci, à l'inverse de celle de Descartes, admet l'existence d'atomes qui seront les plus simples des corps durs et sont pourtant essentiellement inélastiques (indéformables).

confirmées par l'expérience. On est donc en droit de regarder comme également vraies les conséquences plus dérivées.

Ce n'est cependant pas la théorie des chocs qui occupe la place d'honneur dans le système de mécanique qui se constitua, après 1640, en dehors de l'école cartésienne. Cette théorie fut même reléguée dans l'ombre par certains savants, et cela pour plusieurs raisons.

En premier lieu, elle apparaisait comme tout à fait indépendante de la mécanique à laquelle on allait s'attacher et qui est fondée sur la considération des poids : entre la « force d'un poids » et la « force d'un choc » (ou « d'une percussion », comme on disait alors), il n'y a pas de commune mesure ; un poids, quelque grand qu'il soit, ne saurait neutraliser un choc quelque petit qu'il soit (si l'on fait abstraction de la résistance du milieu). C'est là un fait, — fort étrange aux yeux des savants du XVIIe siècle, — qu'avait déjà remarqué Galilée et qui fut après lui l'objet de nombreuses discussions. La conclusion à laquelle parvient finalement Borelli est que la mécanique des poids et celle des chocs sont deux sciences différentes, que l'on doit séparer l'une de l'autre.

Mais les anticartésiens, et notamment Roberval, avaient, pour se détourner de l'études ces chocs, un autre motif : c'est en réaction directe contre Descartes qu'ils ont ébauché une œuvre, qui, plus tard, en les mains de Newton, devait devenir la mécanique rationnelle des temps modernes.

La pensée qui anime Roberval dans ses travaux de pure science[1], et qui a été maintes fois formulée par lui-même, par Mersenne, et plus éloquemment par Pascal, peut être résumée ainsi qu'il suit : La science doit limiter son ambition ; elle ne doit pas viser à embrasser l'univers, comme le voulait Descartes ; elle doit même renoncer à découvrir les raisons des choses, car celles-ci sont probablement hors de notre atteinte. Il faut se contenter de décrire les phénomènes, en s'appuyant à chaque pas sur l'expérience et en se gardant bien de jamais dépasser le domaine des choses vérifiables. D'autre part, — autant qu'il sera possible sans renoncer au contrôle de l'expérience, — on devra s'efforcer de définir les notions de la science en termes mathématiques et de

1. J'exclus de ces travaux l'*Aristarque*, où Roberval n'entend présenter que des hypothèses incertaines, et qu'il n'a d'ailleurs pas signé.

raisonner sur elle mathématiquement ; car la déduction mathématique est la seule qui soit rigoureuse. — Tels seront les caractères et l'objet de la science selon l'école qui réagit contre Descartes, et, ayant défini son idéal, cette école trouve immédiatement le modèle qu'elle se proposera d'imiter : elle aura pour maître Galilée.

Combien sûr et solide, en effet, devait apparaître Galilée après l'héroïque mais désastreuse tentative de Descartes. Sans doute, ses conceptions d'ordre théorique laissaient à désirer; mais il avait apporté des résultats étayés sur des expériences indiscutables, précis à souhait, et qui s'exprimaient, au surplus, par des formules mathématiques remarquables. C'était bien là le roc dont on avait besoin pour bâtir dessus.

Mais les lois de Galilée, dira-t-on, font connaître des effets et non des causes. Elles s'appliquent à des phénomènes déjà complexes. On ne saurait donc les regarder, comme un point de départ, comme des *principes*. Sans doute. Mais elles nous fournissent le critérium qui nous permettra de contrôler les propositions plus élémentaires que nous adopterons comme principes ou comme hypothèses. Nos hypothèses, nous les choisirons *a priori* et aussi voisines que possible des faits concrets que nous connaissons (d'ailleurs, comme l'a si bien dit et montré Galilée, les plus simples seront les meilleures) : leur vérité sera garantie par la réalité de leurs conséquences.

J'énonce volontairement dans un langage trop moderne les conceptions qui inspirent les savants auxquels je me réfère actuellement. Mais que telle soit bien, au fond, leur manière de voir, on le pourrait prouver par de nombreux textes. Mersenne, Roberval, Pascal affirment à maintes reprises que la base solide de la connaissance scientifique, les *données* de la mécanique en particulier, ne sont pas les principes, les faits primordiaux, mais certains faits composés, directement observables [1]. Ce fut précisément, selon eux, l'erreur de Descartes, de fonder sa physique sur la considération de mouvements élémentaires que jamais nous ne percevrons et qui peut-être, après tout, n'existent pas. D'ailleurs, les savants dont nous parlons sont tout aussi éloignés du point de vue de Mach — défini plus haut — que du point du vue de Des-

1. Telle est du moins l'opinion qu'ils professent le plus souvent, celle qui leur est naturelle. A l'occasion, ils se montrent séduits par certains principes en vogue, comme le principe de Torricelli sur le centre de gravité.

cartes. Ils ne sauraient admettre, quant à eux, que les principes généraux de le mécanique soient fournis directement au savant par le sens commun : ce qui est donné, c'est la loi de l'accélération des graves, la propriété du pendule ou celle de la colonne de mercure. — Aussi bien, la mécanique que Roberval, par son enseignement au Collège de France, contribue à préparer est une mécanique où la part des « principes » sera réduite au strict minimum. C'est la mécanique des « forces centrales » (forces-vecteurs) où, — grâce à une définition géométrique de la force, et moyennant l'hypothèse que toutes les actions mécaniques, y compris les liaisons, les réactions, les résistances, sont des actions de *forces* d'un même type, — tous les mouvements se déduiront de la règle de la composition des forces. Dans la mécanique des forces-vecteurs, il est question, sans doute, de *moment*, de *force vive*, de *travail*, de *travaux virtuels* : mais, sous ces expressions, — employées à cause de leur commodité, — ne se cache en somme aucune notion nouvelle qui ne soit pas déjà impliquée dans les équations fondamentales résultant de la définition de la « force ». Le principe d'inertie lui-même n'est plus qu'une conséquence de cette définition.

Comment l'avènement de la mécanique des forces centrale a-t-il été préparé par Roberval ?

Roberval n'a rien apporté d'essentiellement nouveau, mais il paraît être le premier qui ait énoncé d'une manière précise les idées sur lesquelles repose la définition de la *Force centrale*. La signification du mot « force » était encore très mal déterminée au milieu du XVIIe siècle. Descartes, par exemple, dans son essai de statique, prend « force » dans le sens de « travail », et de là résulte un malentendu entre lui et Roberval. Galilée, comme nous l'avons dit, employait rarement le mot et ne dégageait pas bien l'idée, gêné qu'il était par des souvenirs scolastiques. Au contraire, le professeur du Collège de France indique avec grand soin dans son *Traité de Méchanique* ce qu'il faut entendre par « force » ou « puissance ». Une force est caractérisée non seulement par son intensité, mais pas sa direction (instruit par l'erreur de Descartes, accoutumé par ses travaux de géométrie à associer les idées de vitesse et de tangente à une courbe, Roberval a bien soin de faire ressortir ce fait qu'une force est une direction autant qu'une gran-

deur) : en d'autres termes, une force est ce que nous appelons aujourd'hui un *vecteur* : si nous voulons nous la représenter physiquement, nous devons l'assimiler à la traction d'un fil. Roberval complète cette définition en admettant, à titre d'axiome, qu'on ne modifie pas la force si l'on déplace le point d'application sur la ligne de direction et que, d'autre part, il y a égalité entre l'action et la réaction (ce dernier axiome n'est pas très clairement exprimé, mais la pensée du savant n'est pas douteuse). Puis, de sa définition, Roberval tire la règle de la composition des forces, impliquant le principe de l' « indépendance des forces ». Il établit cette règle dans toute sa généralité, au lieu que Stevin, à qui on en fait généralement honneur, la présentait d'une manière très imparfaite et sans faire bien ressortir la notion de force. [Stevin énonçait la règle sous des formes telles que celle-ci : « si une colonne est suspendue par deux lignes non parallèles, celles-ci prolongées se rencontrent sur la perpendiculaire de gravité de la colonne ».] Enfin Roberval, en formulant le principe de la « réaction normale » d'un plan ou d'une surface, montre déjà comment les *liaisons* pourront être à leur tour considérées comme des forces pareilles aux autres, comme des *forces-vecteurs*.

Quelle réalité recouvrent, cependant, les définitions et les axiomes de Roberval? Quel est le contenu positif de sa notion de force? Les termes mathématiques dont il se sert pourraient faire croire qu'il nous propose une conception abstraite. Tel n'est pas le cas. Fidèle aux principes que nous indiquions tout à l'heure, Roberval se réfère au contraire à des données très concrètes, très matérielles, aux propriétés des poids. Les caractères qu'il attribue à la force sont exactement ceux de la traction exercée par un poids sur une corde. Ni plus, ni moins. En fait, d'ailleurs, Roberval ne considère dans son traité que ces forces-là (ou des forces qu'il ramène à celles-là). La pesanteur est pour lui le type unique de la « puissance », Mais qu'est-ce donc que la pesanteur? Grâce à la loi de Galilée, on va enfin pouvoir la définir autrement qu'en la rattachant à des propriétés physiques mystérieuses : on la caractérisera mathématiquement en disant qu'elle est la cause qui produit un *mouvement uniformément accéléré*. Ainsi, la force de Roberval (force constante) est, en définitive, un vecteur proportionnel à l'accélération du corps mobile : cette définition, on ne la trouve pas dans le traité du professeur parisien, où il n'est question que de statique; mais, en

rapprochant l'enseignement de Roberval des formules de Galilée, on y est directement conduit [1].

La mécanique des forces centrales telles que la conçoivent les sucesseurs français de Galilée est, on le voit, une science précise, très solidement appuyée sur l'expérience, mais dont le champ d'application semble à première *vue* assez restreint. Il devait surtout apparaître tel aux Cartésiens, qui formaient dans le monde scientifique une phalange puissante, et pour qui l'étude des propriétés des tractions de poids n'était qu'un chapitre secondaire de la mécanique [2].

Mais, si telle était la situation vers 1650, elle devait bientôt se modifier. Grâce à une série de circonstances remarquables, la mécanique des forces-vecteurs allait brusquement changer complètement de caractère.

Le point de départ de cette transformation est dans la découverte de Huygens relative à la *force centripète*. Partant du principe cartésien de l'inertie (Huygens met à profit les idées de Descartes comme celles des disciples anticartésiens de Galilée), le savant hollandais se demande quelle *action centripète* doit s'exercer sur un mobile pour que celui-ci, supposé lancé avec une certaine vitesse initiale, décrive une circonférence avec une vitesse constante. Il trouve que cette action est précisément la traction d'une force du type envisagé par Roberval. En d'autres termes, à tout instant, la puissance qui tire le mobile de la position A vers le centre O tend à lui faire prendre suivant le rayon AO un mouvement uniformément accéléré. Par là on parvient à la notion d'une *force centrale attractive*, qui n'est plus du tout liée à la considération de poids, et qui pourtant rentre exactement dans la définition de Roberval. Il y a plus. L'intensité de la force centripète est, comme on sait, $m\frac{v^2}{r}$, m étant la masse du mobile, r sa distance à O, v sa vitesse à l'instant t. Si l'on suppose que r varie avec le temps, il en

1. Elle est donnée, notamment, dans une thèse soutenue au Collège Louis-le-Grand en 1685.

2. Les Cartésiens ne remarquèrent pas que leur théorie des chocs, réduite à sa partie mathématique, et dans la mesure où elle était confirmée par l'expérience, avait le même défaut. C'était une théorie applicable à peu de problèmes et d'ailleurs du même type exactement que la théorie mécanique de Galilée-Roberval (principes posés *a priori*, mais vérifiés dans leurs premières conséquences par des expériences non douteuses, et valables par suite pour un ensemble déterminé de phénomènes).

sera de même de la force, et inversement. Ainsi Huygens, — qui, grâce aux notions de géométrie différentielle qu'il possède et qui manquaient à ses prédécesseurs, est arrivé à concevoir à peu près clairement ce que c'est qu'une vitesse, une accélération, l'action d'une force en un *instant donné* (infiniment court), — Huygens, dis-je, est en mesure de généraliser considérablement la notion de force constante de Roberval en imaginant des forces qui auraient des intensités différentes aux différents instants, c'est-à-dire des forces variables.

On aperçoit immédiatement l'immense portée de ces résultats, qui constituent la contribution essentielle du savant hollandais aux progrès de la mécanique. Huygens a fait, d'autre part, à l'occasion de ses recherches sur le pendule, une autre et bien remarquable découverte : celle du *théorème des forces vives*, qui, parmi divers mérites, a celui de jeter un pont entre la mécanique des forces centrales et celle des chocs de billes élastiques [1]. Appliqué au pendule simple, cependant, le théorème des forces vives n'est qu'une conséquence mathématique du calcul de Huygens sur la force centrifuge. Il n'apporte quelque chose de nouveau que dans l'étude du pendule composé, et, dans cette étude même, on pourra théoriquement s'en passer le jour où la mécanique des forces-vecteurs appliquée aux corps solides étendus (non assimilables à des points) sera complètement constituée. Mais laissons de côté les solides, et tenons-nous-en pour l'instant à la dynamique des points mobiles. Nous voyons qu'après les travaux de Huygens cette dynamique a décidément trouvé l'orientation qu'elle cherchait depuis si longtemps : la voie dans laquelle va s'engager Newton pour lui donner la forme que nous connaissons est désormais grande ouverte.

Que manque-t-il encore, en effet, à cette dynamique ? Simplement, une définition générale de la force, — une définition aussi précise que celle de Roberval, mais complètement dégagée de la considération de poids et valant pour les forces variables aussi bien que pour les forces constantes. Or ce dernier progrès devait être promptement réalisé. D'ailleurs, si nous considérons l'histoire de la pensée mathématique pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle, si nous nous replaçons dans l'état d'esprit où se trouvaient les

1. Les équations (1) et (2), par lesquelles nous avons résolu plus haut le problème des chocs, donnent si on les combine entre elles :

$$m_1 v_1^2 + m_2 v_2^2 = m_1 v'^2_1 + m_2 v'^2_2$$

hommes de ce temps, nous comprenons immédiatement pourquoi la définition en question devait tout naturellement s'imposer au monde savant vers la fin du siècle et pour quelles raisons, par contre, elle ne pouvait pas se présenter plus tôt.

Dans le domaine des mathématiques pures, vers 1680, un événement capital se produisit, qui accrut dans des proportions considérables la puissance de la méthode algébrique et le prestige dont elle jouissait déjà auprès des savants de toutes spécialités : la notion de *fonction* fut introduite dans la science. C'était là le fruit tardif des réflexions que la *géométrie* de Descartes et quelques autres écrits du même temps avaient fait germer dans les esprits. La géométrie cartésienne avait montré qu'il y a équivalence entre la notion de *ligne courbe* et celle d'*équation algébrique* : les deux notions expriment, — l'une par la figure, l'autre par le nombre, — une même loi mathématique de correspondance entre grandeurs ou quantités variables. En particulier, si, comme enseigne à le faire Descartes, on définit un point quelconque d'une courbe plane par deux coordonnées x, y, il y a entre les nombres x et y une certaine *relation* caractéristique de la courbe, y est une certaine *fonction* de x : fait que les analystes peuvent énoncer d'une autre manière en disant que x et y sont deux fonctions déterminées (variant simultanément) d'un même paramètre t. Une fois ceci vu, d'ailleurs, l'opération algébrique de la *dérivation*, — dont les règles sont justement découvertes au moment même où paraît la notion de fonction (et cette coïncidence n'est point l'effet du hasard), — l'opération de la dérivation permet de déterminer rigoureusement, par le calcul, les tangentes, rayons de courbure, et généralement tous les « éléments différentiels » des courbes.

C'est Newton qui mit clairement ces faits en lumière et fonda sur eux le calcul des fonctions. L'addition qu'il fit ainsi à la science ne le cède pas en importance à la découverte de la loi de la gravitation ; et même, à vrai dire, cette dernière découverte, — ou, du moins, l'élaboration de la théorie mécanique qui l'a rendue possible, — n'est qu'une conséquence du calcul des fonctions tel que l'institua l'illustre savant.

Et en effet, du fait mathématique que j'indiquais tout à l'heure résulte immédiatement cette conséquence : supposons que le paramètre t mesure le temps qui s'écoule : alors le couple de fonctions $x = f(t)$, $y = \varphi(t)$ détermine, pour chaque instant, une position

d'un point dans un plan ; en d'autres termes, ce couple définit le *mouvement* d'un point mobile, dont la trajectoire est précisément la courbe géométrique qui correspond aux fonctions considérées. Il y a plus. La définition du mouvement ainsi donnée par deux fonctions (ou trois, si le mobile circule dans l'espace à trois dimensions) est la plus naturelle, la plus directe que l'on puisse imaginer : étudier la variation de la position du mobile *en fonction du temps*, c'est bien le but essentiel, le problème central de toute la mécanique, — le problème que de tous temps les savants ont poursuivi, mais que, faute de termes adéquats, ils ne savaient pas formuler dans un langage mathématique. Mais, sitôt que le problème est nettement posé, toutes les notions qui en dépendent et contre lesquelles la science bataillait depuis deux mille ans trouvent immédiatement leur expression. *Vitesse*, *accélération* seront définies, géométriquement par des vecteurs, algébriquement par des projections de vecteurs sur les axes de coordonnées. La *force* (au sens de Galilée-Roberval) se trouvera déterminée de la même manière, puisqu'elle est proportionnelle à l'accélération. D'ailleurs, du moment où tous les éléments du mouvement d'un point sont regardés comme des *fonction du temps*, rien *a priori* ne nous empêche de supposer que la force elle-même est variable avec le temps ; cette manière de voir nous est même absolument imposée par l'appareil mathématique dont nous nous servons, et, si par hasard il n'y avait dans la nature que des forces constantes, nous interpréterions ce fait en disant que la nature ne se trouve connaître qu'un « cas particulier » de force. Ainsi donc, dans le cas que nous concevons comme le cas général, l'intensité et la direction de la force (agissant sur un mobile donné) dépendront du temps. Or cette dépendance peut tenir à différentes causes, que le mathématicien énumère et exprime immédiatement dans son langage : la force peut dépendre de la seule position du mobile (variable avec le temps), ou bien de sa vitesse, ou — plus généralement — de la position du mobile, de la vitesse dont il est animé à l'instant considéré et de cet instant lui-même (de l'heure qu'il est) ; elle ne saurait d'ailleurs dépendre (le raisonnement le montre [1]) d'aucun autre élément variable, en sorte que la course du mobile à partir

1. Le raisonnement montre que, si elle dépendait d'un autre élément, les axiomes fondamentaux impliqués dans la définition de Galilée-Roberval se trouveraient mis en défaut.

d'un instant initial donné se trouvera entièrement déterminée (par une équation différentielle du deuxième ordre) si, outre la force qui agit sur ce mobile, on connaît sa position initiale et sa vitesse initiale [*principe des conditions initiales*].

C'est ainsi que sont obtenues, — dans le cas d'un point mobile unique, — les notions qui sont à la base de la mécanique newtonienne. Pour compléter ces notions, l'on devra d'abord comparer entre eux les mouvements de plusieurs mobiles différents (ce qui conduira à regarder la force comme proportionnelle à la « masse »); puis on développera la méthode de calcul qui nous autorise à considérer les corps étendus comme des assemblages d'un nombre infini de points : on aura alors, dans son intégrité, le système de mécanique que nous avons appelé « mécanique des forces centrales ».

On le voit, le chemin qui mène des conceptions de Roberval à celles de Newton est facile à tracer, car, pour le découvrir, il suffit d'analyser le contenu de la notion de fonction. L'évolution de la mécanique s'accomplit en cette fin du XVIIe siècle d'une manière toute naturelle. Combien grande, cependant, est la distance qui sépare les deux termes de l'évolution ! Si, supprimant les intermédiaires, nous comparons entre elles les tendances d'esprit de Newton et de Roberval, ne les voyons-nous pas tout d'abord se dresser l'une contre l'autre ? En effet, la principale préoccupation des disciples de Galilée a été, nous l'avons vu, de rester en contact avec l'expérience, de se borner aux problèmes définis concrètement, de se garder des principes abstraits et généraux. Or où, dans toute l'histoire de la mécanique, trouvons-nous un effort d'abstraction et de généralisation plus grand et plus audacieux que dans les théories newtoniennes ? Les savants au tempérament prudent qui jugeaient trop aventureuses les hypothèses de Descartes auraient dû, semble-t-il, avoir la même prévention au sujet de celles de Newton. Tous pourtant, — j'entends les non-cartésiens, — semblent avoir accepté volontiers la nouvelle mécanique. Quelles furent donc les raisons de cette adhésion générale ?

L'accueil fait à la mécanique de Newton fut dû sans doute, en grande partie, au fait que cette mécanique s'accordait exactement avec les phénomènes observés ; mais il tint aussi à une autre cause que nous pouvons, je crois, aisément indiquer, sinon expliquer en quelques mots.

Les « généralisations » de Newton, — quelque arbitraires qu'elles fussent au fond, — avaient une tout autre apparence, se présentaient sous un tout autre aspect que les hypothèses de Descartes et des divers inventeurs de systèmes physiques. Elles ne portaient nullement, en effet, sur les lois obscures de la philosophie naturelle, ou même sur les principes de la mécanique. Elles étaient exclusivement d'ordre mathématique. Le véritable postulat qui est sous-entendu dans la mécanique des forces centrales est le suivant : *les propriétés du mouvement sont conformes au moule mathématique que nous fournit la théorie des fonctions.* Or ce postulat parut aux hommes du XVIIe siècle, il nous paraît à nous-mêmes tout naturel.

Pourquoi, d'ailleurs, en jugeons-nous ainsi ? Et comment se fait-il qu'une vue aussi théorique ait été si facilement acceptée par les héritiers directs d'une école de savants qui prétendait repousser systématiquement tous principes posés *a priori*.

Ceci est une nouvelle question, et il nous faudrait, pour l'élucider, sortir du cadre de cet article. Contentons-nous donc, pour l'instant, de constater comme un fait historique (d'ailleurs préparé de longue date) cet acte de foi dans la valeur des mathématiques qui rendit possible, à la fin du XVIIe siècle, le triomphe définitif de la mécanique des forces centrales.

PIERRE BOUTROUX.

QUESTIONS PRATIQUES

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LES IDÉES MORALES APRÈS LA GUERRE

C'est toujours un exercice nécessaire, mais qui risque de décevoir, que de jeter, au lendemain d'une période de crise, quand les circonstances sont ou semblent redevenues normales, un regard critique sur les jugements portés, même de bonne foi, pendant ces temps troublés. Comment la pensée apaisée appréciera-t-elle les hardiesses et parfois les outrances de l'action? Les jours redevenus sereins (ou crus tels) se souviendront-ils des tempêtes? Cet inévitable examen requiert, pour être équitable, deux qualités complémentaires. Il faut d'abord, même dans la paix retrouvée, ne pas méconnaître ce qui s'imposait dans l'extraordinaire agitation de la guerre ou de la révolution. Il faut ensuite s'assurer que ces nécessités exorbitantes des temps de crise n'ont pas été dépassées, et ont toujours été justifiées par leur fin. Équilibre difficile et délicat, qui exige un sens aiguisé de la justice.

Ce travail de reprise de soi, de réadaptation à la vie spirituelle normale, est commencé dans les pays hier belligérants. On sait qu'en Allemagne la plupart des signataires de l'*Appel des Quatre-vingt-treize* ont retiré leur signature : pas tous cependant, même parmi les plus illustres[1]. Rien de semblable ne s'est produit en France, parce qu'aucune affirmation aussi audacieuse que celles du fameux manifeste ne s'est rencontrée de ce côté du Rhin, dans des documents émanant de penseurs autorisés et représentatifs du

1. Selon M. Ch. Appuhn, analysant une brochure de Hans Wehberg, *Wider den Aufruf der 93*, seize signataires seulement ont déclaré n'avoir pas su ni cherché à savoir ce qu'ils faisaient en 1914 (*le Temps*, 6 février 1921).

véritable esprit français. Il y a eu en France, comme partout, des nationalistes et des chauvins exaspérés. Ils portaient parfois des nom célèbres ou notoires ; ils n'incarnaient ni l'esprit de nos institutions politiques, ni les tendances fondamentales de notre esprit public depuis que la France est une démocratie. De même que c'est dans les profondeurs du peuple laborieux qu'il fallait chercher la substance de la « France éternelle », c'est aux écrits de philosophes désintéressés et de penseurs compétents, plus qu'aux articles de journalistes irresponsables ou même d'écrivains brillants, qu'il faut demander les directions principales de la pensée française. C'est un examen de cette pensée qu'il est utile de tenter aujourd'hui.

Quelques livres nous y invitent. M. Ruyssen, M. Parodi, M. Belot, M. Brunschvicg viennent de réunir en volume, ou d'ajouter à des rééditions d'œuvres anciennes, des études publiées pendant la mêlée sur les principaux problèmes moraux de la guerre et de l'après-guerre. Se situant nettement à part, le philosophe qui signe Alain apporte contre la guerre un réquisitoire absolu. Et sur quelques-unes des questions les plus brûlantes du temps présent, en particulier sur celle des rapports de l'Église et de l'École, qui menace de se poser avec une acuité nouvelle, M. Bouglé, M. Lapie jugent suffisant de reprendre d'anciennes études dont ils n'ont pas à désavouer une parole. Cependant que, s'élevant au-dessus des problèmes particuliers pour atteindre à l'organisation même de la vie morale, M. Jules Payot, riche de son expérience, nous apporte un manuel de la sagesse [1].

Il y a dans toutes ces pages ample matière à réflexions. Essayons-en quelques-unes.

I. — LÉGITIME DÉFENSE ET NON-RÉSISTANCE

Une première série de problèmes porte sur la guerre elle-même, sa légitimité, sa nécessité dans certains cas, les rapports de la force et du droit. Ces problèmes ont été discutés dans cette revue même ; on retrouve ces discussions dans les volumes où sont recueil-

1. Th. Ruyssen, *De la guerre au droit;* — D. Parodi : *le Problème moral et la Pensée contemporaine* (2e édit.); — G. Belot, *la Conscience française et la guerre* (Alcan). — L. Brunschvicg, *Nature et liberté* (Flammarion); — Alain, *Mars ou la guerre jugée* (Nouvelle Revue française); — C. Bouglé, *l'Éducateur laïque*; — P. Lapie, *Pour la raison* (nouv. édit., Rieder); — J. Payot, *la Conquête du bonheur* (Alcan).

lies ces études. Sur le fond des choses aucune hésitation, aucun désaccord entre les penseurs qui ont pris part à cette controverse. M. Ruyssen, M. Belot, M. Parodi ont, dès le premier jour, affirmé la nécessité de la guerre défensive; ils maintiennent aujourd'hui encore cette attitude intellectuelle et morale, dans la thèse et dans le cas particulier de la France. A ce dernier point de vue, les données sont sensiblement les mêmes qu'hier. Le moment n'est pas encore venu, s'il vient jamais, où l'on écrira l'histoire définitive de la guerre. Trop de documents font encore défaut pour établir d'une manière complète la genèse politique et diplomatique des responsabilités. Et les passions autour de ces problèmes ne sont pas refroidies. Car on sent bien qu'ils sont vitaux, qu'ils ont commandé l'attitude morale pendant la guerre et qu'ils continueront longtemps encore à la commander. La guerre a fait tant de ruines, elle a mis l'Europe si bas que l'on en reste épouvanté. En présence d'une telle catastrophe, le sens moral nous pousse irrésistiblement à rechercher les responsabilités. Mais cette anxiété même pèse sur la liberté du jugement, et il faut un courage presque surhumain, quand le jugement peut avoir quelque poids dans l'enchaînement des effets et des causes, pour avouer qu'on s'est trompé. Voilà pourquoi, indépendamment même des maléfices de l'amour-propre, il serait peu sage d'attendre beaucoup de rétractations.

Ajoutez que ce vif sentiment moral, cet ardent désir de justice, si l'on examine l'état présent de l'Europe et les conditions de sa reconstitution matérielle, doit plutôt être contenu qu'exalté. Tandis qu'il nous inclinerait à exiger toutes les réparations qui nous sont dues, la réalité nous oblige à constater que ces réparations, pour justes qu'elles soient, nous ne pourrons pas toutes les obtenir. Il a fallu consentir depuis le traité un certain nombre de concessions, dont on a dit chaque fois qu'elles étaient les dernières, qu'on n'en pourrait supporter davantage, et qui ont été suivies chaque fois de nouvelles atténuations. Il est à craindre aujourd'hui que l'Allemagne ne paie pas en totalité les 70 milliards de marks or que représente la créance française sur les 132 milliards qu'elle a consenti de reconnaître en 1921. Car « c'est le sort de toutes les créances entre peuples : ce qui n'est pas rapidement payé n'est jamais payé ». Ainsi s'exprime un professeur de science financière, M. Gaston Jèze. Et si l'on objecte que la justice est blessée, qu'il est intolérable de penser que tant de dévastations ne

seront pas compensées par une indemnité strictement équivalente, sans aucun doute, répond M. Jèze, « mais depuis quand la justice préside-t-elle souverainement aux affaires humaines? Plus on étudie les situations entre peuples, plus on se convainc que la préoccupation de la paix sociale, de la paix internationale, l'emporte sur toute autre et sur celle de la justice. Un pays peut avoir le bon droit pour lui : si la paix internationale l'exige, ou semble l'exiger, son bon droit ne pèsera pas lourd. Les autres peuples le lui feront bien sentir. Inutile de s'indigner [1] ».

Ne nous indignons donc pas, pas plus que nous ne jetterons feu et flamme devant l'étrange justice distributive que nous observons depuis la paix : les uns, parfois les plus méritants, irrémédiablement mutilés ou appauvris; les autres, enrichis du désastre universel. Dans la mesure où nous nous heurtons à une inéluctable nécessité, acceptons-la. Mais on voit qu'elle n'est pas propre à gonfler les cœurs d'enthousiasme, et qu'elle est susceptible de produire chez les esprits passionnés des réactions violentes, poussant ceux-ci au mysticisme religieux, ceux-là à la révolution. Ceux qui s'efforcent de conserver leur équilibre, cette disproportion entre les exigences de l'idéalisme moral et les nécessités de la vie matérielle, si elle ne les conduit pas à blasphémer ou à nier leur foi, les oblige à tempérer leurs hymnes, à mieux se rendre compte des résistances opposées par une réalité extrêmement complexe aux vœux les plus nobles de l'esprit. Cette mise au point, on pouvait déjà la prévoir pendant la guerre, sans croire cependant qu'elle serait si lourde[2]. Elle pèsera longtemps sur les générations qui auront reçu les enseignements directs de la catastrophe, jusqu'à ce que les jeunes « couches », gonflées de toutes les forces et de toutes les illusions vitales, aient oublié l'expérience des aînés.

Ces réserves, qui estompent comme d'une brume de tristesse tous les problèmes moraux de l'après-guerre, ne doivent pas empêcher de faire tout le possible, ni de porter de fermes jugements sur les

1. *Cahiers des Droits de l'homme*, 10 octobre 1921.

2. « Les plus exigeants doivent s'avouer que le vaincu, quelque contrainte qu'on exerce sur sa vie économique, sera hors d'état d'indemniser intégralement le vainqueur » (Ruyssen, p. 34). On nous permettra d'ajouter que nous écrivions, dès 1918, prévoyant que la justice ne serait pas entièrement satisfaite : « Il est impossible aux amis de la justice d'envisager la fin même victorieuse de la guerre sans un affreux serrement de cœur » (*Après quatre ans*, p. 73, édit. de « l'Union pour la vérité ».

responsabilités connues et les principes de la guerre de défense. Sur le premier point, bien que toutes les archives ne soient pas ouvertes, les nouveaux documents mis au jour ont confirmé ce qu'on savait déjà sur les responsabilités *principales* (et non pas uniques ou exclusives) des Empires centraux dans le déclenchement du conflit. M. Ruyssen, qui étudie à grands traits la question, en distinguant avec soin les causes générales de guerre, dont nul État n'était exempt, des causes particulières ou occasionnelles, ne doute pas plus aujourd'hui qu'hier que les plus décisives de ces causes ne doivent être mises à la charge de l'Autriche et de l'Allemagne. « De ces responsabilités, les puissances centrales portent de beaucoup la plus lourde part[1] » : voilà la conclusion qui demeure intacte, après les discussions véhémentes qui se continuent au grand jour dans la presse ou dans les congrès, à chaque publication nouvelle de faits ou de documents. Cela ne veut pas dire que les puissances de l'Entente n'aient rien à se reprocher; mais cela suffit pour établir qu'elles ont été attaquées, qu'elles ont fait une guerre de défense.

Dès lors, la question qui reste posée est de savoir si, attaquée, la France, — pour ne parler que de notre pays, — devait résister à à l'agression. La question surprendra la plupart des lecteurs, pour qui elle ne se conçoit même pas : chacun pense que c'est un droit et un devoir de se défendre. Mais on sait qu'il y a une doctrine philosophique et religieuse de la non-résistance : c'est celle de Tolstoï, des quakers, des *conscientious objectors*, qui refusèrent, pendant la guerre, d'entrer dans le service armé, pour obéir à la parole évangélique : tu ne tueras point. On ne reprendra pas ici une discussion instituée en son temps[2]; cette thèse n'est d'ailleurs soutenue, formellement, par aucun des auteurs dont nous examinons les idées. Signalons seulement que M. Ruyssen, sans nier que le problème soit « ardu », rejette délibérément la doctrine de la non-résistance. Aux « pacifistes » tout court, qui nient même les guerres de légitime défense, il oppose les « juripacistes », qui mettent le droit au-dessus de la paix ou plutôt qui, « estimant qu'il n'est de paix véritable que dans le droit, reconnaissent avec douleur que la guerre est l'*ultima ratio* contre un adversaire qui, par ses paroles et ses actes, se met lui-même hors du droit». Et, tout en souhaitant

1. *De la guerre au droit*, p. 95.
2. *Après quatre ans*, p. 84 et suiv. : De Tolstoï à Renouvier.

une collaboration avec les tolstoïens sur « quantité de problèmes pratiques », le directeur de *la Paix par le droit* les avertit nettement que, « sur ce point précis du légitime emploi de la force, mieux vaudrà constater un franc désaccord que de tenter, comme on l'a vu dans certains congrès, l'impossible conciliation de conceptions irréductibles[1] ».

Sans aller jusqu'au tolstoïsme déclaré, l'auteur de *la Guerre jugée* aboutit pratiquement à des conclusions opposées à celles de M. Ruyssen. Il dit *non* à la guerre d'une décision délibérée, froidement, sans restrictions, dans tous les cas. « Il ne faut jamais laisser entendre, ni se permettre de croire que la guerre soit compatible, en un sens quelconque, avec la justice et l'humanité[2]. » Un parti pris si net a prévu les objections et ne s'en laisse pas entamer. Le droit de légitime défense ne serait qu'un argument à l'usage des « Politiques ». Si l'on objecte que « la question n'est pas de savoir si la guerre est ceci et cela, belle ou laide, mais bien de décider si l'on pouvait choisir, et si l'on pourra choisir »; si l'on ajoute qu' « on se défend comme on peut et non pas comme on veut », Alain rejette ce genre de pensée « qui détourne et fatigue » et nous invite à contempler les horreurs concrètes de la guerre. Le raisonnement, semble-t-il, est le suivant. On ne connaît jamais les causes; elles sont toujours secrètes et ne se trouvent même pas dans les documents des chancelleries. D'abord, comme le disait un chartiste, « derrière chaque document il y en a un autre ». Puis, derrière les documents, il y a ce qu'on ne voit pas, ce dont il ne reste pas de trace, « des rencontres, des entretiens peut-être fort courts, des promesses muettes, des attitudes, des résolutions écrites sur des visages, des serments muets, une contagion d'homme à homme ». De ces impondérables, qui ont peut-être été décisifs, on ne sait rien. Au contraire, les effets de la guerre, son « système », ses atrocités et ses injustices, on les constate; ils sont tangibles. « Si, dans l'Événement, tout est caché, sans aucun espoir de retrouver jamais l'instant passé tel qu'il fut, au contraire l'Institution nous est présente en ses détails, en ses mouvements, en ses effets, par d'innombrables souvenirs et témoignages ». C'est pourquoi se détournant, comme le voulait Comte, de la vaine recherche des causes, il faut

1. *De la guerre au droit*, p. 285, 286.
2. *Mars ou la guerre jugée*, p. 28.

regarder simplement « le fait nu, sans aucun vêtement[1] ». C'est donc sur un agnosticisme radical à l'égard des causes de la guerre que l'auteur de *Mars* appuie la négation radicale de la guerre.

Mais il apparaît qu'une telle attitude est d'un positivisme moins rigoureux que ne le pense le philosophe. La cause métaphysique des phénomènes se dérobe par essence aux méthodes scientifiques d'investigation ; il n'en est pas de même des impondérables auxquels songe Alain, qui, bien que secrets et parfois impossibles à épuiser, restent des faits de l'ordre humain. Il est bien certain qu'on ne les connaîtra jamais tous ; mais la question reste posée de savoir si ces facteurs que n'atteint pas l'analyse sont toujours, comme le suppose le raisonnement, les plus déterminants, et s'il n'est pas possible d'en peser avec une vraisemblance suffisante la force probable dans les deux camps. C'est toujours, renouvelé par une forme nouvelle, l'argument du nez de Cléopâtre. Pour prendre un cas concret, la question est de savoir si les propos ou les regards qui ont pu s'échanger dans des entrevues de ministres ou de chefs d'État pèsent d'un poids plus lourd dans la balance que les causes générales de guerre ; et, dans l'affirmative, si les entrevues de chefs d'État, de ministres ou de diplomates ont recélé plus d'inconnu menaçant dans un camp que dans l'autre, si la contagion est plus vive dans un conseil des ministres d'une démocratie que dans un conseil de la Couronne, etc. A ces questions il est évidemment impossible de répondre rigoureusement ; on en est réduit à des vraisemblances ; n'est-il pas possible d'en assurer le bien fondé par une critique sévère ? D'ailleurs, dans cette doctrine, la question « politique, » — qui est en réalité la plus grave des questions morales, — du droit de légitime défense n'est même pas abordée. Elle est détournée, mais on ne peut empêcher l'esprit de la poser, tant du moins qu'il gardera le souci, « métaphysique » lui aussi, de la responsabilité. Ce qui est vrai, c'est que la réalité de la guerre apparaît si horrible, si « bestiale » que certains esprits en viennent à penser que l'abdication même du droit de légitime défense est préférable à la revendication d'un droit qui coûte si cher à défendre. Tel est, vraisemblablement, l'argument le plus secret et le plus décisif des partisans de la non-résistance. Il se trouve fortifié quand il est prouvé que la guerre même victorieuse n'apporte pas toutes les réparations que l'on était en droit d'espérer, ce qui sera de

1. *Ibid.*, p. 157, 158.

plus en plus le cas des « guerres d'enfer ». La question se pose alors, dans toute son acuité, du choix entre la non-résistance, la renonciation à la légitime défense, qui laissera peut-être intacts la vie et même les biens, et la résistance armée qui entraînera peut-être plus de catastrophes de toute nature que n'en eût causé la passivité. Nous sommes au point névralgique : il faut ici choisir entre la vie et l'honneur.

Il est vrai, — car cette matière est si tragique qu'il ne faut pas se lasser d'en examiner les issues, — qu'entre la non-résistance et la résistance armée, on laisse entrevoir une autre alternative, qui serait la « résistance passive ». Telle est la solution préconisée par M. Bertrand Russell, dans un opuscule publié en 1915, *la Justice en temps de guerre*[1]. Le mathématicien et philosophe anglais se défend d'être tolstoïen. Il ne parle pas au nom du Christ, ni au nom de l'Amour. La non-résistance serait une solution, peut-être, pour l'homme privé, non pour le citoyen. M. Russell part du fait qu'on admet « qu'une nation qui ne répondrait pas à la force par la force céderait à la peur et perdrait par là toute la valeur de sa civilisation ». Pour neutraliser cette croyance profondément enracinée dans la sensibilité populaire, M. Russell veut établir qu'une résistance non guerrière peut exiger plus de courage, de vertu, d'héroïsme que la guerre elle-même. Et il le montre par des hypothèses hardies. Il suppose l'Angleterre, victime du désarmement unilatéral de son armée et de sa flotte, envahie par l'Allemagne, malgré l'opposition intérieure qui s'est produite en ce pays. Comme les forces d'invasion ne rencontrent pas de résistance armée qui les exaspère, elles ne commettent pas de violences. « Peut-être quelque insolent gamin recevrait-il une paire de gifles, mais on ne trouverait rien d'autre pour rehausser la dignité de la campagne. » Mais la vraie résistance commence quand l'agresseur se croit victorieux. « Tous les fonctionnaires, sans exception, refuseraient de collaborer avec les Allemands » ; tous les jeunes gens refuseraient le service militaire ; si les Allemands « voulaient s'emparer des chemins de fer, ce serait aussitôt la grève des cheminots ». Et ainsi de suite pour tous les services. « Tout organisme touché par eux se paralyserait à l'instant ; et il serait vite évident, même pour eux, qu'à

1. Nous ne le connaissons que par l'analyse et les extraits qu'en donne l'éditeur du *Journal d'Alain*, n° 10, 11 juin 1921.

moins de se concilier la population ils ne pourraient rien tirer de l'Angleterre ». Le philosophe anglais reconnaît « qu'une telle attitude à l'égard de l'invasion exige force d'âme et discipline » ; mais la guerre en exige aussi, il faudrait seulement les employer autrement. Même en admettant qu'il y eût beaucoup d'hommes fusillés, « le pays supporterait des pertes infiniment moindres » que dans une guerre, et la preuve qu'il est impossible de soumettre à une domination étrangère un pays qui ne le veut pas « serait faite une fois pour toutes, sans dépendre en rien des hasards de la guerre... Et ce serait le vrai moyen pour décourager tout recours à la force ». Être le Christ des nations ne serait pas un sacrifice, ce serait la solution la plus pratique.

Il est clair qu'une telle doctrine, qui n'est autre que la grève générale de tous les citoyens contre l'envahisseur, n'est pas une doctrine d'abdication. C'est une autre tactique guerrière. Elle exige au fond, comme le dit M. Russell, « plus de courage et de discipline que pour braver la mort dans une bataille », ou du moins un courage plus difficile, car il serait de tous les instants, en dehors de l'atmosphère excitante du combat. Que cette méthode puisse aboutir, même partiellement, à de sûrs résultats, on le voit par l'exemple des Alsaciens et des Polonais, qui n'ont pas fait autre chose, pour lutter contre la germanisation, que pratiquer cette résistance passive. Mais cet exemple, en même temps qu'il prouve la force de la méthode, en montre les limites. Les Alsaciens et les Polonais, au bout d'un demi-siècle ou de plus d'un siècle, n'étaient pas assimilés : peut-on jurer, les années s'écoulant encore et la domination prussienne redoublant de ténacité, qu'ils n'eussent pas fini par l'être ? — C'est qu'ils l'auraient voulu, dira-t-on. — Peut-être, ou que les derniers résistants, isolés, découragés, de moins en moins nombreux, eussent fini par céder à leur tour. Car la méthode de M. Bertrand Russell, pour être tout à fait efficace, exigerait la grève générale absolue, une résistance passive maintenue avec constance, sur tout le territoire envahi, pendant une très longue suite de générations. Est-il sage de l'espérer ? N'est-il pas plus vraisemblable, au contraire, de penser que la résistance des vaincus, par un habile mélange chez l'envahisseur de contrainte et de concessions, irait en s'atténuant, et qu'ainsi la force brutale finirait par avoir le dernier mot ? La mobilisation de toutes les énergies pour cette crise passagère qu'est la guerre trouve

déjà des dissidents ; la tension constante qu'exigerait chez tous la résistance passive indéfiniment prolongée en rencontrerait bien davantage. Il faut prendre la nature humaine telle qu'elle est, sans la mépriser ni la croire incapable d'effort et de raison, mais en se rendant compte que cet effort a des limites et que la raison parfois s'obscurcit. La grève générale révolutionnaire est un « mythe » dont la classe ouvrière semble se déprendre. La grève générale nationale est un autre mythe qui ne rallierait pas non plus l'unanimité, étant donnée surtout l'attitude crument antipatriotique des éléments révolutionnaires.

Ces réflexions n'ont pas pour objet de rejeter la méthode de la résistance passive. Il faut même proclamer qu'elle est en effet celle qui exige le plus de courage prolongé, et qui est idéalement la plus efficace. Préparer les esprits à cette lutte morale contre toutes les tyrannies, c'est un devoir. Mais *à elle seule* elle n'empêcherait pas, dans la très grande majorité des cas et pendant une longue suite encore de générations, l'agresseur de recueillir de l'invasion une partie des fruits immédiats et durables qu'il en escompte, car c'est une erreur de croire que la force brutale n'aboutit jamais, au moins partiellement, à aucun résultat. Elle peut imposer des modifications qui risquent de persister [1]. Il faut dire aussi de la résistance passive ce qui est vrai de la non-résistance même : toutes deux exposent un pays, pendant l'invasion, à des pertes et à des sacrifices irréparables. Qu'on nous permette de rappeler ce que nous écrivions en réponse à Tolstoï, affirmant dans son *Journal intime* que la non-résistance « est le seul remède contre le mal », parce qu' « elle l'absorbe, le neutralise, arrête son mouvement », à la façon de ces souples obstacles qui absorbent l'élasticité d'une balle de caoutchouc. « Sans doute, disions-nous, mais pendant que l'obstacle ploie, pendant que la poche se forme, des victimes innocentes meurent, et des choses irremplaçables périssent, et se perpétuent de monstrueuses violations du droit. Et ainsi, ce qu'on appelle le progrès de l'amour, c'est la pleine liberté laissée à la haine de massacrer, de brûler, d'asservir, de dominer [2]. » On objectera que le nombre des victimes est encore plus grand quand

1. On sait que Renouvier a bâti son *Uchronie* sur ce qu'il eût pu advenir de l'Europe si certaines guerres ou certaines persécutions ne s'étaient pas produites. On peut croire que, sans les guerres de religion ou les violences révolutionnaires, le cours de l'histoire de France eût été différent.

2. *Après quatre ans*, p. 90.

l'invasion armée rencontre une résistance armée, et cela est vrai. Mais si l'envahisseur, avant de tenter son mauvais coup, avait la certitude de rencontrer une résistance au moins égale à son attaque, il ne se risquerait pas dans cette aventure[1], et il n'y aurait pas de victimes du tout. La meilleure façon d'éviter de courir ces risques, tant qu'on ne pratiquera pas le désarmement simultané, est donc de se protéger, d'opposer une force égale à la force, afin d'empêcher celle-ci de se déclencher. Que si l'attaque se produit néanmoins il faut d'abord, pour les raisons qui viennent d'être exposées, opposer une résistance armée. Puis, si celle-ci ne triomphe pas, recourir à la résistance passive, qui, ainsi que M. Bertrand Russell le montre fort bien, rendra en partie vaine, — mais en partie seulement, — la victoire de l'envahisseur. Il serait assurément fort désirable que les choses fussent autrement qu'elles ne sont, et la menace des guerres prochaines apparaît comme une calamité si épouvantable qu'il faut à tout prix la conjurer par l'arbitrage, les progrès de la Société des Nations et les désarmements simultanés. Mais ce serait, pensons-nous, tristement se leurrer que de compter *exclusivement* sur la non-résistance ou la résistance purement passive pour prévenir de nouvelles catastrophes[2].

II. — LA FORCE ET LE DROIT

Ce n'est pas sur le principe de la résistance au besoin par la force que se dessinent des nuances de pensée entre MM. Ruyssen, Parodi et Belot. Tous trois l'acceptent, ne le mettent même pas en discussion. Leurs controverses portent plutôt sur les rapports de la force et du droit. M. Ruyssen, tout en étant, comme on pouvait s'y attendre, un ferme défenseur du droit, ne le considère pas comme sans rapports avec la force ni même avec la guerre. Il voit entre la force et le droit un « lien », une « relation définie[3] ». Sans admettre les théories germaniques qui identifient la force et le droit, ni toutes les thèses proudhoniennes de *la Guerre et la Paix*, il cherche au droit un fondement concret, et il le trouve dans la

1. Il est de notoriété publique que, si l'Allemagne n'avait pas en 1914 escompté la neutralité anglaise, elle n'eût pas déclaré la guerre.

2. Il va sans dire que ces considérations morales sur la nécessité de la défense armée laissent entièrement de côté la question des meilleurs moyens techniques pour assurer cette défense.

3. *De la guerre au droit*, ch. IV, en particulier, p. 165-166.

« conscience sociale ». « Le droit résulte, en effet, de la réaction énergique de la conscience collective contre les actes individuels qu'elle ne peut tolérer, parce qu'ils choquent violemment ses croyances ou ses habitudes » ; « la force n'est jamais qu'un moyen d'exécution ». Ces formules, qui rappellent celles de la plus pure école sociologique, inquiètent M. Parodi. La formule que « le droit n'est exigible que dans la mesure où il soutient une relation définie » avec la force lui paraît « très vague, et incontestable par sa généralité même »; si on lui donne le sens précis qu' « il n'y a de droit que là où il y a une force « capable d'en assurer le respect », c'est la ruine de toute idée de justice pure ou de droit moral ; c'est la thèse allemande dans toute sa brutalité ». Quant à la conscience sociale source du droit, M. Parodi ne se satisfait pas plus de cette formule qu'il ne l'avait fait dans la première édition de son ouvrage, où il discutait vigoureusement les thèses de Durkheim et de M. Lévy-Bruhl. « Où peut naître et se former cette opinion, qui va devenir contraignante, sinon au sein de consciences individuelles et par l'initiative d'une élite ? Et, en chacune de ces consciences, n'est-ce pas en tant que raisonnable et juste que le droit nouveau se fera reconnaître comme tel, bien avant d'avoir pour lui la force d'une acceptation commune ? » Aussi M. Parodi défend-il très énergiquement, contre M. Ruyssen, la notion de « droit naturel » ou de « droit subjectif » ; il maintient que « le droit ne dérive pas de la force brute », mais qu' « il la règle d'abord, lui donnant sa loi, lui assignant ses limites pures », qu' « il la transforme et la justifie, en en faisant l'instrument même de la raison et de la moralité ». L'auteur du *Problème moral* va même jusqu'à écrire qu'entre la force et le droit il existe une « dualité irréductible [1] ».

A cette thèse M. Belot souscrit à son tour, mais en lui apportant sa contribution personnelle. L'auteur de *la Conscience française...* distingue lui aussi très nettement le droit de la force et maintient, comme M. Parodi, la notion de droit naturel. Sa position est d'autant plus originale que M. Belot, très pénétré de positivisme, ne va pas cependant, à la suite d'Auguste Comte, jusqu'à rejeter l'idée de droit comme « métaphysique ». « Il faut que l'esprit « positif » le soit assez pour comprendre que de telles intuitions ne sauraient être vides ni arbitraires, et qu'il s'agit seule-

1. *Le problème moral*, p. 277 et suiv.

ment de les interpréter en fonction d'une réalité mieux analysée [1]. » Ces mots permettent de situer la pensée de M. Belot. Il s'élève contre l'empirisme brutal de la force et, discutant une fois de plus le fameux texte de Pascal, montre, — comme le fait d'ailleurs Rousseau dans une page brève et forte du *Contrat social*, — que la force, quoi qu'en dise l'auteur des *Pensées*, est toujours « sujette à dispute », car ses résultats peuvent toujours être annihilés par une force plus grande. Mais ce droit qu'il affirme au-dessus de la force, M. Belot ne le fait pas consister dans un simple « formalisme » abstrait, comme aurait tendance à le faire M. Parodi ; il lui cherche un contenu. Ce contenu, il ne le trouve pas seulement dans la « conscience collective » dont parlait tout à l'heure M. Ruyssen ; la conscience collective s'exprime dans des réalités concrètes, des institutions. Or, entre ces institutions, celle qui exprime le droit, parce qu'en elle se rejoignent les volontés individuelles et les nécessités sociales, c'est le contrat. « Dans le contrat, le fait et l'idée se rejoignent et la justice cesse d'être « sujette à dispute », puisqu'elle est précisément le produit de l'entente [2] ». Ainsi se trouvent fondés, non dans l'universel abstrait, mais dans les exigences précises des sociétés contemporaines, les principes et les institutions démocratiques, les formes de plus en plus élargies du contrat, depuis les accords individuels jusqu'à la Société des Nations.

Ces nuances de doctrine, — car ce serait trop dire que de parler d'opposition, — qui viennent d'être indiquées à propos du droit, on les retrouve, chez M. Parodi et chez M. Belot, dans l'orientation générale de leur pensée. L'auteur des *Études de Morale*, on vient de le voir, est préoccupé de s'opposer au « formalisme ». « Il y aurait un véritable mysticisme intellectuel à s'en tenir à cette abstraction. » De même, il ne fait pas fi de la bonne volonté, « qui est une condition nécessaire de toute moralité », mais il ne la tient pas pour suffisante. Il ne se contente pas « d'une morale très générale qui suffirait peut-être si nous n'étions que des hommes en général », alors que nous sommes des citoyens, des chefs de famille, des ouvriers, des hommes d'affaires, des travailleurs de l'esprit, etc. ». Bref un certain rationalisme, et plus précisément le rationalisme kantien, lui semble dépassé ; M. Belot, comme naguère Rauh, veut

1. *La conscience française*, p. 56.
2. *Ibid.*, p. 65.

une morale qui ne s'enferme pas dans une tour d'ivoire, qui ne soit pas une « reine fainéante », qui « apprenne enfin à se mêler à la vie, à en pénétrer les fonctions telles que l'évolution les a faites, à en inspirer les activités positives[1] ». M. Parodi, au contraire, maintient fermement la tradition rationaliste. Non seulement il oppose au mysticisme germanique la pensée claire et rationnelle, à la pure doctrine sociologique l'individualisme moral sainement entendu, mais il prend aussi très expressément la défense de la raison universelle et de l'abstraction ; et en ce sens il protège le kantisme contre les coups qui lui sont portés. Dès sa première édition, il demandait à M. Belot, non « de restaurer le kantisme dans son intégrité et dans son exactitude historique », mais de n'en pas méconnaître « les idées essentielles, encore vivantes autour de nous[2] ». Aujourd'hui encore M. Parodi voit dans la doctrine kantienne de la généralisation des maximes « l'expression la plus adéquate » du rationalisme moral ; elle lui apparaît d'ailleurs moins comme une « trouvaille particulière à Kant » que comme « l'aboutissement de toute la spéculation morale antérieure, de toute la tradition rationaliste en morale ». Défendant la raison, l'universalité, M. Parodi — après Jules Tannery — réhabilite aussi l'abstraction ; il y voit, non la tare, mais l'orgueil de notre rationalisme français. « Pas de pensée, pas de science sans abstraction ;... sans abstraction, pas de règle morale non plus, ni de droit, ni de justice[3]. » Seule la raison abstraite et universelle peut s'élever au-dessus de l'expérience mobile, de la foi ineffable et incommunicable, de la force aveugle et de l'amour partial ; seule elle peut instituer une règle, une commune mesure, fonder la science et le droit. Ainsi, tandis qu'avec M. Belot, comme — d'une façon plus systématique — avec toute l'école sociologique, nous creusons le sol pour chercher les racines de la vie morale, et nous en observons les expressions concrètes et contingentes, avec M. Parodi et les rationalistes nous levons les yeux vers la cime de l'arbre et nous cherchons les principes permanents qui baignent les êtres et les choses d'une même lumière incorruptible. L'un nous invite à bien connaître les réalités de la vie, l'autre nous rattache à l'éternel.

1. *La conscience morale*, p. 55, 158, 167, 139.
2. M. Belot précisait d'ailleurs dans une note qu'il voulait « moins réfuter que remettre en service l'idée kantienne ».
3. *Le problème moral*, p. 292, 264.

S'il en est ainsi, n'apparaît-il pas que nous sommes en présence des deux pôles d'une même doctrine, plutôt que de deux doctrines opposées? Car il est clair que, sur les principes essentiels, M. Ruyssen, M. Parodi et M. Belot sont d'accord. En ce qui concerne le droit, tous trois le mettent au-dessus de la force et accordent une part prépondérante à la volonté raisonnable. M. Ruyssen nie-t-il vraiment le « droit naturel », comme semble le craindre M. Parodi? La lecture de son livre ne donne pas cette impression, ou ne la donne qu'en prenant le mot *naturel* dans un sens qui n'est pas celui de M. Parodi. M. Ruyssen est en effet préoccupé de défendre contre « on ne sait quel monisme simpliste, la féconde distinction, familière aux anciens, de l'*art* et de la *nature* : *homo additus naturæ* ». Il oppose l'« ordre humain » à l'ordre simplement naturel. Si l'on objecte que, d'après les « lois naturelles », la guerre serait fatale, M. Ruyssen répond que la guerre n'est jamais fatale, qu'il y a toujours, « à l'origine des événements humains, l'intervention décisive des volontés », et que « ce qui, en définitive, décide de la guerre ou de la paix, ce n'est pas la poussée irréductible des besoins collectifs, mais l'*idée* que de bonne foi ou non se font et se propagent de ces besoins les maîtres du pouvoir ou les maîtres de l'opinion[1] ». N'y a-t-il pas là une atténuation heureuse à la théorie de la « conscience collective » qui serait la source du droit, et ne croirait-on pas entendre M. Parodi nous dire que l'opinion contraignante se forme « au sein de consciences individuelles et par l'initiative d'une élite »? De même M. Belot, au nom même d'une morale positive qui doit tenir compte de tous les faits, insiste, comme Fouillée, sur les transformations que la pensée fait subir à la réalité. Il distingue entre le *régime de causalité*, qui est celui des lois naturelles et, dans l'ordre humain, de l'inconscience et de l'automatisme, et le *régime de finalité*, qui est celui de la « liberté et de la réflexion ». En ce sens « une physique sociale définitive et totale n'est pas seulement un espoir bien lointain ; elle serait une véritable contradiction parce qu'une fois *pensée* la réalité sociale est par là même modifiée[2] ». Cette façon d'entendre la positivité ne donne-t-elle pas satisfaction à l'idéalisme moral? Pour les trois philosophes, ce qu'il faut substituer à l'empirisme et au droit de la force, c'est le régime du contrat, des accords librement

1. *De la guerre au droit*, p. 256, 232, 248.
2. *La conscience française*, p. 71, 70.

consentis et respectés, politiques et économiques, nationaux et internationaux. M. Belot insiste à plusieurs reprises sur la contractualité sociale « sans laquelle aucun ordre n'est possible dans la collectivité[1] ». Or les caractères du contrat sont la liberté et la réciprocité, et ce sont là pour M. Parodi, avec l'impartialité qui en est un autre nom, « les caractères premiers de l'attitude rationaliste en morale[2] ».

D'autre part, ce droit idéal, dont le fondement est dans la conscience disciplinée par la raison universelle, il est évident qu'il ne peut pas être sans rapports avec la vie qu'il a pour fonction de régler. Critiquant, il y a dix ans, les *Études de Morale* de M. Belot, M. Parodi concluait que, sous la prétendue opposition du social et du moral, il y a au fond deux aspects de la même réalité, deux points de vue, objectif et subjectif, plutôt que deux éléments distincts. « Objectivement la morale est l'observation des règles sans lesquelles il n'y aurait ni vie sociale possible, ni par suite, à aucun degré, civilisation ni humanité, ni par suite encore, conscience ni raison. Subjectivement, pour la conscience qui délibère, la morale est l'ensemble des règles que la raison accepte ; elle est par suite respect de la raison[3]. » S'il en est ainsi, il semble bien que l'expression de « dualité irréductible » par laquelle M. Parodi termine sa réponse à M. Ruyssen dépasse sa pensée. Et il faut reconnaître avec M. Ruyssen, comme avec M. Paul Bureau, qu'il y a des cas où la « force » est la juste récompense d'une valeur morale supérieure. Ceux qui ne craignent pas d'affronter courageusement les risques de la vie, de fonder des familles nombreuses, d'avoir l'esprit d'initiative et d'entreprise, il est juste, il est salutaire qu'ils recueillent les fruits de cette activité féconde, comme ils peuvent d'ailleurs se réveiller ensevelis sous l'insuccès. L'immoralité ne commence que lorsque un individu ou une collectivité, dans leur légitime expansion, prétendent écraser des individus ou des collectivités moralement aussi méritants qu'eux et aussi dignes de vivre, mais d'une puissance moindre ou d'un volume plus faible. C'est en ce sens que la conscience moderne proclame le droit des petits peuples et n'admet la colonisation qu'en chargeant les grandes puissances d'une fonction de civilisation. On voit, sans qu'il soit besoin d'y

1. *Ibid.*, p. 173, 177, 183.
2. *Le problème moral*, p. 291.
3. *Ibid.*, p. 103.

insister, les applications concrètes de ces principes; ils ne sont pas contraires à la raison, ils en sont des commandements. De même, M. Parodi reconnaîtrait avec M. Belot qu' « il n'y a un droit que parce qu'une société existe et pour qu'elle existe », comme M. Belot accorde que « c'est la conscience qui doit animer le droit[1] ». Il importe peu après cela que l'un mette l'accent sur la morale rationnelle et l'autre sur la morale sociale. Il y a accord sur le fond.

Simple différence d'accent, disons-nous. Ou plutôt pôles d'une même pensée, qu'il est nécessaire de tenir toujours liés ensemble dans l'unité synthétique de la pensée. Matière et forme, subjectif et objectif, vie et droit, expérience et raison, ce serait mutiler la pensée que de dissocier absolument ces inséparables notions. « Trésor de la pensée et de l'expérience, » cette définition du poète reste vraie de la morale comme de la science. Et deux grands noms viennent à l'esprit qui incarnent ces deux courants actuels de la philosophie française, Descartes et Auguste Comte. C'est la tradition cartésienne, encore plus que kantienne, que continue M. Parodi ; il le marque dans ses dernières lignes, où il rappelle qu'en nul pays la raison n'est plus digne d'être célébrée qu' « au pays de Descartes, de la Déclaration des Droits de l'homme et de la bataille de la Marne[2] ». M. Belot, de son côté, est un disciple d'Auguste Comte ; disciple très libre et indépendant, nous l'avons vu, puisqu'il accepte l'idée de droit subjectif que rejetait l'auteur du *Système de politique positive*; mais disciple pourtant, et qui reste pénétré de la notion la plus essentielle du positivisme moral, l'idée de fonction sociale, qui s'impose à la propriété, à la richesse, à l'intelligence, à toutes les formes de l'activité humaine. Mais Descartes et Auguste Comte, est-on vraiment condamné à choisir entre les deux? Ne faut-il pas au contraire reconnaître que, quel que soit le jugement que l'on porte sur le positivisme au point de vue métaphysique, la morale ne peut plus être désormais comprise que comme organisant la vie de l'individu dans et par la société, et qu'un individualisme absolu, à supposer qu'il ait jamais été possible, est décidément périmé? D'autre part, c'est un fait désormais inéluctable dans les sociétés modernes que les lois politiques, sociales, morales, pour être vraiment efficaces, doivent être approuvées par la conscience de l'individu, c'est-à-dire jugées con-

1. *La conscience morale*, p. 180, 132.
2. *Le Problème moral*, p. 300.

formes à la raison. En ce sens la personne humaine reste bien, comme le voulait Kant, une fin en soi, et un certain individualisme reste nécessaire, à condition qu'il accepte une discipline sociale et rationnelle. Tel est le fondement de la démocratie, c'est pour cela qu'elle est le régime du droit. Mais la raison n'aura vraiment d'autorité que si elle s'élève au-dessus du contingent, du particulier, de l'éphémère, pour atteindre, comme le voulaient les rationalistes classiques, au permanent, au nécessaire et à l'universel. On rejoint ici le courant cartésien, qui est celui de la *perennis philosophia*. Ce permanent, cet universel, on en trouve les racines expérimentales dans les conditions constantes de la nature et de la vie sociale, aussi réelles que leurs aspects transitoires; ce sont les bases concrètes de la raison. Mais comment ériger cette constatation, ce sentiment du même et du semblable qui est l'essence de la raison en obligation morale, en règle législatrice et non simplement cognitive? Voici qu'apparaît un autre problème, qui va mettre aux prises, non les partisans du rationnel et ceux du social, — M. Belot et M. Parodi se trouveront ici du même côté de la barricade philosophique, — mais les partisans de la morale religieuse et ceux de la morale laïque. Problème que la guerre n'a pas posé, mais qu'elle a réveillé.

III. — MORALE RELIGIEUSE ET MORALE LAIQUE

Il était inévitable, en effet, que la guerre, par ses sacrifices, ses sublimités et ses « bestialités », réveillât ou attisât chez certaines âmes le sentiment religieux, qui seul leur paraissait pouvoir fournir une explication adéquate à une aussi grande catastrophe. Ce renouveau religieux a-t-il été aussi profond, et surtout aussi durable, que les croyants l'ont d'abord affirmé? C'est un point sur lequel les renseignements précis font défaut. Il y eut vraisemblablement, dans l'ensemble, plus de religiosité que de véritable religion, comme en témoignent encore les courants spirite ou théosophique qui agitent certaines parties de l'opinion. Mais on admettra sans peine que les croyances proprement religieuses ont pu trouver dans le tragique mystère de la guerre un aliment à leur besoin de transcendant. Politiquement cette renaissance religieuse, vraie ou grossie, s'est accompagnée d'un retour offensif contre la politique

de laïcité de la troisième République, que les catholiques intransigeants ne veulent plus tenir pour « intangible ». Possibilité de nouveaux troubles civils que nous n'avons pas à étudier ici [1]. Philosophiquement la morale purement laïque, c'est-à-dire indépendante de toute religion, en éprouve plus de difficulté à se faire accepter par les penseurs, surtout étrangers. Déjà à La Haye, au deuxième congrès d'éducation morale, les universitaires français n'avaient pu que difficilement sauvegarder pour la morale un minimun d'autonomie. Au récent congrès d'Oxford, « la majorité des membres du *Symposium* paraissait d'avis que la morale ne pouvait se passer de religion [2] ».

Il est intéressant d'observer comment se présente aujourd'hui la défense ou la justification de la morale religieuse. On sait qu'il y a traditionnellement, dans l'histoire de la pensée, deux courants sur la manière d'atteindre aux vérités religieuses : l'un qui fait fond sur la raison et ses démonstrations dialectiques, l'autre qui possède Dieu par « le cœur », le sentiment, l'intuition. Saint Thomas, Descartes éclairent le premier courant ; les grands mystiques, Pascal, Rousseau, quelques différences qu'il y ait entre eux, jalonnent l'autre. On pourrait de nos jours intercaler entre ces deux grands courants, mais plus près du second que du premier et s'en rapprochant jusqu'à s'y confondre, le pragmatisme, qui cherche la justification des dogmes et des rites, très largement interprétés, dans l' « expérience religieuse » des croyants, et la « philosophie de l'action », qui comble l'abîme entre l' « immanence » et la « transcendance » en trouvant dans la première les racines profondes, mais non les conditions suffisantes, de la seconde. Entre ces catégories d'esprits il y a des incompatibilités irréductibles de tempéraments, comme en témoignent des répulsions aussi vives que celles de Pascal pour Descartes, de Rousseau pour Voltaire, ou des néo-thomistes d'aujourd'hui pour les intuitionnistes bergsoniens. Mais, si l'accent est mis sur les arguments opposés et si les esprits diffèrent foncièrement, certaines démarches de la pensée peuvent rester communes. Les rationalistes ne prétendent pas éliminer la foi de la religion (on connaît la prudence de Descartes), et les apologistes du sentiment, s'ils marquent les limites de la raison, se gardent en général de la dénigrer. La voie paraît toute

1. Nous le faisons dans une étude qui paraîtra ultérieurement.
2. C. Bouglé : Religion, Morale, Sociologie (*Grande Revue* d'avril 1921.)

tracée de la nature à la grâce, de la raison à la foi, de l'homme à Dieu.

Dans ces dernières années, sous l'influence du bergsonisme, du pragmatisme, de la philosophie de l'action, le courant intuitionniste semblait l'emporter chez les croyants philosophes ; l'autorité religieuse avait dû condamner le modernisme et certaines façons d'entendre l'apologétique qui en arrivaient à altérer singulièrement la foi traditionnelle. Mais le courant rationaliste se perpétuait par le néo-thomisme, qui maintient délibérément tous les arguments rationnels par lesquels on démontre les vérités religieuses. Il est à noter cependant que cette dialectique aboutit à établir, non les dogmes particuliers des religions positives, qui restent articles de foi, mais les dogmes communs à toutes les religions et qui constituent la religion *naturelle* : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Telle est la doctrine classique des théologiens catholiques. « J'appelle religion naturelle, dit l'un d'eux, cette partie essentielle et fondamentale de la religion catholique qui ne lui est point exclusivement particulière, mais qui lui est commune dans ses grandes lignes avec le protestantisme, la religion grecque et russe, le judaïsme, l'islamisme, avec toutes les grandes religions de l'humanité et avec la doctrine des philosophes spiritualistes et des plus grands penseurs de tous les temps [1]. » Le même auteur dit encore : « Le catholicisme est un bloc doctrinal, qui se compose de trois termes indissolublement unis : Dieu, Jésus-Christ, l'Église. Dieu, c'est la religion naturelle. Jésus-Christ, c'est la religion chrétienne. L'Église, c'est la religion catholique. La première de ces trois données, Dieu, la religion naturelle, n'appartient pas seulement à la foi, mais aussi à la raison, à la nature humaine ; cette donnée relève de la théologie, mais aussi, et tout d'abord, de la philosophie, de la science rationnelle ; elle s'impose non pas seulement en vertu d'une révélation, mais aussi et tout d'abord, par elle-même, à toute pensée, à toute conscience, à tout homme [2]. »

La même doctrine se retrouve dans une communication faite à Oxford par M. Jacques Chevalier, professeur à l'Université de Grenoble, sur les rapports de la morale et de la métaphysique. Après avoir critiqué le « positivisme moral » et l'idéalisme qui

1. Abbé Bernard Gaudeau, ancien professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris : *l'Église et l'État laïque*, p. 7.
2. *Ibid.*, p. 123.

n' « expliquent » pas le fait moral, mais le « réduisent » à des faits de contrainte sociale ou à des hallucinations, M. Chevalier ne trouve de fondement vraiment solide au devoir que dans une réalité supra-humaine absolue, c'est-à-dire métaphysique. Toute morale de « fabrication humaine » serait impuissante à motiver l'obligation. Celle-ci ne s'entend que si l'idéal est en même temps réel, et il n'est réel que s'il est Dieu. Cette doctrine réconcilie, comme celle de M. Blondel, l'immanence et la transcendance; car en un sens l'idéal est une réalité « qui nous est intérieure, puisqu'elle est le type même que nous avons à réaliser », et en un autre sens elle nous est « extérieure et supérieure, puisque nous ne l'avons pas faite, qu'elle ne dépend pas de nous, mais que nous ne dépendons pas d'elle[1] ». Mais ce qu'il est intéressant de noter, c'est que cette liaison s'accomplit, non par effusion mystique, mais par voie dialectique. M. Chevalier, en effet, se souciant peu qu'on lui reproche d' « être treizième siècle », — car il ne recherche pas la nouveauté, mais la vérité, — ressuscite l'argument ontologique. « Affirmer le bien à faire, c'est affirmer le bien existant, c'est-à-dire Dieu » ; « le Bien n'est que l'essence de la raison divine, dont notre raison participe ». « J'affirme donc que Dieu peut être connu et établi par la raison. » Et comme M. Wildon Carr objectait que la raison établit l'immanence seule de Dieu, « il n'en est rien, répondit M. Chevalier ; car l'idée de Dieu, d'après l'ontologisme cartésien, est en nous un effet, qui ne peut s'expliquer que par l'existence d'un être infini, donc transcendant ». Voilà bien la démonstration rationnelle des scolastiques et de Descartes. Mais il faut ajouter, car M. Chevalier y attache une « importance capitale », que ce que la raison atteint ainsi par la méthode dialectique, ce sont les dogmes de la religion naturelle, non ceux des religions positives. « La base de l'édifice, c'est la métaphysique, ou l'affirmation rationnelle de Dieu... Sur cette base s'édifie la morale. » « Il y a une morale naturelle qui est tout entière rationnelle et qui ne se fonde pas sur une religion positive, toute religion positive devant au contraire se fonder sur elle. » Cette morale naturelle « appelle pratiquement, sinon absolument, une morale religieuse positive », mais il ne faut pas les confondre. Ceux qui englobent la religion naturelle dans la religion positive « risquent de dépasser toujours la

1. *Les Lettres*, 1er juillet 1921, p. 9, 10. Ne faut-il pas lire plutôt : *que nous dépendons d'elle ?*

mesure, soit à gauche, en les niant ensemble, soit, — il se pourrait, — à droite, en les affirmant ensemble, comme inséparables et indiscernables. *In medio stat veritas*[1] ».

La conséquence pratique, c'est que la religion naturelle, étant objet de connaissance rationnelle, doit être enseignée à l'école publique, en dehors de toute religion confessionnelle. Telle est la conclusion à laquelle aboutissent aussi bien les philosophes les plus modérés, comme M. Jacques Chevalier, que les théologiens les plus ardents, comme M. l'abbé Gaudeau. Elle entraîne la répudiation de la laïcité intégrale, car l'école publique est ouverte même aux enfants des incroyants, même à ceux des athées. Les athées, disait déjà Mgr d'Hulst, « se placent en dehors des conditions nécessaires de l'existence sociale[2] ». Mgr Mignot, il y a quelque dix ans, reconnaissait que c'était aller « à la vérité contre la pensée d'une minorité de libres penseurs, d'abstracteurs de quintessence, d'irréfléchis, de chercheurs parfois sincères qui s'imaginent n'avoir jamais trouvé tant qu'il leur reste une objection à répondre »; mais, ajoutait l'archevêque d'Albi, « c'est là le tout petit nombre, et pour leur faire plaisir, pour ménager cet agnosticisme, faut-il priver de Dieu des millions d'enfants? Soyons avec l'humanité qui veut Dieu : son jugement vaut bien celui de quelques esprits chimériques[3] ».

N'insistons pas ici sur les conséquences politiques de cette doctrine[4], on les devine. Ce n'est pas sur un pareil terrain que peut s'établir la paix religieuse. Elle ne sera possible que si elle respecte le droit même des incroyants, même des athées, c'est-à-dire que si elle maintient fermement l'idée et la pratique de la neutralité de l'État à l'égard de toutes les religions, y compris la religion « naturelle ». D'abord, comme l'a justement remarqué M. Belot, cette religion naturelle n'existe en fait nulle part, il n'y a que des religions positives. Puis, existât-elle, il faut être bien assuré de la validité du raisonnement par lequel on passe de la morale aux dogmes métaphysiques de la religion naturelle pour appuyer sur un tel raisonnement toute une politique d'exclusion sociale. C'est

1. *Ibid.*, p. 18, 19, 20.
2. Cité par M. Gaudeau, *la Foi catholique*, juillet-août 1921, p. 185.
3. *Le Correspondant*, 10 février 1910.
4. Nous le faisons dans l'étude citée plus haut.

bientôt dit que de proclamer les athées (je prends à dessein le terme le plus irritant), « en dehors des conditions nécessaires de l'existence sociale » ; c'est vite fait de les qualifier d' « abstracteurs de quintessence », d' « esprits chimériques », et d'ajouter qu'ils ne sont qu' « un petit nombre ». Pour ce qui est de cette dernière affirmation, si l'on comparait le nombre des croyants véritables, c'est-à-dire de ceux qui raisonnent et pratiquent leur foi, à celui des incroyants, c'est-à-dire des esprits détachés de tout dogme, positif ou naturel, on verrait peut-être que le « petit nombre » n'est pas toujours où l'on pense, et il faut attendre ce que nous réserve l'avenir. La constatation fût-elle exacte, elle ne prouverait rien quant à la valeur dialectique du raisonnement. M. Chevalier peut assurément reprendre l'argument ontologique ; mais il est toujours possible de le renvoyer à la critique kantienne du même argument, et nous sommes au rouet. Si on objecte, finit par dire M. Chevalier, « que Dieu et l'immortalité sont contestés, je ferai remarquer qu'il en est de même du devoir, de la gravitation universelle, et de l'existence même du monde extérieur. Il faut donc choisir, et j'affirme (avec saint Thomas) qu'un tel choix est rationnel[1] ». Mais ce n'est qu'une affirmation, rien de plus, et les comparaisons qu'évoque M. Chevalier ne sont pas absolument exactes. Car, s'il est bien vrai qu'on peut philosophiquement douter de la gravitation universelle et même de l'existence du monde extérieur, c'est en définitive l'expérience, commune à tous, qui nous convainc de l'objectivité des rapports scientifiques et sert de pierre de touche aux hypothèses. Rien de tel n'est possible dans le cas des hypothèses supra-sensibles, car il n'y a plus ici d'objectivité, de vérification au sens où l'entend le savant. Rien ne garantit que la transcendance, que l'on veut lier dialectiquement à l'immanence, n'est pas un simple prolongement imaginatif de celle-ci, et ce n'est que par une analogie fallacieuse que l'on peut rapprocher l'expérience religieuse, toute subjective et pragmatique, de l'expérience scientifique, qui fait l'accord des esprits parce qu'elle suppose une objectivité réelle. En définitive, comme le faisait remarquer M. Belot dans sa communication au Congrès d'Oxford, « les raisonnements de ce genre ne révèlent guère que les habitudes d'esprit personnelles et contingentes de chacun » ; on ne trouve rien en les dérou-

1. *Loc. cit.*, p. 20.

lant « que ce que, par avance, on a présupposé[1] », et la conclusion qui vient irrésistiblement à la pensée est la phrase du *Mystère de Jésus* : « Console-toi : tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. »

Le mystère de Jésus : voici l'ombre douloureuse de Pascal qui se lève. Il est impossible, en effet, de creuser le problème religieux sans rencontrer l'auteur des *Pensées*. En ce sens, il s'impose encore à la pensée contemporaine. Tout à l'heure, c'étaient Descartes et Auguste Comte qui nous paraissaient inspirer certains courants philosophiques de notre temps; maintenant ce sont Descartes et Pascal. Ils s'opposent encore aussi irréductiblement que lorsque le mystique condamnait le dialecticien comme « inutile et incertain »; c'est ce que montre M. Brunschvicg dans le saisissant chapitre qui ouvre son ouvrage *Nature et Liberté*. Mais, si l'opposition entre les deux esprits est bien, dans son fond, intégrale, leurs disciples font, on l'a vu, tous les efforts possibles pour la résoudre. M. Jacques Chevalier, cartésien et thomiste, n'en veut pas moins partir des faits et « suivre docilement l'expérience[2] » ; c'est dans son cœur, autant que dans sa raison, qu'il cherche les racines des croyances religieuses qu'il considère comme vitales pour l'humanité. D'autre part, M. Maurice Blondel, le maître de la « philosophie de l'action », procède assurément avant tout de Pascal, et un de ses disciples n'a pas tort d'écrire que Pascal a été pour M. Blondel « le maître prédestiné[3] ». Et pourtant, si c'est d'abord des « questions concrètes », des « choses de vie et d'âme », de l'expérience religieuse vécue que part le philosophe de la méthode de l'immanence, il se garde bien de faire le procès de l'intelligence; il ne se résigne pas « à séparer l'intelligence de l'intuition, ni l'intuition de l'intelligence » ; il ne veut voir dans l'intuition ni « une sorte d'illumination subjective et arbitraire », ni un « impressionnisme savant », et jouant, comme il le dit, la difficulté, c'est au thomisme lui-même, c'est-à-dire au type même de la philosophie intellectualiste, qu'il emprunte « quelques-unes des expressions les plus utiles à concerter entre elles[4] ». Que

1. *Revue de métaphysique*, juillet-septembre 1921, p. 557.
2. *Loc. cit.*, p. 14, note.
3. Paul Archambault, *la Nouvelle Journée*, octobre 1921, p. 213. Les autres ont été saint Bernard, Leibniz et Maine de Biran. Il n'a connu saint Augustin qu'assez tard.
4. *La Nouvelle Journée*, 1er juillet 1921, p. 33, 34.

valent ces tentatives d'accord, ce n'est pas ici le lieu de le chercher ; mais il faut constater qu'elles se produisent, et que les disciples ne se tiennent plus sur les positions abruptes et absolues des maîtres. « Le grand besoin philosophique de ce temps, dit encore M. Blondel, est peut-être de refaire la synthèse de l'intelligence, d'équilibrer la pensée discursive avec l'intuition[1]. » Et l'on en tombe d'accord. Mais toute la question est de savoir si la pensée discursive ou l'« intuition » nous conduisent nécessairement, comme le pensent les philosophes catholiques, au surnaturel et au transcendant. Elles n'y conduisent, hélas ! que ceux qui ont commencé par s'y installer. A ceux à qui manque cette grâce préalable, et qui n'éprouvent pas le besoin de la posséder, ni le raisonnement dialectique ne paraîtra probant, ni l'expérience religieuse ne paraîtra vivante et décisive.

IV. — RATIONALISME ET SOCIOLOGIE

En réalité, si l'on veut se placer au point de vue de la véritable objectivité, il faudra d'abord, ainsi que le montre encore M. Belot, considérer les religions et les morales comme des faits et en chercher historiquement les rapports. L'humanité est-elle par essence religieuse, le sera-t-elle éternellement? La morale vient-elle de la religion? La religion est-elle au contraire une émanation de la morale? Ce sont questions très débattues et sur lesquelles les sociologues ne sont pas tous d'accord. La définition des phénomènes religieux, le concept même de raison se sont singulièrement élargis depuis les études d'ethnographie, de sociologie, de psychologie comparée ou de science des religions. Disons seulement que les plus récentes doctrines sociologiques, en particulier celles de Durkheim et de son école, considèrent bien les croyances et les pratiques religieuses comme primitives, et celles-ci semblent bien jouir, au début des sociétés, d'une autorité incontestée qui ne tolère pas les dissidences ; mais l'évolution se développerait dans le sens d'autonomies de plus en plus larges, dont quelques-unes peut-être sont primitives, successivement accordées à diverses activités. Les techniques positives se sont sans doute les premières émancipées ; peut-être même est-ce dans l'opposition entre le travail et le verbe, entre la puissance du prêtre ou du magicien et

1. *Ibid.*, 1er août-1er septembre 1921, p. 116.

celle de l'*homo faber* qu'il faut chercher la loi de ce que M. Louis Weber appelle le « rythme du progrès ». Il se pourrait aussi que la morale eût ses origines plus bas encore, jusque dans l'animalité, comme on est amené à le penser en lisant les *Sociétés animales* de M. Espinas, et dans ce cas ce serait bien la morale qui serait antérieure à la religion. Il ne serait non plus pas impossible, comme le conjecture M. Lévy-Bruhl, que certaines sociétés n'aient pas encore projeté leurs divinités hors d'elles-mêmes, de sorte que les représentations religieuses apparaissent tardivement comme un « produit de différenciation ». Quoi qu'il en soit de ces hypothèses qu'il ne faut pas considérer comme définitives, qui expriment seulement l'état présent de la science sociologique, il apparaît comme fort probable, même si les croyances religieuses sont primitives, que peu à peu des scissions s'opèrent; comme le dit M. Bouglé, « un droit laïque se met en marche et une morale de même tendance lui fait escorte [1] ». Morale et religion deviennent autonomes, à supposer qu'elles ne l'aient pas toujours été. Le « laïcisme » est entré dans le monde ; il fait des progrès avec la différenciation des activités et la culture des sociétés. Il ne s'arrêtera vraisemblablement pas plus devant les dogmes abstraits de la religion naturelle que devant les sanctions terribles, les anathèmes et les interdits des religions positives.

Mais on n'a pas résolu le problème moral quand on a étudié les rapports historiques de la religion et de la morale et constaté l'autonomie croissante de celle-ci. Les faits n'enferment pas en eux-mêmes leur justification. Établir l'antithèse du profane et du sacré, du licite et du tabou, la genèse sociale du devoir et du sacrifice, des rites et des cérémonies, de la notion même de transcendant, n'a rien de « transcendant » au sens métaphysique du mot ; il reste, comme l'ont vu tous les critiques de la thèse sociologique, à fonder en raison l'obligation morale. Lier le devoir à la foi religieuse est assurément lui donner ce fondement métaphysique ; mais on vient de voir que le raisonnement dialectique par lequel on conclut de l'obligation morale aux dogmes de la religion naturelle ne saurait convaincre que ceux qui par ailleurs sont déjà convaincus. Quant aux religions positives, elles possèdent, en effet, ainsi que le reconnaît encore M. Belot dans sa communication d'Oxford, une efficacité bien grande. Le christianisme en parti-

1. Religion, Morale, Sociologie (*Grande Revue* d'avril 1921, p. 210).

culier, par ses sanctions personnelles et l'incarnation qu'il opère de tous les sentiments moraux dans la personne de l'Homme-Dieu, modèle vivant, souffrant et triomphant de la perfection morale, exerce sur la sensibilité de ses fidèles une prise psychologique beaucoup plus forte que celle de règles abstraites et d'un idéal impersonnel. Mais cette efficacité est subordonnée à la possession de la foi, et l'utilité même la plus émouvante ne tient pas devant la conscience si la raison vient à se détacher de la foi. Il en est ainsi tout au moins dans celles de nos sociétés européennes qui sont intellectuellement façonnées par la tradition de la science, de la théologie et de la métaphysique rationnelles, et qui ne dissocient pas la conduite de la pensée, la pratique d'une religion de sa vérité. Quant aux peuples anglo-saxons et nord-américains, habitués par des traditions philosophiques et politiques différentes à attacher une importance beaucoup moindre aux dogmes abstraits et aux raisonnements dialectiques, il se peut que leur pragmatisme leur permette de ne considérer la vérité d'une croyance même religieuse que par le rapport qu'elle soutient avec l'expérience subjective ; mais il reste à savoir si les religions positives organisées, et en particulier le catholicisme, accepteront de se plier à ce pragmatisme au fond sceptique, ou si au contraire le pragmatisme n'en arrivera pas, même chez les penseurs anglo-américains, à se pénétrer de rationalisme. Quoi qu'il en soit de ces perspectives, il faut constater que, dans nos sociétés cultivées d'Occident, la question de la *vérité* d'une religion est considérée comme primordiale par ceux qui la prennent au sérieux; c'est elle qui domine la conduite ; l'intelligence n'accepte pas de subordonner des vérités éternelles et divines à de pauvres contingences humaines. Grand et redoutable honneur, car, si c'est donner à la foi religieuse la plus grande preuve possible de respect, c'est, d'autre part, tout risquer : quand on cesse de croire à la révélation et au surnaturel, aux dogmes religieux ou métaphysiques, on perd tout, et la moralité n'a plus d'assises. Or c'est un fait que, malgré le renouveau qui a pu suivre quelque temps les bouleversements de la guerre, la foi religieuse, surtout la foi active, perd du terrain [1]. On voit donc les

1. M. Paul Bureau cite ces paroles des *Mémoires du Cardinal Ferrata*, ouvrage sur lequel se fait, dit-il, la conspiration du silence. « En France, sauf dans un petit nombre de départements, les masses sont indifférentes : espérer un soulèvement de ces masses pour des motifs purement religieux, c'était une chimère, ce sera toujours une chimère. » (*Quinze années de séparation.*) Tandis

risques que courraient les règles morales, si l'on s'obstinait à les lier dialectiquement ou intuitivement aux dogmes religieux.

S'il en est ainsi, n'apparaît-il pas plus sûr, et même indispensable, de fonder les règles morales non sur ces fragiles assises théologiques, qui n'atteignent pas en fait à l'universalité, mais sur ce qu'il y a de réellement commun à toutes les sociétés et à tous les esprits, sur ce qu'en ce sens on peut appeler la raison ? On ne manquera pas sans doute de rappeler les arguments sceptiques sur la relativité des jugements, et, si l'on se place à un point de vue historique et positif, il faudra constater d'abord la très grande diversité des usages, des mœurs et des croyances dans le temps et selon les lieux, les professions, les tempéraments. Un tel spectacle nous mettra utilement en garde contre un dogmatisme intolérant. Mais il est devenu banal de montrer que, sous cette mosaïque de pratiques ou d'opinions parfois étranges et contradictoires, subsistent quelques règles que l'on retrouve partout, parce qu'elles correspondent aux conditions d'existence des sociétés. Qu'ils soient enseignés par Moïse, par le Christ, par Mahomet ou par Confucius, les préceptes positifs ou négatifs ayant trait au meurtre, au vol, à la famille, à la justice et à la charité établissent les conditions minima de vie et de prospérité des sociétés et posent les éléments de la civilisation ; on les trouve même chez certains primitifs, au milieu d'autres préceptes bizarres dont ne sont pas exempts les codes moraux des grandes religions[1]. Les dogmes des religions positives et les dogmes abstraits de la religion naturelle sont assurément postérieurs et d'une généralité moins constante, puisqu'il y a des religions sans dieux, comme le bouddhisme et le jaïnisme. Certains devoirs moraux ou civiques ne sont pas prescrits par de grandes religions, ou ne le sont qu'au prix d'une interprétation très

que le viconte d'Avenel aligne des statistiques pour établir que le nombre des fidèles pratiquant augmente (*Revue des Deux Mondes*, 1er et 15 septembre 1921), d'autres catholiques s'élèvent contre cet optimisme et contestent ces chiffres (B. de Vesins, *Action française*, 25 septembre 1921).

1. « Obéir aux vieillards, se montrer généreux avec ses amis, vivre en paix avec ses voisins, éviter tout commerce avec les femmes des autres, tels sont, d'après M. Harditt, les prescriptions que leurs divinités imposent aux Australiens qu'il a observés. Les dieux des Andamans, de même, punissent le vol, le meurtre, l'adultère, la fausseté. » Par contre, le *Deutéronome* met sur le même plan l'obligation de la charité et celle de ne pas labourer avec un bœuf et un âne attelés ensemble. [C. Bouglé, Religion, Morale, sociologie (*Grande Revue* d'avril 1921, p. 203)].

subtile[1]. Fonder la morale d'abord sur l'utilité sociale est assurément la méthode la plus prudente ; en ce sens, une morale positive se rencontre avec un pragmatisme en quelque sorte objectif, car l'accord sur la constatation des faits élimine le subjectivisme. Il faut même ajouter qu'il y a tout avantage à compléter ce pragmatisme social par un pragmatisme individuel, à doubler l'utilité que présente pour une société la pratique des grandes règles morales par celle que présente pour tel ou tel individu la pratique d'une religion ou d'une philosophie, étant entendu que cette *bienfaisance* d'une doctrine ne peut pas être considérée rigoureusement comme une preuve de sa *vérité* et qu'elle est toujours exposée, si elle ne se justifie pas par d'autres arguments, à s'effriter devant la critique.

Mais enfin, comme on l'a dit tant de fois, il reste que la pure et simple constatation de l'utilité individuelle et même sociale ne suffit pas à fonder la morale. L'action réfléchie suppose une fin volontairement poursuivie, un idéal, un commandement imposé à la conscience. Vouloir l'utilité sociale, c'est implicitement reconnaître que la société est non seulement nécessaire, mais bonne, que la civilisation est supérieure à la barbarie, et que telles formes de civilisation sont préférables à d'autres. Vouloir réaliser toujours plus pleinement l'humanité, comme le propose M. Loisy, qui préfère l'idée d'humanité à celle de société, n'est pas non plus éviter l'acte de foi, car ce qu'on aime dans l'humanité, ce n'est pas l'humanité actuelle (oh! non et pourtant elle vaut mieux que celle des cavernes), mais l'idéal d'une humanité plus spiritualisée, plus *humaine*, dont on s'efforce de préparer la venue. Qui commandera à la conscience, qui opérera le dédoublement du législateur et du sujet sans lequel il n'est pas de vie morale? Les esprits religieux reprennent ici l'avantage ; ils montrent que ce dédoublement n'est possible que par une transcendance réelle, par des commandements qu'impose à l'humanité un Dieu personnel en qui s'incarnent toutes les perfections. Faible avantage, nous l'avons vu, quand cette conception ne résiste pas à la critique, quand celle-ci arrive à établir que, de quelque façon qu'on s'y prenne, c'est toujours

1. Le *Décalogue*, dit M. Lapie, « ne nous prescrit pas de respecter la liberté de notre prochain ; il ne dit mot de la charité, il ne fait pas allusion à nos devoirs civiques ». Bonald n'y trouvait une politique qu'en traduisant le 4e commandement : « Tes pères et mères honoreras » par : « Tu honoreras le pouvoir et ses ministres » (*Pour la raison*, p. 68).

l'homme qui fait Dieu. En fait, M. Parodi le rappelle comme M. Belot, — après bien d'autres philosophes — Dieu, dans notre tradition gréco-latine et chrétienne, « n'est que la prolongation à l'infini et l'exaltation suprême des plus hautes valeurs humaines » ; « nous ne pouvons vraiment aimer qu'un Dieu humanisé, dont la perfection soit « notre » perfection[1] » : justifier l'excellence de ces valeurs par l'existence de Dieu au lieu de les justifier par elles-mêmes n'est que reculer et compliquer le problème, ce n'est pas le résoudre. Si la transcendance métaphysiquement réelle ne peut être établie par la raison, et si la foi religieuse est menacée, il faut donc établir la transcendance, instituer le dualisme *à l'intérieur* même de l'immanence, trouver dans la conscience morale à la fois le législateur et le sujet, comme le citoyen en offre l'exemple dans le régime politique démocratique. Telle est la morale autonome, humaine, laïque, pour employer le mot qui nous ramène aux luttes d'aujourd'hui. C'est une morale rationnelle, comme l'indiquent le titre même du petit livre que réédite M. Lapie et les premières lignes de son avant-propos[2]. Et c'est une morale efficace, à condition qu'on sache la présenter par une pédagogie accordée avec l'âme de l'enfant. Les doutes souvent justifiés que l'on élève sur l'efficacité de la morale laïque valent contre tous les dogmes abstraits, y compris ceux de la religion naturelle ; ceux mêmes des religions positives, indépendamment du risque capital auquel il a été plus haut fait allusion, n'ont pas toujours dans la pratique l'efficacité qu'on leur reconnaît, et des sentiments purement humains se trouvent bien souvent au fond d'actions que l'on attribue complaisamment au pur amour de Dieu ou à la crainte des sanctions supra-terrestres[3]. Au fond, tout dépend de l'éducateur et des conditions où il se trouve pour exercer son action, c'est le premier et le dernier mot de la pédagogie morale. M. Lapie rappelle que, selon Pécaut, appliquant à la vie morale la belle parole de Platon sur le vrai, il faut aller au bien avec toute son âme.

C'est pourquoi, tout en professant le plus grand respect pour les religions positives, et en acceptant entre la morale religieuse et la morale laïque une émulation féconde, il semble que tous les

1 Parodi, p. 285 ; — Belot, p. 89.

2. *Pour la raison.* Dans l'avant-propos de sa seconde édition, M. Lapie déclare que l'expérience n'a pas affaibli (sa) foi « rationaliste ».

3. *Le problème moral,* p. 169 ; *Pour la raison,* p. 75 et suiv.

esprits devraient d'abord chercher ce qui unit, puis veiller à ce que les divergences métaphysiques ou religieuses n'altèrent pas gravement les relations sociales. C'est le principe que pose M. Bouglé au début du petit livre où il réédite, lui aussi, d'anciennes conférences. Telle est l'attitude de l'*éducateur laïque*, non seulement en matière de religion, mais dans les questions sociales et nationales, autres problèmes qui nécessiteraient des études distinctes. Tel est le sens de la neutralité scolaire, à la fois négative et positive. M. Brunschvicg se rencontre avec les philosophes précédemment cités pour voir dans la neutralité de l'Université non seulement « la forme extérieure de son existence », mais « la condition de son indépendance spirituelle », la « méthode de liberté qui prépare l'avenir[1] ». Est-il vrai, comme le pense M. Paul Bureau, que la conception « laïque » de la destinée humaine apparaisse « comme manifestement impuissante à soutenir la vie sociale et à justifier les abnégations indispensables à son entretien[2] » ? Est-il vrai, suivant la formule plus brutale employée par le même penseur à la *Semaine* des Écrivains catholiques, que le « laïcisme » ait fait faillite ? Disons simplement, pour ne pas rouvrir ici des controverses sur lesquelles on insiste ailleurs, qu'il est encore trop tôt pour en juger ; quand le « laïcisme » aura derrière lui une pratique aussi longue que celle du catholicisme, on pourra comparer. Pour le moment, devant les problèmes si graves et si urgents de l'après-guerre, pour opérer cette « réadaptation morale » et ces « victoires nécessaires de la paix » qu'étudie M. Belot, pour éclairer cette tragique question de la natalité sur laquelle insiste avec tant de courage et de ténacité l'auteur de l'*Indiscipline des mœurs*, ce n'est pas trop de l'effort de toutes les forces morales et de toutes les volontés conjuguées, déblayant la besogne indispensable avant de courir aux disputes. Que la raison soit d'institution divine ou qu'elle soit le produit d'une antique expérience, chacun s'accorde à reconnaître en elle la faculté humaine par excellence, législatrice de la nature et de l'action. Les divergences métaphysiques ne devraient pas détourner de l'action commune.

Quant à ces divergences, pour aller jusqu'au fond du problème, il est certain qu'elles subsistent. Et on les constate, non seulement

1. *Nature et Liberté*, p. 125.
2. *Quinze ans de séparation*, in fine.

entre croyants et négateurs de la transcendance métaphysique et religieuse, mais entre rationalistes même, ce mot étant pris dans son sens purement humain. Nous retrouvons ici la différence précédemment évoquée entre les esprits positifs, concrets, attachés à l'expérience, et les rationalistes métaphysiciens, ou plus simplement entre historiens ou sociologues et purs philosophes. D'un point de vue historique et positif, on est enclin à constater d'abord la diversité des coutumes et des opinions individuelles suivant les climats, les races, les traditions, les professions, les tempéraments. La raison est ce qu'on découvre de commun sous toutes ces diversités; la science et la morale sont possibles et fondées, parce que l'expérience nous fait connaître des permanences, des universalités, des nécessités objectives; la morale rationnelle est un autre nom de l'utilité sociale. Mais il semble bien que l'attention de l'historien soit plutôt attirée par ce qui passe, par ce qui est unique, par « ce que jamais on ne verra deux fois », que par ce qui est constant dans l'univers, qui retient plutôt l'attention du sociologue; un esprit profondément marqué du sens historique, comme Renan, ne peut s'empêcher de voir dans l'histoire une « pauvre petite science conjecturale[1] ».

Aux yeux du philosophe, la constatation de cette diversité, ou, comme disent les penseurs anglo-américains, de ce *pluralisme*, ne suffit à fonder ni la science, ni la morale. Il lui faut sortir de cette fantasmagorie, retrouver cette unité dont toute notre tradition philosophique, qu'elle soit théologique ou métaphysique, lui a donné le besoin. La raison est l'ensemble des principes universels et nécessaires; le rationalisme laïque garde toute la rigueur du rationalisme théologique, quoique privé de son fondement transcendant. La loi morale est conçue comme aussi certaine, aussi catégorique que la loi scientifique ; la nécessité morale est au fond du même ordre que la nécessité logique, et toutes deux reposent sur l'absolu. « A celui qui a compris la valeur d'un principe universel, répondait M. Parodi à M. Belot, ce principe doit apparaître comme obligatoire... l'idée d'obligation n'est rien de plus, et rien de moins, que l'idée de la valeur absolue, ou en soi, d'une vérité[2]. » M. Lapie est pareillement convaincu que

1. M. Ruyssen insiste aussi sur l'impossibilité d'établir, « en toute rigueur, des lois historiques » (*De la guerre au droit*, p. 5).
2. *Le problème moral*, p. 85.

les erreurs morales sont du même ordre que les fautes de logique. « Il n'est pas de conflit, sanglant ou verbal, local ou mondial, écrit-il dans son nouvel avant-propos, qui n'ait à sa racine une erreur ou un malentendu [1]. » Et l'on entend l'écho de l'antique parole : nul n'est méchant volontairement... La raison ainsi conçue n'a plus rien d'une religion au sens précis et étroit du mot, mais elle en garde le caractère absolu et impératif. M. Parodi le sent si bien qu'il terminait son étude sur les données du problème moral en reconnaissant que l' « acte de foi » dans la valeur de la raison est par lui-même, si on l'interprète profondément, une croyance « essentiellement religieuse [2] ». De même, pour M. Brunschvicg, l'idée religieuse est, à sa racine, l' « idée que l'esprit humain, dégagé de toutes les particularités, de toutes les contingences qu'entraîne le cours de la civilisation, se rend capable de participer à la vie réelle de l'univers, d'entrer avec lui en relation de parenté véritable et de communion ». C'est en ce sens qu'il paraît exact à l'auteur de *Nature et Liberté* « de dire que la science conduit à l'idée religieuse », et c'est parce que la « philosophie de l'esprit » « répugne à revêtir l'être universel d'une forme de personnalité qui le particulariserait et le matérialiserait en le rendant tributaire de l'espace et du temps », qu'elle ne peut admettre le Dieu personnel des religions traditionnelles. Et M. Brunschvicg retrouve, en s'inspirant de Lagneau, le vœu suprême de toute la tradition philosophique occidentale, où le rationalisme se fond en mysticisme : « L'amour est unité [3] »...

Mais ce dogmatisme de la raison, ce rationalisme religieux inspire des craintes à certains esprits, par ailleurs détachés de toute croyance au transcendant. M. Alfred Loisy ne cesse de s'attaquer à un certain rationalisme, à un certain « mythe de la raison pure », contre lequel il dirige des flèches acérées. « N'est-il pas vrai plutôt, s'écrie-t-il, que cette raison si fière n'a jamais fini, ne finira jamais de se chercher elle-même... et qu'elle n'est pas le levier, le moteur, le propulseur de l'humaine moralité [4]. » A cet universalisme M. Loisy oppose les contingences empiriques, et contre la

1. *Pour la raison* p. v.
2. *Le problème moral*, p. 178.
3. *Nature et liberté*, p. 150, 151, 155, 157.
4. L'illusion mystique et la vérité humaine. (*Correspondance* de l'*Union pour la vérité*, avril-mai 1921, p. 27.) Il est très difficile de savoir qui vise au juste M. Loisy, le professeur du Collège de France ne citant pas ses références.

nécessité logique de l'impératif il réhabilite le mysticisme. « Ne cherchons pas à dépouiller l'humaine moralité du caractère mystique, religieux, qui lui appartient naturellement. Ne nous obstinons pas à soutenir que le devoir n'est que raison pure. Vérité et raison sont deux, et le devoir est plus qu'une simple vérité. » Il faut donc, selon M. Loisy, travailler au « progrès du sens religieux de l'humanité », et ce progrès nous montre « le sens de la dignité humaine à protéger, à élargir, à réaliser de plus en plus [1] ».

Arrivés à ce point, après avoir essayé de caractériser brièvement les principaux courants moraux du temps présent, ne semble-t-il pas que nous allons recommencer à tourner dans le cercle des discussions sans utilité ? Car on dispute sur des modalités en étant d'accord sur le fond. Réaliser de plus en plus le « sens de la dignité humaine », comme M. Loisy nous y convie, c'est une conception commune à tous les moralistes d'aujourd'hui. Kantiens ou néo-positivistes, rationalistes ou mystiques, tous s'accordent à voir dans le respect de la personne humaine la première des obligations morales, en même temps que la première des nécessités sociales et le ressort du mouvement démocratique. Il est, d'autre part, incontestable que cette définition de l'idéal moral suppose un acte de foi qu'on peut appeler religieux, nous avons vu M. Parodi prononcer le mot aussi bien que M. Loisy ; mais il est non moins certain que cet acte de foi ne sera qu'une imagination tout arbitraire et subjective, sans aucune valeur contraignante, s'il ne repose pas sur une base assurée que seule la raison peut lui donner ; en ce sens M. Loisy, s'il ne veut pas nous proposer un pur rêve, doit être aussi « rationaliste » que M. Parodi [2]. Que cette raison enfin soit humaine ou divine, c'est là le véritable choix, la véritable coupure entre le naturel et le surnaturel, entre l' « immanence » et la « transcendance ». C'est la question que seul le « cœur » peut trancher : il apparaîtra seulement que tout le monde peut s'accorder dans l'acte de foi en la raison, tandis que les divergences s'affirmeront dans l'acte de foi aux dogmes des différentes religions.

1. *Ibid.*, p. 34, 35.
2. C'est ce que répond à M. Loisy un autre disciple de Lagneau, le « porte-parole » de l'*Union pour la vérité* : « Sortir de soi, tendre à l'Un, tout se ramène là : c'est la raison, mais aussi la religion, à ce qu'il me semble » (*loc. cit.*, p. IX).

Peut-être cependant des critiques comme celles de M. Loisy ne sont-elles pas inutiles pour nous mettre en garde contre les excès du rationalisme dogmatique et les conséquences pratiques de la croyance à l'absolu. L' « historien », disions-nous tout à l'heure, ne voit que le multiple, sans toujours s'attacher à la préoccupation du semblable. C'est sur cette zone du semblable, du rationnel, de l'Un que se concentre au contraire la pensée du philosophe, qui risque d'oublier les diversités concrètes. Mais il ne faut pas oublier qu'au delà comme en deçà de cette zone du semblable subsistent, malgré les assimilations rationnelles, les êtres irréductiblement divers, impénétrables dans leur mystère. Cette zone du divers et de l'irrationnel, même un rationaliste comme M. Parodi n'en conteste pas l'existence. Il se peut, dit-il, qu'il y ait au cœur des choses « un fond irréductible de contingence », qu'il reste après l'analyse scientifique « un résidu impossible à analyser et à énoncer en termes abstraits, et dont la complexité originale et unique est sentie plutôt que conçue » ; « c'est peut-être là, ajoute-t-il, en matière morale comme en matière de spéculation ou de technique, la part qu'il faut abandonner en fin de compte au sentiment pur et à l'intuition divinatrice, à l'invention morale [1] ». Mais on croit sentir que, cette concession faite, M. Parodi ne s'intéresse pas principalement à cet aspect des choses. Il préfère insister sur leur aspect rationnel ; oubliant cette part faite à la contingence, il affirme l'intelligibilité totale et presque absolue de l'univers ; il appuie sur l'unité. Or, il n'est pas besoin d'insister sur la tyrannie politique à laquelle peut aboutir facilement une doctrine unitaire qui se donne comme absolument rationnelle. L'intolérance de l'Église quand elle était politiquement puissante, l'intolérance jacobine quand la Raison était divinisée, l'intolérance du positivisme orthodoxe qui pèserait sur les sociétés si l'on appliquait à la lettre les doctrines du *Système de politique positive*, tous ces exemples prouvent les dangers que peut faire courir à la liberté une politique s'appuyant sur une métaphysique unitaire. Il va de soi, — est-il utile de le dire ? — que rien n'est plus loin de la pensée de M. Parodi ou de M. Brunschvicg. Pour l'un comme pour l'autre, respecter la personne humaine c'est d'abord respecter la liberté ; M. Belot met, comme Durkheim, le principe du libre examen au-dessus de la discussion. Mais l'affirmation de la liberté

1. *Le problème moral*, p. 94, 97.

n'est-elle pas liée, dans une certaine mesure, à celle du divers, du supra rationnel, pour ne pas dire de l'irrationnel? Faire la synthèse du semblable et du multiple, tenir les yeux fixés à la fois sur l'unité et sur les diversités, sur l'intelligibilité croissante et sur le mystère dernier des êtres et des choses, c'est la tâche éternelle de la philosophie, et c'est encore un commandement de la raison intégralement comprise. Les controverses actuelles le prouvent une fois de plus.

V. — LA DIFFICILE SAGESSE

Quittons ces controverses théoriques et revenons à la vie bonne et simple, sainement vécue. M. Jules Payot nous y convie. *La Conquête du Bonheur* n'est pas une œuvre dialectique, mais un « manuel de la sagesse », plein d'expérience et de sérénité. M. Payot l'a écrit pendant que la tempête humaine faisait rage ; ses premiers mots sont pour marquer qu'il avait conscience de cette anomalie, et en même temps pour donner le ton intellectuel et moral qui dominera tout son ouvrage. « Écrire un livre sur le bonheur pendant que se déchaîne la plus sanglante des guerres semble paradoxal! Mais accomplir sa tâche de tout son cœur, n'est-ce pas l'unique moyen de maintenir l'équilibre moral au milieu de chagrins, d'inquiétudes terribles[1] ? » *Maintenir l'équilibre moral* est en effet le souci constant de M. Payot.

Pas de controverses. M. Payot, s'autorisant de l'auteur non suspect des *Pensées*, tient pour accordé que tous les hommes sans exception cherchent le bonheur, même les saints, même « ceux qui vont se faire pendre » ; mais on devine que ce n'est pas un vulgaire sensualisme qui pourra s'autoriser de cette franche profession de foi. Le bonheur est un art, et plus précisément encore une technique, et l'homme ne peut être heureux que s'il organise sa vie selon la raison. « Au fond, le bonheur est une question de bon sens, de discernement, de clarté, d'ordre logique. La désunion vient de l'incohérence, du manque de droiture d'une volonté détraquée qui veut et ne veut pas[2]. » Ainsi, c'est d'un ferme rationalisme que procède encore cette sagesse ; la pensée de M. Payot

1. *La Conquête du bonheur*, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 165.

rejoint celle de MM. Parodi et Lapie. Elle la rejoint jusque dans ses prolongements métaphysiques, car M. Payot affirme, plus énergiquement peut-être encore que M. Parodi, « que la pensée, la raison est le fonds solide de l'Univers » ; il voit là une « vérité qui a le même caractère de nécessité que les vérités inductives les mieux assises[1] ». Il faut lire dans le détail les pages où, dans le souple cadre des « neuf conditions du bonheur », la santé, le travail, la conquête de la liberté morale, la vie en société, l'indépendance à l'égard de l'argent, le dédain du pouvoir, l'amour de la famille, de la nature et de la culture intellectuelle, l'auteur de l'*Éducation de la Volonté* a versé les observations et les réflexions d'une expérience d'un tiers de siècle, qui nous donnera sans doute encore d'autres fruits.

N'entrons pas dans le détail. Sur presque tous ces points, dans presque tous ces conseils, on se trouvera d'accord avec M. Payot. Ne revenons pas non plus sur les réserves qui viennent d'être esquissées au sujet du rationalisme absolu. La seule remarque que nous ferons, — et il nous semble qu'elle doit être faite, — porte sur le ton général du livre. La dernière page tournée, on éprouve bien en effet une impression supérieure de sagesse et d'équilibre. Est-elle bien accordée avec le temps présent?

Nous venons de vivre des années tragiques, et nous sommes encore en plein désarroi. La démoralisation produite par la guerre a été telle, dans tous les domaines, que le monde mettra longtemps à retrouver son assiette et qu'il y faudra des efforts acharnés. Ce n'est pas une raison pour s'abandonner au pessimisme. « Soyons théoriquement pessimistes, dit très justement M. Payot, mais dans notre action soyons résolument optimistes... Nous ne sommes en rien responsables du fait atroce que l'Univers soit livré à la loi de sang[2]. » Sans aucun doute (encore que cette loi de sang soit peut-être aussi difficilement conciliable avec un rationalisme absolu qu'avec la Toute-Puissance et la Bonté divines), mais il faut prendre garde que cet optimisme ne nous incline trop facilement à prendre notre parti des pires injustices et à nous satisfaire d'un effort modéré. Les années de guerre ont ouvert une période de crise, où les conditions normales de l'existence étaient suspendues, où la sérénité du philosophe était aussi impossible à l'homme privé que

1. *Ibid.*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 18.

le fonctionnement normal des institutions démocratiques dans la vie politique[1]. De cette période de crise, malgré le retour de l'état de paix, nous ne sommes pas encore sortis. Il y a encore autour de nous des guerres et des révolutions ; l'Europe elle-même est profondément désorganisée. Pour faire équilibre à cet excès de souffrances et de désarroi, n'a-t-il pas fallu, ne faut-il pas encore, au lieu de la sagesse épicurienne ou stoïcienne, un excès de travail, un excès de dévoûment, un excès d'amour[2] ? La folie du sacrifice, si contraire à la raison en temps normal, devient dans les périodes de crise une condition même de l'équilibre, une exigence de la justice et de la raison.

Ce problème du sacrifice, que tant de sacrifices ont imposé à l'esprit comme une obsession, comment le résoudre dans une philosophie rationaliste? Les penseurs que nous étudions l'envisagent dans un esprit commun. Exaltation sublime, mais dont il ne faut pas faire le pain quotidien de l'existence. « Il est dangereux, écrit M. Payot, de généraliser et d'ériger en maximes les règles qui ne conviennent qu'aux moments sublimes de la vie[3]. » « C'est dramatiser bien faussement la morale et y introduire un romantisme suspect, ajoute M. Belot, que de montrer dans l'héroïsme, comme on s'y plaît quelquefois, l'essence même de la moralité[4]. » Et M. Parodi, qui a creusé plus particulièrement la question, montre que l'héroïsme ou le sacrifice, quand on le ramène à son principe, « rentre, au fond, dans la notion de justice largement entendue[5] ». La préoccupation des trois penseurs est la même. Ils prétendent non diminuer la valeur du sacrifice, mais introduire dans la vie quotidienne le maximum d'effort qu'elle peut donner. Ils ne veulent pas raser les cimes, mais hausser insensiblement le niveau moyen de la plaine ou de la chaîne de montagnes. Un sommet, quoique ayant ses assises dans l'épaisseur du massif, reste toujours un sommet.

Tout cela est exact. Il reste que, dans la pratique, l'appréciation du « normal » dépend de la délicatesse même du sens moral, et

1. M. Belot a bien montré, comme nous l'avions fait nous-même, que la démocratie n'est pas un régime naturellement adapté aux périodes de crise.

2. « Aucune joie profonde, aucun bonheur, écrit M. Payot (p. 140), n'est possible dans la vie politique d'une démocratie. » C'est vrai, au moins dans les démocraties actuelles; mais faut-il pour cela renoncer à cette vie politique ?

3. *La conquête du bonheur*, p. 86.

4. *La conscience française et la guerre*, p. 103.

5. *Le problème moral*, p. 294.

varie selon les circonstances. Malgré le retour de la « paix », on ne peut pas dire que nous y soyons revenus. Il ne nous est pas permis de nous satisfaire trop facilement, aujourd'hui moins que jamais. Il n'est peut-être pas permis non plus d'être simplement sages aux hommes qui vivent dans le déséquilibre. Et il faut attendre d'autres générations, l'action nécessaire de l'oubli et les nouvelles créations de la vie pour retrouver la joie de l'harmonie. Les hommes qui, même sans y avoir participé, se sont empli les yeux et les oreilles des spectacles de la folie humaine, ne connaîtront plus la sérénité. Et s'il faut être heureux, le bonheur du saint ou de l'apôtre, tempéré par l'acceptation d'une expérience amère, conviendrait peut-être mieux à notre époque que celui du sage.

GEORGES GUY-GRAND.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1921)

LIVRES NOUVEAUX

Système des Beaux-Arts rédigé pour les artistes en vue d'abréger leurs réflexions préliminaires, par l'AUTEUR DES « PROPOS D'ALAIN ». 1 vol. in-8 carré de 334 p.. Paris, éditions de la *Nouvelle Revue française*, 1920. — L'art ressemble à la science en ce qu'il est, comme elle, lutte contre les erreurs de l'imagination, à la morale en ce qu'il est lutte contre le tumulte des passions. Il règle le désordre du corps sur l'ordre vrai de la nature des choses. Il est, suivant la parole d'Aug. Comte, « soumission à l'objet ». L'artiste n'est donc pas un fantaisiste, un rêveur, qui joue avec le réel selon son caprice. La matière dirige l'outil, l'artisan suit le conseil de l'outil ; et l'artiste, c'est l'artisan par excellence, qui produit une œuvre non en vue de quelque fin extrinsèque, mais pour qu'elle soit tout simplement. Il nous faut donc corriger notre assertion première, et dire que l'art diffère de la science industrielle et de la morale pratique, en ce qu'il ne procède point par règles et par préceptes, par modèles préalables et par idées préconçues : pour parler comme Kant, il est non pas idée mais jugement. Le bloc de marbre, pour Michel-Ange, était à la fois matière, appui, premier modèle ; et tout artiste perdrait son temps à chercher parmi les possibles quel serait le plus beau. Car aucun possible n'est beau : le réel seul est beau. « Pense-t-on œuvre, oui, certes ; mais on ne pense que ce qui est : fais donc ton œuvre. » Et c'est ainsi que procède l'Auteur des « Propos » pour « abréger les réflexions préliminaires des artistes ».

L'Auteur des « Propos » nous offre donc un tableau des arts, classés selon leur ordre naturel, le même tableau dont il nous avait déjà offert l'ébauche, dans ses chapitres *sur l'Esprit et les Passions*. Les arts de société d'abord, et ensuite les arts solitaires, qui s'expliquent par le rapport de l'artisan à la chose sans le concours direct de l'ordre humain présent. Ou encore, selon une autre classification, différente de celle-là, qui pourtant s'accorde avec elle, les arts en mouvement, n'existant que dans le temps et par l'action du corps vivant : La Danse et la Parure, la Poésie et l'Éloquence, la Musique, le Théâtre ; et les arts en repos, laissant des traces durables ou monuments : l'Architecture, la Sculpture et la Peinture, le Dessin, plus abstrait et plus solitaire. Et l'écriture, qui est le dessin le plus abstrait, définit, avec le secours de la typographie, la Prose, le dernier venu et le plus solitaire de tous les arts. L'Auteur des « Propos » définit successivement chacun de ces arts par sa matière, et chaque fois avec la sûreté d'un technicien, redécouvrant, rajeunissant la vieille loi des genres.

On ne saurait, par cinquante lignes de résumé, donner l'idée que l'on voudrait d'un livre où chaque détail a son prix. Mais il serait plus absurde encore de vouloir, par une accumulation de citations de détail, résumer un livre où tous les détails sont liés à l'ensemble. C'est un puissant ouvrage qui, fondé sur un solide réalisme, rejoint Kant et rejoint Platon : à la fois dogmatique et intuitif, étroit et profond, obscur, nous entendons par là que c'est un ouvrage où chaque page, chaque phrase doit être méditée pour elle-même.

Force et cause, par F. HOUSSAY, 1 vol. in-12 de 250 p.. *Bibliothèque de philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1920. — Le regretté doyen de la Faculté des sciences de Paris a résumé dans ces pages les leçons professées par lui à la Sorbonne, depuis 1904, au titre d' « introduction générale à l'étude des sciences naturelles ». Le livre est divisé en deux parties. La première est consacrée aux principes. Il s'agit de situer la connaissance scientifique parmi les diverses formes de la connaissance, les sciences naturelles dans les sciences, et d'interpréter les notions directrices, temps, espace, mouvement, causalité et finalité, spécialement dans leurs rapports avec le point de vue biologique.

La seconde partie traite de l'évolution de la vie et des formes propres de l'énergie qui la caractérisent. L'auteur n'est pas un « systématique » à la manière de Le Dantec, et se garde de formuler une doctrine personnelle, mais les remarques originales, judicieuses et profondes ne manquent pas sous sa plume. Ne pouvant tout citer, qu'il nous suffise d'en noter quelques-unes.

Dans l'abstraction, procédé général de l'investigation scientifique, le *négligé*, le *non-retenu* a au moins autant d'importance que ce qu'on retient. Une abstraction se caractérise « par ce qui lui échappe bien plus que par ce qu'elle saisit ». La science n'est pas qu'un langage ; elle est aussi pénétration du réel dans l'esprit. Sans doute, si l'on voulait s'en donner la peine, on pourrait, avec nos connaissances sur la nature, créer un langage tout à fait mathématique, pour lequel il suffirait de « soigner les définitions ». Mais cette langue parfaite ne s'établirait qu'au prix d'inexactitudes initiales. Souvent, en biologie, plus on est précis, moins on est exact. « La meilleure expression ne nous satisfait le plus qu'en nous trompant le mieux. » A l'opposé de l'idéal mathématique, il est permis d'envisager un idéal de synthèse concrète qui s'efforcerait de tenir compte de l'infinie complexité du donné.

La recherche des causes reste, pour le biologiste, le principe et la fin de la méthode. Mais on ferait fausse route en suivant ici la voie qui, d'analyse en analyse, conduit le physicien à l'atomisme. On aboutirait ainsi à une impasse. Le Weismannisme n'est qu'un verbiage informe. La recherche des causes, en biologie, ne signifie rien de plus que l'effort pour étendre le domaine connu du déterminisme physico-chimique. Elle ne porte que sur le réalisé, et elle écarte les divagations sur le possible. Cette méthode ne nous conduit nullement vers la contingence. Au contraire, le déterminisme se resserre à mesure que la connaissance exacte progresse. La vraie méthode consiste à remonter la voie de l'efficience, au lieu de toujours chercher à s'échapper vers la finalité, « qui est bien trop difficile et qui donne par surcroît de déplorables illusions de facilité ». Faut-il conclure que la finalité est un concept illusoire, à extirper définitivement des raisonnements scientifiques ? C'est la conclusion des meilleurs esprits ; elle est peut-être « un peu rude ». Il y a de la finalité, pourrait-on dire, dans l'évolution terrestre, parce qu'il apparaît de la pensée à la fin. Mais cette pensée, production dernière, qui apparaît comme un épiphénomène, n'est certainement pas la cause des phénomènes et de la force qui lui est bien antérieure. Le dynamisme de M. Houssay lui fait admettre « une pensée primordiale, qui échappe à l'espace et au temps, qui est la cause unique de la force et dont le dernier travail est un retour à elle-même » (p. 142).

Ce qui distingue l'organisme vivant, végétal ou animal, des machines artificielles, au point de vue de l'énergétique, c'est qu'il semble constituer un arrêt sur la pente fatale de la dégradation de l'énergie. La vie est une « réhabilitation d'énergie, transformant l'énergie chimique en énergie mécanique, *sans chute de température interposée*, et permettant même l'apparition d'énergies nouvelles, que le monde brut ignore, et qui sont manifestement des formes supérieures ». Du point de vue chimique, la vie est essentiellement construction de protoplasme. L'erreur commune est de considérer surtout l'animal adulte. Dans la période de développement, la seule qui compte, c'est bien l'assimilation *fonctionnelle*, suivant Le Dantec, qui définit la vie animale comme la vie végétale. Les considérations relatives aux formes et aux structures sont particulièrement intéressantes. Les beaux travaux de l'auteur sur les problèmes de morphologie dynamique donnent à ses idées une valeur dépassant celle d'appréciations plus ou moins arbitraires. Le long travail de construction des organismes, dans lequel les dynamismes secondaires se déterminent et s'enchaînent, évoque l'idée de finalité interne avec une irrésistible puissance de suggestion. Pour le comprendre, il faut d'abord se défaire de l'image solide qu'on se fait ordinairement de l'animal.

L'être vivant est essentiellement liquide. Les tissus de soutien ne sont que des déchets, plus encombrants qu'utiles. C'est en fonction de la fluidité que s'explique le lent modelage des organismes, en partant du pseudopode de l'amibe.

En ce qui concerne l'apparition des énergies psychiques et l'évolution même de l'animal humain, M. Houssay ouvre de nouveaux et suggestifs aperçus. La légende de l'ancêtre prédateur et chasseur doit être abandonnée. Le dogme spencérien de la supériorité intellectuelle du carnivore prédateur a fait son temps. L'humanité descend d'arboricoles frugivores, et le régime frugivore est celui qui, toutes choses égales, tend le plus à développer les qualités de prévoyance et d'ingéniosité. Le régime alimentaire a été sans doute le premier fac-

teur de développement de l'intelligence humaine. « Par la nature même de son aliment, l'homme eut de bonne heure la notion du germe. » Et ce furent ses vieux instincts de frugivore qui le poussèrent à conserver, sans le tuer de suite, le gibier pris vivant. On s'expliquerait par cette circonstance les premiers essais de domestication et la formation du troupeau.

Nous pensons en avoir assez dit pour faire suffisamment ressortir l'importance de ce résumé de philosophie biologique, où se trouvent condensés, dans un style agréable, dans une langue claire, expurgée des néologismes rebutants, la matière de gros volumes et le fruit d'un savoir personnel aussi dénué de dogmatisme que vivifié par le labeur du laboratoire et le contact permanent avec les réalités de la nature vivante.

L'Invérifiable (les problèmes de la Métaphysique. Nos procédés d'informations et de preuves. Les trois formes de l'invérifiable. La valeur du positivisme, du pragmatisme, du probabilisme. Métaphysique et métaphysiciens), par André Cresson, professeur de philosophie au lycée Condorcet, docteur ès lettres, 1 vol. in-12 de 400 p., Paris, Chiron, 1920. — L'auteur du *Malaise de la Pensée philosophique* a entrepris dans cet élégant ouvrage la critique de toute métaphysique passée et, jusqu'à un certain point, de toute métaphysique future. Son point de vue, qu'il rapproche de celui de Fontenelle, est caractérisé par un doute fondamental à l'égard de tout ce qui s'écarte des résultats positifs de la science, relevé par une curiosité psychologique pour la croyance qui s'avoue telle, et qui se risque au jeu des probabilités. L'ouvrage est écrit de verve; la tendance à y expédier un peu lestement dans l'autre monde telle ou telle doctrine vénérable flattera certains préjugés ; elle en irritera d'autres. Il est vrai que M. Cresson a rétréci un peu arbitrairement le champ de son enquête en supprimant, par simple prétérition, les métaphysiques de l'immanence, en interprétant dans le sens de la transcendance scolastique les systèmes où se manifeste le plus clairement l'effort pour s'en affranchir. C'est ainsi qu'il écrivit : « Le mythe de la caverne symbolise aussi bien la doctrine de Descartes que celle de Leibniz, celle de Kant que celle d'H. Spencer. Il figure toute théorie d'après laquelle il existe des esprits, des réalités avec lesquelles ils prennent contact et des représentations déformées qui correspondent, en eux, à ces réalités. » D'autre part, M. Cresson a fait un effort vigoureux afin d'énumérer les moyens de connaissance qui sont à la disposition de l'homme pour prendre possession du réel, pour vérifier : perception sensible, sentiment intérieur, intuition rationnelle, induction *a posteriori*, raisonnement *a priori*, témoignage d'autrui. Pour que la métaphysique fût fondée, il serait nécessaire que, puisant à l'une de ces six sources, elle justifiât sa capacité de pousser le procédé jusqu'au contact avec la réalité absolue. Mais M. Cresson s'est contenté de présenter son énumération, sans prouver qu'elle soit complète. Et il est piquant d'observer que, s'il y a lacune, elle porte précisément sur la méthode qui l'a conduit lui-même à découvrir les six moyens de connaissance, c'est-à-dire sur la réflexion analytique de l'esprit. Une telle réflexion s'est peu à peu distinguée du sentiment intérieur et de l'intuition rationnelle, étant la découverte progressive et laborieuse des conditions qui donnent à la raison humaine sa capacité de vérification. N'est-ce pas d'ailleurs à l'usage de cette réflexion analytique que se trouve liée la définition classique dont M. Cresson ne s'est pas préoccupé, mais qui est peut-être la plus célèbre de toutes : *metaphysica est ars recte intelligendi experientiam?* Bref, à côté du sens étymologique et purement aristotélicien de la métaphysique qui justifie amplement la position dialectique de notre auteur, il y aurait à prendre en considération ce mouvement de la pensée moderne qui conduit à interpréter la métaphysique comme instituant d'une façon strictement positive un *art de vérifier*.

Le Problème du Mal, par Émile Lasbax, VIII-451 p., 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1920. — Dans cet ouvrage considérable qui renferme à peu de chose près l'exposé d'une métaphysique complète, M. Lasbax s'est efforcé de prolonger le bergsonisme dans le sens d'une philosophie des valeurs. Avec une intrépidité à laquelle nous ne sommes plus habitués, il s'évertue à dégager de l'étude des sciences de la nature interprétées à la lueur de l'animisme une théorie de la vie et de la mort, du bien et du mal. « Une lutte de deux volontés », tel est le sens de « l'ultime dualité du monde ». L'opposition porte sur « deux principes essentiellement actifs » et dont cependant un seul possède à proprement parler l'existence, puisqu'il est l'expression intégrale de la vie, l'autre consistant simplement en « une volonté de haine et de mort, infini négatif si l'on veut dans le sens où négatif implique un néant de vie et par suite d'existence » (p. 450). A tort ou à raison, M. Lasbax est manifestement convaincu qu'il ne joue pas avec des con-

cepts et que ces deux « principes » non seulement sont effectivement à l'œuvre dans le monde réel, mais encore sont impliqués dans tout jugement scientifique portant sur la nature de la vie ou la structure de la matière, et ce serait selon lui nier l'évidence que de se refuser à reconnaître que les savants de tous ordres tendent aujourd'hui plus ou moins consciemment à poser comme fait ce dualisme radical. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que le chapitre consacré par M. Lasbax aux progrès de la médecine et de la bactériologie. Pasteur a le premier compris, dans une intuition de génie, qu'il fallait faire lutter des adversaires de même nature, des vivants avec des vivants, des volontés avec des volontés : nous ajouterons maintenant des âmes avec des âmes plutôt que des âmes avec des corps ; car c'est à la notion d'âme que nous a amenés la critique du vitalisme. Demandera-t-on comment s'effectue pour M. Lasbax le passage redoutable du jugement de réalité au jugement de valeur? M. Lasbax commence par poser en principe que l'existence vaut mieux que la non-existence ; il en résulte que la mort est un mal ou bien que la vie par elle-même est un bien. La vie, c'est-à-dire l'immortalité ; car la mort n'est pas liée essentiellement à la vie ; elle résulte de l'intervention des forces destructrices qui ont une réalité spécifique. Mais M. Lasbax ne se contente pas d'émettre ces affirmations qui, bien que contestables, trouvent moyen de ressembler à des truismes. Reprenant à son compte un platonisme bizarrement teinté d'agnosticisme, il n'hésitera pas à prétendre que ce qui est immortel, — donc ce qui est bon en soi, — c'est l'espèce, ou bien que tout progrès dans l'individualisation marque une victoire des forces d'anéantissement (Cf. ch. III). Ce n'est que le point de départ des spéculations propres à l'auteur et dans le détail desquelles il ne saurait être question d'entrer. Il nous suffira de signaler quelques particularités : tout d'abord l'opposition bergsonienne de l'intelligence et de l'instinct se transforme en celle du cerveau et du cœur ; « la tendance profonde dont l'opposition du cerveau a marqué la victoire, c'est... la force de mort dont nous avons constaté le rôle à tous les stades de l'organisation » (p. 163). En face de l'intelligence qui représente l'égoïsme, les forces d'individualisation à outrance, le cœur, c'est-à-dire le système sympathique, apparaît comme un principe d'altruisme et d'amour. Jusque dans le domaine de l'inorganique, M. Lasbax prétendra retrouver ces deux puissances solidaires, l'attraction s'opposant à l'expansion et figurant, comme tout à l'heure l'intelligence, les forces d'individualisation et de mort. Sans doute n'est-il pas nécessaire d'insister davantage : une extrême facilité verbale, une sorte d'imagination à la fois précise et débridée qui s'apparente peut-être à celle de l'auteur de l'*Atlantide* (c'est M. Pierre Benoît que je veux dire) confèrent au livre de M. Lasbax un indéniable attrait et, après tout, il est intéressant de constater que de telles spéculations sont encore possibles aujourd'hui.

La Raison et la Vue, par Frank Grandjean, in-8, 374 p., Paris, Alcan, 1920. — La préface annonce une « nouvelle critique de la Raison », étant bien entendu que la raison n'est pas l'intelligence, comme la logique n'est pas la science. La Raison a ses procédés : comparaison, reconnaissance, abstraction, classification, définition, enchaînement conceptuel, etc. ; ses instruments, principe d'identité, principe de raison suffisante, dont le second, qu'il ne faut pas confondre avec le principe de causalité, est d'ailleurs réductible au premier ; ses concepts enfin, nés les uns de l'élaboration rationnelle des sensations, les autres de l'élaboration également rationnelle des intuitions ; la raison comprend les premiers, mais ne comprend pas les seconds ; les douze concepts nés des sensations (ressemblance, quantité, unité, immutabilité, immobilité, être, éternité, nécessité, déterminisme, actualité, espace, substance) méritent donc d'être distingués sous le nom de concepts rationnels et ont seuls à être étudiés dans une critique de la raison. La raison, ainsi analysée dans son fonctionnement, ses principes et ses concepts, apparaît comme incapable, par ses propres moyens, d'arriver à une connaissance vraie et féconde et de saisir la complexité mouvante du réel : mue à l'origine par le besoin utilitaire d'introduire de la clarté dans le savoir, d'assurer notre existence et de nous rassurer devant le mystère du monde et de la vie, elle tourne sans avancer dans un cercle vicieux, où elle ne peut retrouver que les élaborations conceptuelles qu'elle y a elle-même introduites ; elle est pragmatique, car, dans sa reconstitution du réel, elle se préoccupe davantage, quoi qu'elle prétende, de faire meilleur que de faire plus vrai ; elle est romantique, car elle aboutit, comme tout romantisme, à substituer un monde subjectif, intérieur, imaginaire, au monde extérieur et réel ; elle est une sorte d'art

plastique utilisant la qualité comme matière brute ; c'est ainsi que le monde des concepts est le poème de la raison, la géométrie, son roman, et que les mathématiques sont sans signification subjective. Si la raison est telle, c'est surtout qu'elle s'est constituée sur le modèle de la vue, dont elle a sublimé à l'extrême les procédés et les tendances, préoccupée comme elle de fixer, d'immobiliser, de distinguer, de cataloguer et de dominer son objet. Comme l'intuition, qui est une intelligence rapide, comme l'intelligence pratique, la raison est née de l'instinct vital, de la nécessité où cet instinct contrarié s'est trouvé, pour se réadapter, de prendre conscience de ses besoins et des procédés appelés à les satisfaire. Confondue d'abord avec l'intelligence pratique, la raison s'en est trouvée dissociée par une sorte de division du travail qui a finalement donné l'intuition, pénétration de la vie, l'intelligence, sondage de la matière, et la raison, connaissance des principes, sorte d'activité canonique et artistique. Seul le concours de l'intuition, de l'intelligence et de la raison permettra de constituer la science intégrale.

Ce bref compte rendu suffit à indiquer les graves difficultés d'ordre général que soulève la thèse de M. Grandjean. Les difficultés de détail abondent également dans son œuvre. Contentons-nous d'en donner deux exemples. M. Grandjean cite souvent M. Bergson et croit s'inspirer de lui plus souvent encore : on s'étonne dans ces conditions de le voir sans plus d'explications rattacher (p. 328) l'intuition du nombre à l'intuition du temps. P. 226, il nous dit que le déterminisme est une hypothèse de travail « utile et même indispensable aux opérations courantes de la science » ; on aimerait connaître les opérations exceptionnelles pour lesquelles cette hypothèse n'est pas indispensable à la science.

Enfin, pour en venir à l'idée à laquelle l'ouvrage doit son titre, qu'entend précisément M. Grandjean par la vue ? Un passage pour le moins donne à croire qu'il attribue à ce sens une portée assez inattendue. P. 325, voulant démontrer que si les aveugles peuvent concevoir la géométrie, ce fait n'infirme nullement la théorie de l'origine visuelle de l'espace et de la géométrie, il conclut : « Même si l'on admet que des aveugles sans souvenirs visuels peuvent comprendre la géométrie, cela s'explique encore par le fait que le rôle de la vue concrète dans l'œuvre géométrique est essentiellement négatif et que la vue intérieure, imaginative, aidée des données du toucher et de la mémoire tactile, peut suffire, avec la raison, à l'intelligence des figures et des théorèmes. Mais cela n'infirme en rien notre thèse de l'origine visuelle de la géométrie, puisqu'il est entendu que, lorsque nous parlons de la vue, nous entendons la vue active, négative et reconstructive, qui agit même quand les yeux de chair sont fermés. » En vérité, cette vue qui, pour s'exercer, n'a besoin ni de représentations ni même de souvenirs visuels, mérite-t-elle son nom autrement que par métaphore ?

La Mort et son Mystère, Avant la Mort, Preuves de l'Existence de l'Ame, par Camille Flammarion, in-16, 401 p., Paris, Flammarion, 1920. — Démonstration de l'existence immatérielle d'âmes individuelles par les phénomènes dits métapsychiques : pressentiments, divinations, prémonitions, actions à distance, transmissions télépathiques, visions à distance dans l'espace et dans le temps. Deux autres volumes, *Autour de la Mort*, *Après la Mort*, dont la publication est, paraît-il, prochaine, démontreront à l'aide d'arguments semblables que les âmes sont en outre immortelles. Lecture à recommander à Mme Pécheu, dont *l'Anneau d'améthyste* nous a rapporté la ferme volonté d'échapper à la mort, si elle a par hasard perdu la foi chrétienne sans renoncer à ses aspirations.

Campanella, par Léon Blanchet, professeur agrégé de philosophie au lycée de Marseille, 596 p., in-8, Paris, Alcan, 1920 (Préface de M. Léon Brunschvicg, membre de l'Institut). — A la fin de l'article publié dans notre *Revue* (n° d'avril-juin 1919), qui devait être son testament philosophique, Léon Blanchet a fortement marqué les raisons de l'importance historique qu'il attribuait à l'œuvre de Campanella : Descartes a lu ses traités ; sa religion panthéistique a inspiré Spinoza, tandis que Leibniz avouait les suggestions dont il lui était redevable pour son panpsychisme et sa *Théodicée*. Campanella représente ce que la Renaissance italienne pouvait fournir de ressources pour le renouvellement de la pensée qui fait dater du XVIIe siècle l'ère de la philosophie moderne ; il permet d'en établir le bilan.

La tâche de l'historien de Campanella, ainsi comprise, apparaît formidable. Léon Blanchet s'en est acquitté avec une incomparable maîtrise. Au lieu de se borner, comme l'ont fait tant de ses prédécesseurs, à des résumés des systèmes, il a

pris à part chacune des parties de la doctrine, pour la rattacher aux travaux antérieurs qu'elle a mis à profit, et qui en expliquent l'orientation. A mesure donc qu'il expose les théories diverses de Campanella, il nous fait connaître la physique et la psychologie de Telesio, les idées sur la science de Paracelse et d'Agrippa de Nettesheim, la magie de Giovanni Baptista della Porta, les théories politiques de Guillaume Postel, Jean Bodin et Pierre Charron, les vues religieuses de Pomponace, Nicolas de Cusa et Giordano Bruno.

La richesse et la sûreté de l'information, la précision de l'érudition, le nombre des références bibliographiques font ressortir encore davantage le talent de M. Léon Blanchet comme historien, comme écrivain, et aussi comme psychologue. Au centre de son ouvrage est la personnalité de Campanella, dont il s'efforce de pénétrer le secret, en accumulant les arguments qui nous empêchent de mettre en doute la sincérité du rêve de Campanella, pour la réforme de la République chrétienne, « conformément à la promesse faite par Dieu à sainte Catherine et à sainte Brigitte ». Campanella, finalement, serait comme un précurseur des modernistes, et les lignes suivantes nous paraissent bien éclairer le fond de la pensée de Léon Blanchet :

« Quelle preuve psychologique plus intéressante pourrait-on donner des ressemblances qu'à trois siècles d'intervalle introduit, entre sa tentative religieuse et celles des modernistes, une intuition commune de l'inestimable bénéfice spirituel retiré par les catholiques de la continuité de la vie morale, et de l'étroite communion des esprits et des cœurs que, grâce à sa forte organisation et à son caractère profondément social, l'église romaine a su et sait encore réaliser au sein du vaste groupement des fidèles soumis à sa loi ? »

Les Antécédents historiques du « Je pense, donc je suis », par Léon Blanchet, professeur agrégé de philosophie au lycée de Marseille (Préface de M. Emile Bréhier, maître des conférences à la Faculté des lettres de Paris), 325 p., in-8, Paris, Alcan, 1920. — Descartes passait, il y a une trentaine d'années, pour l'auteur sur lequel il paraissait le plus difficile de dire du nouveau. C'est pourtant une thèse en grande partie nouvelle que Léon Blanchet soutient dans cette étude sur les *Antécédents du Cogito*. Blanchet a eu le mérite de s'attacher à creuser la doctrine si complexe de saint Augustin, de remonter pour en approfondir la portée jusqu'à Platon, qui lui-même est moins une source qu'un confluent (et Blanchet avait l'intention de pousser la recherche des *Antécédents du Cogito* à travers la philosophie grecque). Chez Plotin et chez saint Augustin, le *Cogito* est orienté vers une métaphysique de l'illumination divine, et cette orientation rend bien compte du fait, signalé par les critiques du cartésianisme que le *Cogito*, loin d'être un point d'arrêt dans la subjectivité de la conscience, est une simple étape vers la possession d'un Dieu plus intérieur à l'âme que l'âme elle-même et à qui l'on demande le fondement de la certitude scientifique.

D'autre part, l'historien de Campanella trouve chez celui-ci un anneau de la chaîne qui relie saint Augustin à Descartes. — Certes, Campanella ne fut pas inconnu de Descartes ; mais Descartes s'est-il attaché à l'étudier suffisamment pour qu'on lui attribue une action sur le développement de la métaphysique cartésienne ? Descartes, si dédaigneux et si peu patient à l'égard d'autrui, si épris de la rigueur claire et distincte du raisonnement, ne devait-il pas être rebuté par le fatras qu'avait rejeté un Montaigne et auquel s'attarde un Bacon, des superstitions puérules et des pratiques occultes ? Questions difficiles et délicates que Blanchet a eu le mérite de traiter, sous leurs aspects divers, avec la double puissance d'une documentation exhaustive, d'une originalité loyale et persévérante.

Proudhon et notre Temps, Préface de C. Bouglé, professeur à la Sorbonne. *L'ère Proudhon* (Guy-Grand). *Proudhon et le Mouvement ouvrier* (Harmel). *La philosophie du travail et l'école* (Berthod). *La Marianne des champs* (Augé-Laribé). *Proudhon banquier* (Oualid). *Proudhon et l'impôt* (Roger Picard). *Proudhonisme et Marxisme* (Piron). *Proudhon et la guerre* (Puech). *Proudhon fédéraliste* (Bouglé) ; 1 vol. in-12 de xv-255 p., Paris, Chiron, 1920. — Nous avons eu le Proudhon des syndicalistes. Nous avons été surpris par l'apparition d'un autre Proudhon, plus bizarre : celui des royalistes et des néo-cléricaux. Voici le Proudhon des radicaux-socialistes. Karl Marx saluerait sans doute avec joie la publication de M. C. Bouglé et de ses collaborateurs : il n'avait donc pas tort de considérer Proudhon comme un « petit bourgeois ».

Mais peut-être Karl Marx avait-il tort. Nous reconnaissons la compétence, la conscience, le talent des auteurs qui ont con-

ibué à la rédaction de cet ouvrage : qu'il
us soit permis de signaler en particulier
substantielle et profonde étude de
. A. Berthod sur la philosophie du travail
ez Proudhon. Mais l'étude du proudho-
sme a-t-elle été vraiment abordée ici sous
ngle qu'il fallait ? Est-ce rendre justice à
roudhon que de vouloir donner la forme
écise d'un programme politique aux
lutions sociales, fiscales, juridiques, qui
us sont proposées par lui ? Comme on
mprend le sentiment de déception que
nt obligés d'avouer, en conclusion,
M. Augé-Laribé et Roger Picard, pour
oir procédé de la sorte ! Parce que d'autre
rt Proudhon s'est plu à opposer sur tous
jets des thèses contradictoires, convient-il
nous le présenter comme un conciliateur-
, une sorte d'avant-courrier du socialisme
portuniste et modéré de Jaurès ? Il appar-
nait à M. Bouglé de mettre les choses au
oint en nous donnant l'article, qui manque
i, sur Proudhon philosophe, moraliste, —
sons mieux : Proudhon solitaire, qui
est ni ceci, ni cela, ni celui-ci ni celui-là,
vieux diable, l'austère et grognon blas-
hémateur, le Diogène du socialisme mo-
erne, qui ne veut être que par lui-même,
qui crache sur les autres.

**De Bonald, la vie, la carrière poli-
que, la doctrine**, par H. Moulinié, 1 vol.
-8° de v-464 p., Paris, Alcan, 1916. —
**ettres inédites du Vᵉ de Bonald à
ᵐᵉ V. de Sèze**, publiées par le même,
vol. in-8° de xviii-160 p., Paris, Alcan,
916. — La première partie du livre con-
cré par M. Moulinié à de Bonald, ainsi
e la publication des lettres contenues dans
second, ont pour objet de retracer sa vie,
carrière politique et de nous en faire
eux connaître certains aspects intimes.
tte étude historique, très utile pour la
mpréhension des idées de Bonald, est très
asciencieusement faite. La deuxième
rtie du livre étudie la doctrine même du
losophe : sa critique de l'individualisme
xviiiᵉ siècle et de la Réforme, dont il tient
origine ; sa méthode, sa théorie du
gage et sa doctrine politique. L'ouvrage
termine par une étude des rapports
re Bonald et Comte ainsi qu'entre Bonald
es autres traditionnalistes politiques de
Maistre à l'*Action française*. Le Bonald
ressort de cette étude tend, en un sens,
s le naturalisme (il emploie indifférem-
nt les mots de nature et de Dieu, de lois
turelles et de lois divines, etc.) ; mais ses
nvictions politiques et religieuses lui
rdisent toute solution qui ne se fonde-
pas sur l'autorité, et sur l'autorité la
plus haute de toutes, celle de Dieu. De là dans ses écrits toute une superstructure qui trop souvent masque l'édifice véritable et paraît en tenir la place. La réaction de Bonald contre l'artificialisme du xviiiᵉ siècle le conduit donc au théologisme ; peut-être était-ce là une étape nécessaire pour arriver au naturalisme, mais de Bonald lui-même n'a pas su la dépasser. Cette étude confirme, en somme, l'interprétation connue de Bonald, en la nuançant et la précisant.

Leçons morales de la guerre, par Paul Gaultier, préface de Louis Barthou, 1 vol. 258 p., Paris, Flammarion, 1919. — D'une plume alerte de psychologue et de moraliste, M. P. Gaultier étudie l'influence de la guerre sur la mentalité des divers peuples qui y ont participé en même temps que les raisons psychologiques qui ont déterminé chacun de ces peuples. Dans une première partie, il analyse les causes et la signification psychologiques de la guerre européenne en général, et dans une seconde la psychologie des belligérants (les raisons de l'agression allemande, la résistance belge, le courage français, l'honneur anglais, l'obstination serbe, le réveil italien, le mysticisme russe, la fidélité roumaine, l'idéalisme américain).

Ces titres mêmes de chapitre que nous venons de citer indiquent bien dans quel esprit M. Gaultier traite son sujet : la guerre, d'après lui, fait apparaître, soit qu'elle les précise, les renforce ou même les fasse naître, des mentalités collectives qui expliquent les grands événements et viennent aussi se refléter dans l'âme de chaque individu pour y déposer des sentiments nouveaux dont aucun individu pris en particulier ne pourrait revendiquer la paternité. Ce n'est donc pas vers les seules idées et individuelles, mais vers les sentiments et collectifs qu'il faut nous tourner pour comprendre. Dans la conclusion de son livre, l'auteur montre très clairement quelle est, en effet, l'essentielle leçon psychologique de la guerre : le grand cataclysme a créé dans tous les camps une âme collective ; et en dépit des apparences, ce sont en réalité des puissances spirituelles qui se sont affrontées. C'est cette vérité que dégage aussi avec force la préface écrite par M. Barthou.

Les Transformations sociales des sentiments, par Fr. Paulhan, in-16, 288 p., *Bibliothèque de Philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1920. — Nos tendances se modifient sous l'influence de l'ensemble de la personnalité : c'est la spiritualisation. Elles se modifient également sous l'influence

du milieu social, c'est la socialisation. Elles se despiritualisent en aboutissant à l'automatisme, elles se desocialisent en entrant en désaccord avec la collectivité. Sous l'influence de la spiritualisation et de la socialisation, les tendances souvent devient et quelquefois se pervertissent. Spiritualisation et socialisation sont des acquisitions toujours précaires qui tantôt se renforcent l'une l'autre, tantôt, au contraire, entrent réciproquement en lutte. Tel est le thème que développe longuement M. Paulhan d'abord d'une manière générale, puis sur l'exemple particulier de la tendance sexuelle, où se manifeste l'échec subi par l'humanité dans la spiritualisation et la socialisation des tendances faute d'une organisation générale d'où individu et société puissent tirer une unité réelle.

La Psychologie sociale, par G.-L. Dupréat, in-16, 369 p., *Encyclopédie scientifique*. Paris, Doin, 1920. — La psychologie sociale est l'étude de l'être concret qui ne relève ni de la psychologie, ni de la sociologie pure, mais qui suppose l'observation du psychisme dans la société et de la vie collective à travers le psychisme individuel. L'auteur examine successivement les actions et les réactions qui s'exercent entre le milieu collectif et les instincts, les sentiments, l'activité psycho-motrice, l'intelligence, les croyances, et condense le résultat de sa recherche en cent huit lois psycho-sociologiques, qui, à en croire la préface, ne seraient encore, il est vrai, que des hypothèses. Quelques-unes de ces lois constituent une éthologie tant nationale qu'individuelle, l'éthologie n'étant réalisable que par la psychologie sociale.

Les Idées politiques en France au XVIIIe siècle, par Henri Sée, 1 vol. in-8, de 262 p., Paris, Hachette, 1920. — Le livre de M. Sée devait figurer primitivement dans la collection intitulée *l'Histoire par les Contemporains*, collection dont le but était, sur les principales questions historiques, de présenter aux jeunes gens des Facultés et des lycées les textes essentiels, accompagnés de l'appareil critique et bibliographique strictement indispensable. Les circonstances n'ont pas permis aux éditeurs de le laisser dans son cadre ; mais il reste tel qu'il était écrit. De là cette multiplicité des titres, des sous-titres, des citations, qui peut surprendre le lecteur au premier abord. Qu'on ne cherche point dans ce volume des idées originales, c'est un recueil de textes, un manuel d'enseignement supérieur, où l'on trouvera les pages maîtresses des écrivains politiques du XVIIIe siècle, et les références nécessaires à qui voudrait se documenter davantage. Considéré comme tel, l'ouvrage est excellent, clair, probe, averti, tel qu'on pouvait l'attendre d'un pareil travailleur.

Une lacune pourtant et qui trahit le défaut de nos connaissances. Rien sur le monde parlementaire dont l'influence sur l'histoire des idées comme sur celle de la vie politique a été considérable. Les cours souveraines ont instruit des procès, mais surtout celui du pouvoir royal, qu'elles devaient défendre. Ceux que la justice intéressait ont voulu la rendre plus humaine, et l'on rencontre parmi eux des réformateurs qui font songer à Beccaria. Ceux qui s'occupaient de politique, — et c'était tout le monde, — cherchaient des armes contre le pouvoir absolu. Ils étaient à l'affût de tout ce qui pouvait leur servir. Distinction de pouvoirs qui devaient « s'équilibrer », se « balancer » pour assurer la liberté des sujets et la prospérité du royaume, — distinction de lois fondamentales, non écrites, mais naturelles et sacro-saintes, et de lois humaines ou écrites, — distinction de la légalité et de la légitimité, on trouve tout cela dans leurs *Remontrances*, bien avant Montesquieu, bien avant Rousseau. Et comme ces remontrances ont été connues et commentées partout, c'est une des influences dont il faut tenir le plus grand compte, surtout si l'on songe que des rangs des juristes sont sortis non seulement Montesquieu, Dupaty, Hénault, et tant d'autres écrivains, mais aussi Treilhart, Thouret, Target, Duport, Danton et Robespierre.

Le rôle de l'osmose en biologie, Essai de physique végétale, par Leclerc du Sablon, 1 vol. in-18 de 190 p., Paris, Flammarion, 1920. — La découverte du phénomène de l'osmose par Dutrochet, en 1828, a été le point de départ de travaux qui ont profondément transformé la physiologie. Un fait purement physique, déterminé par des lois exclusives de toute finalité, est devenu un principe d'explication d'une remarquable fécondité, notamment en ce qui concerne les fonctions de la vie végétale. M. Leclerc du Sablon a eu l'heureuse idée de rassembler dans ce recueil les divers résultats qu'on peut aujourd'hui considérer comme définitivement acquis. Son résumé, clair et précis, constitue un chapitre très captivant de biologie générale.

Tous les échanges des cellules, soit entre elles, soit avec le milieu extérieur, sont régis par les lois de l'osmose. Le

prétendu choix des racines s'explique aisément par les propriétés osmotiques des cellules vivantes. L'absorption, la circulation, l'émission de liquides, la transpiration sont des mécanismes automatiques. Le cas de la transpiration est un exemple des erreurs auxquelles on s'expose en se laissant guider par des considérations finalistes. On a longtemps cru à son utilité, parce qu'elle provoque mécaniquement l'ascension de la sève brute. En y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'elle n'est qu'un mal inévitable. Elle est corrélative de la présence des stomates, qui sont les portes d'entrée du gaz carbonique, et sans lesquelles l'assimilation chlorophyllienne serait impossible. La transpiration, en elle-même, est inutile, sinon nuisible ; mais elle est la conséquence forcée des échanges gazeux de l'assimilation, car celle-ci n'est possible que dans des conditions qui rendent la transpiration inévitable. D'ailleurs, le remède ici accompagne automatiquement l'effet nuisible. La transpiration tend à dessécher la plante ; mais en concentrant le suc cellulaire, elle augmente le pouvoir osmotique et détermine ainsi un appel d'eau qui est la cause principale de la circulation.

Les lois, relativement simples, de l'osmose suffisent à satisfaire les besoins très divers de la vie végétale, grâce aux degrés divers de perméabilité des cellules, qui sont tantôt perméables, tantôt semi-perméables. La combinaison de ces degrés de perméabilité réalise des mécanismes infiniment délicats qui répondent aux multiples conditions nécessaires aux échanges. Elle est elle-même un résultat de l'adaptation. Un déterminisme physique rigoureux domine, par conséquent, les fonctions de la plante et permet seul d'en comprendre les mécanismes variés. Mais la différenciation des moyens dont dispose ainsi la vie végétale, et qui permet aux lois de l'osmose de faire leur office, est un fait d'une autre nature. C'est sans doute un grand progrès d'avoir éliminé la finalité des explications proprement physiologiques. Qu'on ne s'y trompe pas, toutefois. Dans l'idée d'adaptation, le principe de finalité se retrouve tout entier.

Syndicalism and Philosophical Realism, par J. W. Scott, 1 vol. in-8 de 215 p., Londres, A. and C. Black, 1919. — Ce livre marque un effort intéressant pour relever ce qu'il y a de commun dans les tendances d'où procèdent le syndicalisme évolutionnaire et le réalisme philosophique contemporain.

Tout d'abord le syndicalisme est l'expression d'une faillite ou pour le moins d'une abdication. Il ne s'agit plus pour ses adeptes, comme pour les socialistes de l'époque antérieure, de réaliser un ordre présentant une valeur spirituelle. Les biens auxquels ils aspirent ne sont plus de ceux qui se répandent sans se diviser et qui agissent sans qu'il soit besoin de les dépenser (p. 29) ; ce sont des biens tout matériels et essentiellement divisibles au contraire ; les syndicalistes ont perdu la foi en la possibilité d'un bien universel auquel la communauté tout entière participerait. D'un mot le syndicalisme n'est pas une politique, il implique la renonciation à l'idéal politique. En prêchant la violence, avec Georges Sorel, le syndicalisme a rétabli ce qu'on pourrait appeler le primat de l'immédiat, de l'impulsion pure par opposition aux droits de la pensée constructrice qui prévoit et s'assigne à elle-même des fins clairement conçues. M. Scott prétend à tort ou à raison trouver chez M. Bergson une sorte de justification philosophique de cette attitude. Le moi bergsonien est d'après lui un moi infra-intellectuel ; c'est un donné pur sur lequel s'entassent les superstructures de la pensée, mais que nous sommes conviés à retrouver sous ce monceau adventice. « Que ce qui n'est pas rationnellement construit nous suffise » : telle est l'injonction que nous adresse le bergsonisme, philosophie de la détente et du laisser-aller. Cependant n'est-il pas souvent question chez l'auteur de l'évolution créatrice d'effort, de torsion sur soi ? Mais cet effort, dit M. Scott, est du type de celui que nous constatons chez les grévistes d'aujourd'hui ; c'est un effort pour défaire, ou encore « une paresse active » (p. 152). Car toute action positive implique une synthèse, une organisation qui relève en principe de l'intelligence et non de l'intuition. — On trouve, d'autre part, chez Russell comme chez Meinong, d'autres motifs qui se traduisent également dans la « réalité syndicaliste ». Pour Russell, la tendance est à la base de notre activité bien plutôt que le désir (p. 190). » C'est-à-dire qu'il est pluraliste dans l'ordre psychologique comme dans les autres. Il s'agit par suite à ses yeux de disloquer autant que possible l'unité sociale actuelle, qui n'est qu'un tout factice, et de lui substituer de petites communautés réelles aussi extérieures les unes aux autres que les atomes logiques, que le jugement relie les uns aux autres.

M. Scott indique tout ce qui dans cette

conception lui paraît arbitraire et dangereux. Qui sait si ces liens, dit-il, ces liens qu'il s'agit de rompre ne constituent pas la musculature même de l'homme ? Et d'ailleurs Russell lui-même, à la fin de ses *Principes de Reconstruction sociale*, ne reconnaît-il pas l'utilité d'une forme de religion assez forte et sincère pour maîtriser même nos instincts ? En dernière analyse, cette rupture avec l'ordre laborieusement construit par la pensée active, par l'intelligence organisatrice et politique, cette rupture que semblent, au dire de M. Scott, préconiser un Bergson et un Russell et que nos syndicalistes révolutionnaires semblent vouloir effectuer dans la pratique, n'est-elle pas l'aventure la plus imprudente, et le devoir n'est-il pas de poursuivre au contraire l'œuvre inachevée dans la direction que l'histoire antérieure, — sans ambiguïté — nous indique ?

A History of english Philosophy, par W. R. Sorley. 1 vol. in-8 de XVI-380 p., Cambridge, University Press, 1920. — Le fond de l'ouvrage que vient de publier M. Sorley est formé par une série de chapitres déjà parus dans *The Cambridge History of English Litterature*. Ayant à faire tenir en un volume toute l'histoire de la philosophie anglaise, l'auteur a fait des grands philosophes les figures centrales des chapitres qui le constituent. Chaque philosophe y est étudié dans sa vie et dans ses œuvres ; les philosophes de moindre importance sont groupés autour des principaux et étudiés dans la mesure où ils ont contribué à l'élaboration des grands mouvements philosophiques. La période embrassée par cette histoire s'étend des débuts du moyen âge aux environs de 1900 ; elle contient une table chronologique comparant les dates d'apparition des grands ouvrages philosophiques anglais à celles des autres événements historiques ou littéraires anglais et étrangers, ainsi qu'une bibliographie des auteurs étudiés. La vue générale à laquelle l'auteur se trouve conduit est que, si l'on considère spécialement les XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, aucun autre pays peut-être ne pourrait montrer plus de philosophes de premier ordre ni qui aient exercé une influence permanente plus profonde sur le développement de la pensée humaine. On leur fait tort lorsqu'on les juge comme si la constitution de corps de doctrines compactes était l'idéal ou le tout de la philosophie. On leur fait également tort lorsqu'on réduit la philosophie anglaise à l'empirisme. Locke n'est pas moins critique qu'empiriste, et l'on oublie trop facilement le grand courant continu de l'idéalisme anglais. En somme, Locke représenterait assez bien le type national traditionnel : un homme de vaste curiosité, sans rien du pédant ni du « professionnel », qui se livre aux recherches philosophiques simplement parce que les grands problèmes l'intéressent et qui, sans se croire obligé de presser ses idées en un système, a l'art de faire sentir tout au long de ses écrits la continuité de son propre point de vue. Il y a dans ce caractère « individuel » de la pensée anglaise des traits qui lui assurent une place de premier ordre dans l'histoire de la pensée humaine.

Si les conclusions de M. Sorley doivent être contestées, ce n'est assurément pas en France qu'elles le seront. Nous lui reprocherions bien plutôt de n'avoir pas rendu à tous les philosophes anglais la justice qu'ils méritent, et cela en raison de la seule erreur historique manifeste que l'on puisse relever dans cet excellent ouvrage. Il est vrai que cette erreur est considérable. L'auteur considère la philosophie anglaise comme l'un des résultats de cet éveil de la pensée humaine que l'on nomme la Renaissance. Conformément à ce postulat, il consacre treize pages à la philosophie avant F. Bacon, dont sept traitent du moyen âge proprement dit, et il ose affirmer sans en apporter la moindre preuve, que l'on ne discerne pas clairement le caractère national de la pensée de R. Grosseteste, Roger Bacon, J. Duns Scot et Guillaume d'Ockham. C'est que, s'il avait consenti à prendre ces auteurs en sérieuse considération, il lui aurait fallu modifier sa propre conception du philosophe anglais traditionnel ; mais il aurait appris en revanche que la pensée anglaise est une des principales causes de ce réveil de la pensée humaine qu'on nomme la Renaissance, et non pas du tout l'un de ses effets. M. Sorley ignore le rôle décisif joué par l'Université d'Oxford au moyen âge. Il est vrai que lui-même est de Cambridge ; mais c'est tout au plus une circonstance atténuante, ce n'est pas une justification. Pour le lecteur français, l'histoire de M. Sorley sera donc un instrument de travail excellent à partir du point où elle commence réellement, c'est-à-dire Roger Bacon. On devra surtout à l'étude des auteurs secondaires qu'elle contient et que nous ignorons trop le sentiment de la continuité historique, qui explique en les reliant les uns aux autres les grands philosophes déjà connus.

Collectief-Psychologische, par H. L

A. Visser, Omtrekken-Haarlem, 1920, H. D. Tjeenk Willink et Zoon, 1 vol. in-8, IV-235 p. — L'auteur a voulu seulement tracer le plan d'une psychologie des collectivités visant à coordonner les faits déjà connus.

Dans un chapitre d'introduction, il établit en premier lieu la possibilité et l'utilité de cette coordination ; un paragraphe traite ensuite de la méthode à suivre, après quoi le problème est posé : il s'agit de parvenir à la connaissance scientifique des phénomènes ayant leur origine dans une âme collective et la formant.

Dans les deux chapitres qui suivent, l'auteur étudie d'abord les diverses sortes de collectivités qu'il distingue suivant leur degré de culture, leur durée, le nombre des personnes associées, leur homogénéité plus ou moins grande, etc. ; puis il s'applique à déterminer les caractères principaux des faits de psychologie collective. Si l'on s'en s'en tenait là, ajoute-t-il, l'œuvre resterait incomplète : à une psychologie collective générale doit succéder une étude spéciale dans laquelle on cherchera à différencier psychologiquement les collectivités les unes des autres ; à une psychologie systématique, d'autre part, il faut joindre une psychologie génétique, et c'est, en effet, de la genèse des faits psychiques propres aux collectivités qu'il s'agit dans le quatrième et dernier chapitre.

L'auteur met à profit les écrits d'un grand nombre de savants français, anglais, allemands. Parmi les noms le plus souvent cités, nous relevons ceux de Tarde, Le Bon, Sighèle, Giddings, Wundt. Le dernier chapitre est presque en entier un examen critique de la *Völkerpsychologie* de Wundt. Le langage est clair et suffisamment précis ; les opinions se recommandent par leur prudente modération. Conformément au désir de M. Visser, son livre renseigne le lecteur sur les problèmes qui se posent, et les opinions en présence plutôt qu'il ne leur propose des vues nouvelles. Nous serions tentés de lui reprocher de rester un peu trop à la surface des sujets qu'il traite. Étudiant, par exemple, les ressorts de l'âme collective, il parle des intérêts, des croyances, des passions ; après quoi il ajoute qu'on doit tenir compte aussi des illusions, et il développe en trois ou quatre pages cette idée que les illusions collectives ont une importance capitale. Et sans doute il fait observer qu'à la rigueur les illusions peuvent être considérées comme des croyances d'une certaine sorte, mais il ne cherche pas à démêler les rapports pouvant exister entre les illusions d'une part, les intérêts et les passions de l'autre. C'est une analyse un peu sommaire.

NÉCROLOGIE

W. Wundt

Le philosophe allemand, Wilhelm Wundt, vient de s'éteindre à Leipzig, à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. Cette mort a éveillé dans le monde savant d'unanimes regrets.

Comme beaucoup des plus éminents penseurs de son temps, Wundt a été amené par la science à la philosophie. Il étudia d'abord la médecine et la physiologie, fut pendant plusieurs années l' « assistant » de Helmholtz dans son laboratoire de physiologie, et remplaça en 1874 Fr. Alb. Lange dans sa chaire de philosophie inductive, à l'Université de Zurich. C'est en 1875 qu'il fut appelé à la chaire de philosophie de Leipzig, qu'il devait illustrer pendant près d'un demi-siècle. A Leipzig, il ne tarda pas à fonder le laboratoire célèbre de psychologie expérimentale, le premier qui ait été adjoint à une université, où devaient se former, sous sa direction, nombre de maîtres et de praticiens. L'exemple qu'il donna fut fécond. Les laboratoires de psychologie expérimentale ne tardèrent pas à essaimer, en Allemagne d'abord, en Belgique, en Hollande, aux Etats-Unis, en France enfin avec un développement trop restreint. Tous ces laboratoires, dans leur outillage et dans leur méthode, se sont longuement inspirés du modèle créé par Wundt, et la plupart de leurs fondateurs ont été les élèves directs du maître de Leipzig.

Quand Wundt créa son laboratoire, il avait écrit déjà les *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873-1874), qu'il a remaniés et enrichis en six éditions successives qui ont été traduites dans toutes les langues savantes. Une fois maître de sa méthode et de ses idées sur ce domaine, il ne cessa d'élargir le champ de sa vive et libérale curiosité. A la manière allemande, il enseigna tour à tour à Leipzig, en quelques semestres, tout le contenu classique des sciences philosophiques. Au point de vue oratoire, cet enseignement manquait totalement d'éclat, mais la matière en devenait plus riche d'année en année. Au terme de sa carrière, Wundt avait exploré tout le cycle des disciplines philosophiques ; il écrivait tour à tour une *Logique* (1880-83), une *Ethique* (1886), enfin un *Système de philosophie* (1889), dont le titre énonce exactement le caractère d'organisation générale

des connaissances humaines. On pouvait croire que cette œuvre d'un maître presque sexagénaire marquerait le terme de ses recherches originales. Il n'en fut rien. Wundt ne craignit pas d'aborder une discipline qu'il travaillait qu'effleurée dans son *Ethik*, cette *Völkerpsychologie* illustrée par les recherches de Lazarus, de Dilthey, de Waitz, et décrivit sur « l'évolution de la langue, des mythes et des mœurs » des œuvres considérables qui étonnèrent les spécialistes par la richesse de l'information et l'originalité des vues. Rappelons enfin qu'il fonda en 1881 les *Philosophische Studien*, qui publièrent régulièrement chaque année un volume d'études originales du maître et de ses disciples : c'est là que furent consignés les principaux résultats des recherches de psychologie expérimentale poursuivies dans le laboratoire de Leipzig.

Au total, l'œuvre de Wundt représente l'un des efforts les plus considérables de la pensée moderne pour intégrer en un système fortement conçu les notions les plus générales que l'analyse peut dégager des sciences contemporaines. Le système de Wundt n'a d'égal pour l'ampleur que celui de Spencer, et il l'emporte sans doute sur celui de l'évolutioniste anglais par la compétence personnelle de l'auteur, presque égale en toute matière, et par la solide armature métaphysique qui en fait l'unité. Car ce psychologue de laboratoire, ce continuateur de Fechner, de Weber et d'Helmholtz est un métaphysicien de race, et son *Système de philosophie*, que M. H. Lachelier a eu le mérite de faire connaître aux lecteurs de la *Revue philosophique* (1890), mériterait d'être traduit en français. On y trouve une forme fort intéressante d'idéalisme évolutioniste, qui s'inspire à la fois du monadisme de Leibniz, du formalisme de Kant, du volontarisme de Schopenhauer et de l'évolutionisme de Spencer. En particulier, Wundt y étendait à la finalité dans la nature le principe de l' « hétéronomie des fins » dont il avait fait déjà, dans son *Ethique*, une application particulièrement heureuse. Il montrait, en effet, comment toute activité, reposant à sa base sur une volonté individuelle, se donne à elle-même des fins qui ne cessent de s'étendre et de se dépasser elles-mêmes, de sorte que la vie universelle est un développement, toujours plus intense et plus divers à la fois, dû à la mutuelle détermination d'une infinité d'unités volontaires.

Ce n'est ni le lieu ni le moment de fournir de plus amples détails sur une philosophie qui entre maintenant dans l'histoire et dont la critique va s'emparer avec profit. Comment cependant ne pas rappeler dans une revue française que Wundt fut, avec Eucken, Riehl et Windelband, un des quatre philosophes allemands dont le public philosophique français, qui n'éprouvait pour leur personne et leur œuvre qu'estime et respect, eut la stupeur désolée de lire les noms au bas du trop fameux « Manifeste des 93 intellectuels » d'Outre-Rhin ? Wundt aggrava même sa participation à cet acte public de loyalisme inconsidéré par des articles et des brochures de guerre qui font plus d'honneur à son nationalisme qu'à sa clairvoyance. Si nous lisons d'ailleurs la récente brochure de Hans Wehberg, *Wider den Aufruf der 93* (Charlottenburg, 1920), nous constatons que Wundt ne figure pas au nombre des signataires qui, avant ou après l'armistice, ont honnêtement reconnu qu'ils s'étaient trompés ou qu'on avait surpris leur bonne foi. Si Wundt a regretté sa signature, il s'est tu, et son silence nous permet de rappeler qu'un jour son caractère ne fut pas à la hauteur de sa réputation, on peut presque dire de sa gloire. Mais cette constatation ne saurait amoindrir dans notre pensée l'hommage que nous devons à cette vie de labeur acharné et à une œuvre philosophique dont l'Allemagne a le droit de demeurer fière.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'AVRIL-JUILLET 1921)

NÉCROLOGIE

A. Darlu.

20 mars 1849-5 mai 1921.

Dans un discours sur les principes de la morale prononcé à la distribution des prix du Concours général, le 4 août 1890, M. Darlu, mis hors de pair par son enseignement au lycée Condorcet, concluait ainsi :

« Je retiens bien longtemps votre pensée, jeunes gens, sur un sujet bien austère pour ce jour de fête. Mais c'est à vous que nous devons confier nos rêves. Je sens qu'à notre âge nous sommes muets les uns pour les autres, tandis qu'en vous la parole peut avoir un long retentissement. J'aurais voulu seulement que la mienne fût plus forte et qu'elle eût fait apparaître quelqu'une de ces idées qui embrasent une jeune âme pour la vie entière. »

Ces paroles peignent tout entier l'homme qui vient de disparaître et dont la mort met en deuil cette *Revue*.

Peu de maîtres ont possédé, au même degré que M. Darlu, la vertu « d'embraser les âmes pour la vie entière » ; peu d'entre eux ont eu le don de communiquer, avec autant de ferveur, leur enthousiasme philosophique, d'éveiller cet enchantement pour les idées dont il était plein, de susciter la foi morale, de déterminer des vocations, de fixer à jamais les destinées. Ceux qui fondèrent cette *Revue* peuvent l'attester.

Ils avaient reçu de lui la divine étincelle. C'est autour de lui qu'en 1893, presque au sortir de leur philosophie de Condorcet, ils se réunirent pour créer l'organe destiné, « entre le positivisme courant, qui s'arrête aux faits, et le mysticisme qui conduit aux

superstitions », à entretenir « la lumière de la raison toujours aussi faible, toujours aussi vacillante que jamais ».

Inspirés de son souffle, ils convièrent « à se rapprocher d'eux ceux en qui elle brillait silencieusement, comme la lampe des soirs laborieux ».

Telle était l'idée maîtresse de l'appel que M. Darlu avait rédigé de sa propre main pour le premier numéro de la *Revue*, et s'il est vrai qu'elle a contribué à provoquer dans notre pays une renaissance de la pensée philosophique, c'est pour nous un devoir de dire ce que nous lui devons.

Le philosophe était à la hauteur du maître. Volontairement absorbé dans des tâches qu'il dépassait, il n'a laissé apercevoir que par instants et par lueurs où l'eût conduit le développement systématique de sa pensée. Mais la profondeur et l'originalité éclataient aux yeux des plus indifférents, dans la moindre démarche de son esprit. Il s'était fait lui-même ; il était né à Libourne, le 20 mars 1849. Son père, que ses opinions républicaines avaient rendu suspect à l'Empire et même fait envoyer un moment en disgrâce à Carpentras, enseignait encore l'histoire au collège de Bergerac quand Darlu, après avoir, à trois mois d'intervalle, passé ses deux baccalauréats, devint, à seize ans, régent de sixième au même collège. Licencié à dix-neuf ans, en 1868, peu après la mort de son père, il fut initié à la philosophie par le *Platon* d'A. Fouillée, que lui avait prêté son ancien élève Fernand Faure. Sans maîtres et sans cours, sans autre préparation que la méditation de quelques grandes œuvres, il se présentait, en 1871, à l'agrégation de philosophie. Il y était reçu le premier *ex æquo* avec Alfred Espinas. Il professa successivement à Périgueux, à Angoulême, à Bordeaux, à Paris. Il avait conservé de ses origines une sorte de candeur provinciale qui était à la fois une surprise et un charme. Sans se préoccuper des personnes, il disait droitement ce qu'il croyait être la vérité. Sévère pour les manquements à la conscience, pour les suffisances de la vanité qui étaient, à ses yeux, des offenses contre l'esprit, il jugeait avec l'élan d'une conviction ardente, toujours prêt d'ailleurs, en toute sincérité, à se rectifier lui-même.

Les hauts postes qui lui furent confiés, il ne les avait ni sollicités ni ambitionnés.

Quand il s'agit de quitter Condorcet pour aller professer à l'école normale de Sèvres, il fallut presque lui faire violence. Il ne s'y décida que par devoir : mais tout regret cessa quand il eut pris possession de ses nouvelles fonctions : déjà il était le collaborateur intime de Félix Pécaut à Fontenay-aux-Roses ; c'était désormais tout l'enseignement féminin qu'il

anima de son esprit, joignant la rigueur de la réflexion rationnelle à une inépuisable chaleur de cœur.

Lorsque Lachelier quitta ses fonctions d'Inspecteur général, M. Rabier fit appel à Darlu pour remplir, à son tour, cette tâche lourde de responsabilités. Darlu devait la remplir pendant vingt ans.

L'heure de la retraite fut pour lui, plein de feu encore et d'activité, comme un son de glas : jamais, plus que dans sa dernière tournée, il n'avait mieux manifesté son autorité de chef et son ardeur d'apôtre. Il accomplit jusqu'au bout sa dernière charge, celle de vice-président de l'Agrégation de philosophie, et il est mort de l'avoir accomplie jusqu'au bout. C'est au surmenage d'une double session qu'est dû le fléchissement de son cœur.

Il accepta la maladie avec la sérénité du sage. Il ne se faisait aucune illusion. A ceux qui l'approchaient et qui essayaient de tromper la lucidité de son esprit, il déclarait que son œuvre était achevée, l'avenir de ses enfants assuré.

Lui qui aimait tant la vie, il affirmait qu'il mourait sans regret. Sa seule tristesse était d'assister à ce qu'il appelait sa propre déchéance, sa seule crainte de voir s'obscurcir son cerveau. Son cerveau cependant demeurait intact : ses vieux élèves s'en apercevaient dans ces visites qu'ils venaient lui rendre pour essayer de distraire sa solitude et lui faire oublier un moment sa pénible inaction. Dans ces suprêmes entretiens sur lesquels planait comme un voile funèbre, il n'avait rien perdu de sa pénétration et de sa vigueur. Nous retrouvions notre ancien maître, son esprit toujours bouillonnant. Nous le quittions presque rassurés, tant la vie semblait ancrée en lui, émus aussi de toute la reconnaissance qu'il nous témoignait pour une affection si naturelle et de son étonnement d'avoir laissé dans nos cœurs de si profonds souvenirs. Modeste dans sa vie, il est resté modeste dans la mort. Il a voulu disparaître dans la tombe sans discours et sans pompe, entouré seulement de sa famille et de ses plus intimes amis. On offenserait sa mémoire en vantant ses mérites. Mais ceux qui le pleurent n'oublieront jamais ce qu'il a été pour eux : la lumière de la conscience, l'exemple vivant du devoir.

LIVRES NOUVEAUX

La philosophie de Jules Lachelier, par Gabriel Séailles, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1920. — Tandis que la plupart des ouvrages, destinés à présenter dans son ensemble la doctrine d'un philosophe, négligent le détail des publications pour n'en retenir que les grandes lignes, on trouvera dans l'étude de M. Séailles un complément extrêmement précieux à l'œuvre de Jules Lachelier et sans quoi l'intelligence de sa pensée risquerait de demeurer incomplète et même inexacte. M. Séailles a entendu à l'Ecole Normale les cours professés par Jules Lachelier; et à une analyse substantielle des écrits dans lesquels Lachelier a marqué les traits essentiels et dessiné l'orientation de sa philosophie, il a pu ajouter ce que ces cours renfermaient de contenu positif et concret, particulièrement en psychologie, en morale, en philosophie religieuse. M. Séailles montre admirablement ce qui rend dominatrice et souveraine la pensée originale de Lachelier, ce qui en fait aussi la simplicité et la difficulté. D'une part, elle tend tout l'effort de la sagesse à pousser jusqu'au bout, sur chaque plan de la dialectique, les conséquences inhérentes à son principe, considéré comme un absolu. D'autre part, cette même sagesse consiste à faire voir comment, de l'absolu même de chacun de ces principes dérive, sinon une contradiction directe, du moins une certaine incomplétude, qui précisément créera le mouvement, vers l'Etre en qui rien ne viendrait limiter et tenir en échec l'exigence de l'absolu. Pour Lachelier, penser, ce sera donc, exactement, dépasser; mais, en un certain sens aussi, dépasser, n'est-ce pas nier? Autrement dit, la doctrine, qui s'est annoncée comme promesse d'immanence et d'entière intelligibilité, s'achève-t-elle d'une façon strictement conforme à soi, si elle aboutit à une transcendance qui aurait pour effet inévitable de réduire à un jeu d'apparences l'univers de la perception et de la science, le monde de la création esthétique et de la lutte morale? Cette question, posée par M. Séailles sous une forme discrète mais ferme, mérite d'autant plus de retenir le lecteur qu'elle apparaît au terme d'un ouvrage qui, par la profondeur constante de l'exposé, par la transparence délicate de l'expression, est un modèle de sympathie intellectuelle.

Nietzsche, sa vie et sa pensée. — I. **Les précurseurs de Nietzsche**, par Ch. Andler. 1 vol. in-8° de 384 p., Paris, Bossard, 1920. — Cet ouvrage préliminaire montre comment s'associent, dans l'esprit de certains Européens cultivés, Allemands, Français, Suisses, ou Américains, et sans qu'ils se sentent la vocation d'y réfléchir, sans qu'ils en tirent davantage que de subtiles jouissances intellectuelles, des idées dont la rencontre et le conflit provoqueront dans l'esprit de Nietzsche la réflexion philosophique. Une conclusion pleine et forte rassemble tous ces thèmes épars pour dégager leur qualité propre d'inspiration et montrer comment ils s'ordonnent dans la vie intellectuelle de Nietzsche.

C'est d'abord, chez Nietzsche se proposant de fonder la civilisation dont Beethoven a d'avance écrit la musique, la confiance en Gœthe, Schiller, Hœlderlin et Kleist. En proie à un mysticisme platonicien, — dont il faut peut-être faire remonter l'origine aux spéculations des milieux romains sur la plastique et à Winckelmann, — « du séjour profond où elles dorment, les poètes ramènent par la main les vérités éternelles et les archétypes des plus pures vertus humaines; ils connaissent le sortilège qui anime les ombres, et ils les dressent vivantes devant notre sentiment extasié. Ils pensent que, par réminiscence, le divin se réveillera dans notre âme, et que la société, surprise et ravie, ayant pris d'elle-même modèle sur ces visions consolatrices, une Grèce nouvelle sortira du souvenir profond où elle sommeillait ». Puis les philosophes, Schopenhauer et à côté de lui Fichte, dont l'action sur Nietzsche était moins bien connue, complètent le message des poètes en révélant que « toutes les âmes et toutes les pensées individuelles se soudent en une grande âme impersonnelle qui a son imagination, sa mémoire, son intelligence et son vouloir ».

Mais, brusquement, la foi manque à Nietzsche. Il sent que, « Gœthe mis à part, ni le classicisme ni le romantisme allemand ne soutenaient la comparaison avec la culture française plus ancienne ». Il revient vers la philosophie des lumières; il reprend « la besogne sceptique où l'avaient laissée les Français les plus courageux et les plus délicats. Cette besogne est tragique : l'effroi de Pascal saisit qui le tente. Une tristesse éternelle est le lot, disait Fontenelle, de quiconque porte une main indiscrète sur les illusions dont nous avons vécu. Avec cette fragile raison qui

est notre unique instrument, il faut pourtant, selon le mot de Montaigne, essayer « de voir les choses comme elles sont ». Et c'est l'étude de l'homme telle que l'ont conçue Montaigne, Pascal, La Rochefoucauld, Fontenelle, Chamfort et Stendhal, qui démasquent les mobiles vrais de la conduite et apprennent que la moralité la plus haute est dans le ferme propos de se connaître avec sincérité. Puis Stendhal, en suivant l'histoire de l'énergie à travers l'histoire de la peinture en Italie, Burckhardt, en cherchant dans Athènes, Rome, Byzance, et la Renaissance italienne le secret des renouveaux et des décadences, montrent à Nietzsche la civilisation naissant des souffrances et « du drame violent des désirs aux prises ». Enfin l'exemple d'Emerson, le grand individualiste, « l'homme du siècle le plus fécond en pensées » pour qui le Massachusetts est une Grèce nouvelle, fortifie les convictions intimes de Nietzsche.

Telle quelle, vivante, attachante tout en demeurant érudite, l'œuvre de M. Andler prépare un ensemble de vues : il est des points qu'elle annonce; il est des points qu'elle réserve. Elle impose donc au critique de suspendre son jugement dès maintenant ; elle montre l'inconséquence des jugements sommaires portés sur Nietzsche au cours de ces dernières années par des admirateurs ou des détracteurs suppléant à un défaut d'information ou de probité historique par des mouvements de sensibilité. Elle rend pleinement justice à Nietzsche. Et, en précisant la place tenue dans sa formation par la culture française classique, celle-là même dont la philosophie s'est écartée dans le courant du XIXe siècle, elle rend aussi justice aux moralistes français.

De l'explication dans les sciences, par Emile Meyerson, 2 vol. in-8 de XIV-333 et 469 p., Paris, Payot, 1921. — L'auteur d'*Identité et Réalité* s'est placé au premier rang des penseurs, nombreux pourtant dans notre pays, qui ont traité de la théorie de la connaissance scientifique. Il reprend, et il développe, dans ce nouvel ouvrage, la conception originale qu'il s'était faite du rapport entre la raison et la réalité. Rien ne justifiera mieux notre admiration que cette faculté de renouveler, en faveur d'une même thèse, le détail de l'argumentation, en maintenant la même rigueur de précision à la fois historique et technique dans l'interprétation des faits, la même exigence de lucidité dans l'exposition des points difficiles que M. Meyerson n'abandonne qu'après les avoir amenés au plus haut degré de clarté concrète. La marche des deux ouvrages est, d'ailleurs, sensiblement différente ; elle était plus analytique dans *Identité et Réalité* ; elle est plus synthétique dans la théorie de *l'Explication*, et déborde le terrain de la science proprement dite. Il semble que M. Meyerson ait voulu échapper à l'objection suivant laquelle son dualisme serait lié à une certaine perspective du savoir positif, créée à un moment déterminé de l'histoire par l'avènement ou la divulgation du principe de Carnot, et qui serait relatif à ce moment. Il ne lui suffit donc pas d'établir que « la science de nos jours est véritablement réaliste dans le sens médiéval du terme », qu'elle croit « à l'existence dans les choses de ce qui est manifestement un concept de notre raison ». Il lui faut montrer que cette raison est la même dans la science et dans la philosophie. Dans la science, elle se manifeste par la prédominance de l'identité spatiale : « Le postulat causal consiste à nier, à éliminer l'influence du temps. Il ne nous reste donc que l'espace. Ainsi, ce qui a pu se modifier, c'est la disposition spatiale, et l'explication la plus parfaite consistera à montrer que ce qui existait avant a subsisté après, que rien ne s'est créé et rien ne s'est perdu, que, par suite du phénomène, aucun changement n'est intervenu, sauf en ce qui concerne la situation spatiale. L'explication la plus parfaite d'un changement ne peut consister qu'en sa réduction à une fonction spatiale. » En vertu même de sa perfection idéale, ce rêve d'explication est voué à un échec inévitable, quelles que soient les conquêtes partielles et les modalités diverses de l'explication spatiale : « Nous ne pourrons jamais *déduire* réellement la nature, même en tenant compte de tous les éléments donnés et irréductibles, de tous les irrationnels que nous connaîtrons à un moment précis ; toujours nous aurons besoin de nouvelles expériences, et toujours celles-ci poseront de nouveaux problèmes, feront éclater, selon le mot de Duhem, de nouvelles contradictions entre nos théories et nos observations. » Cette situation de fait, qui résulte du devenir de la science en tant que telle, l'étude de la philosophie lui apporte une consécration de droit. En dehors même de l'explication spatiale, des philosophes ont poursuivi le même idéal de déductibilité universelle. Après Aristote

et après Leibniz, après Kant et avant Comte lui-même. Hegel est le témoin qui a paru à M. Meyerson le plus précieux à invoquer pour faire la preuve que la réduction de la causalité à l'identité apparaît bien comme une propriété inhérente à la structure de l'organisme intellectuel. La haute autorité dont a été revêtue immédiatement la construction purement logique de la *Philosophie de la Nature*, comme les résistances qu'elle a rencontrées depuis, particulièrement chez Schelling, éclairent admirablement les deux faces du paradoxe épistémologique. Ici l'unité d'une raison qui demeure, à travers les siècles, à travers la divergence des savants ou des philosophes, identique à soi dans la volonté même de nier ce qui n'est pas l'identité. Là le spectacle du changement qui est le réel même de la réalité, et qui contraint perpétuellement l'homme à un compromis dont la sagesse devrait reconnaître l'inéluctable nécessité, à quoi pourtant on ne voit jamais que la pensée se résigne définitivement. Tel est le cadre de l'ouvrage que M. Meyerson remplit d'analyses empruntées aux divers domaines de l'histoire et de la science, sans que jamais faiblisse la vigueur de la démonstration. Nous n'avons pas à insister sur la portée de la doctrine, qui correspond à l'un des courants les plus puissants de la spéculation contemporaine. Nous ne pouvons que signaler la question fondamentale en présence de laquelle nous place à nouveau l'auteur d'*Identité et Réalité*. A mesure qu'il accentue davantage le caractère antinomique des solutions que la raison s'est suggérées et qu'elle s'imagine s'imposer à elle-même, plus il excite l'espérance qu'un effort de réflexion critique permettrait de dissiper l'antinomie, en revenant, suivant la voie ouverte par la dialectique transcendantale, sur les postulats ontologiques qui étaient à l'origine de la difficulté. Dans ce cas, la description subsiste, telle quelle, des illusions réalistes dans lesquelles sont tombés savants et philosophes ; mais, au lieu d'être interprétées comme des faits de psychologie normale, elles devraient être éliminées, comme des excroissances pathologiques ou même (le mot n'est pas trop fort pour la philosophie hégélienne de la Nature, au jugement même de M. Meyerson) comme des déformations tératologiques.

L'idéal scientifique des mathématiciens, par Pierre Boutroux, professeur au Collège de France, 1 vol. in-16, de 274 p., Paris, Alcan, 1920. — Dans ce remarquable ouvrage, l'auteur a su, en utilisant son expérience de savant, d'historien et de philosophe, résumer d'une manière saisissante les principales phases du développement de la pensée mathématique. M. Boutroux n'a pas cherché à accentuer d'une manière dramatique les oppositions qui existent entre les diverses théories, à mettre en évidence le côté romantique de l'histoire, il a bien plutôt, gardant le style et la manière de l'homme de science, montré comment les grandes découvertes s'expliquent par le développement progressif et continu de nos connaissances. M. Boutroux donne tout d'abord une image en quelque sorte panoramique de la science grecque, « première étape » de la pensée mathématique véritable. Les Grecs, les premiers, semblent avoir eu l'idée de la science pure. « Les arithméticiens et les géomètres de l'Orient ont été dirigés par des considérations utilitaires... Pythagore, au contraire, remonte aux principes supérieurs et étudie les problèmes abstraitement et par l'intelligence pure. » La science grecque a un caractère contemplatif ; « le savant ne crée pas le fait » ; les faits existent objectivement hors de lui ; il étudie ce *monde extérieur* de la science mathématique qui est composé des nombres entiers et des figures géométriques. Puis l'auteur décrit le développement de l'algèbre moderne, qui constitue la deuxième grande période de l'histoire des mathématiques, période qu'il appelle « synthétiste » pour des raisons que nous exposerons dans un instant. « Les savants grecs ne pouvaient être de bons algébristes : ils prétendaient, en effet, saisir par l'intuition, voir d'une vue intellectuelle directe des êtres mathématiques aussi réels que les objets sensibles... Les véritables promoteurs de l'algèbre furent, en Grèce, ces logisticiens, ou calculateurs, que Platon mettait au ban de la science... Il fallait être dépourvu de scrupules théoriques pour se permettre d'opérer sur des quantités inconnues exactement comme si elles étaient connues » (p. 89).

Ce que l'algèbre cherche à élaborer, c'est une méthode universelle, telle que celle que Raymond Lulle rêvait de constituer. « Dans la *Géométrie* de 1627, Descartes systématise le point de vue des créateurs de l'algèbre... Sa conception est une conception synthétiste. En effet, l'algèbre, telle que la comprend Descartes, est essentiellement une méthode de *combinaison*. Son rôle consiste à associer des

éléments simples, de façon à en former des composés dont la structure soit de plus en plus compliquée... » (p 108). On cherchera à reconstruire les faits mathématiques à partir des éléments simples.

Laplace, un siècle et demi plus tard, caractérisera la conception que M. Boutroux appelle la synthèse algébrico-logique. « Il suffit de traduire dans cette langue universelle (l'algèbre) les vérités particulières pour voir sortir de leurs seules expressions une foule de vérités nouvelles inattendues... » (p. 143). Les grandeurs et les opérations sont-elles les seuls éléments que l'on puisse grouper et combiner ? On peut également prendre les axiomes comme objets de combinaisons. L'*axiomatique* de David Hilbert, par exemple, cherchera « à construire d'édifice mathématique en partant de postulats aussi simples et aussi peu nombreux que possible. » Enfin, il faut voir dans « l'algèbre logique, l'aboutissement tardif du grand mouvement de pensée qui, préparé par les premiers algébristes, affermi par Descartes, s'est développé au cours du XVIIIe siècle ». Malheureusement la science universelle n'a jamais existé qu'à l'état de projet. La théorie des fonctions et la physique posent une infinité de problèmes pour lesquels les méthodes générales de l'algèbre sont inefficaces. Par exemple le problème du *prolongement* d'une fonction « ne constitue pas un problème déterminé. On ne peut le résoudre qu'en particularisant la question... La notion de fonction est un indéfini, un indéterminé. L'idée que nous en avons est plus riche et plus pleine que toutes les définitions ou expressions que nous pouvons donner ou construire... Pour acquérir sur les fonctions des connaissances neuves et fécondes, il est indispensable de retoucher sans cesse les définitions et les principes sur lesquels on opère (p. 167). Ces progrès ne sauraient être regardés comme étant d'ordre logique ». Quand les savants « arrivent à la vérité, a dit Galois, c'est en heurtant de côté et d'autre qu'ils y sont tombés ». Les conceptions algébriques devaient conduire au nominalisme, « mais les raisons qui nous ont fait renoncer à considérer la mathématique comme un vaste système algébrico-logique doivent également nous empêcher d'y voir une construction conventionnelle, une simple création de l'esprit humain... La doctrine nominaliste ne saurait expliquer l'opposition que nous avons relevée entre l'objet des recherches du mathématicien et les *méthodes* dont il fait usage » (p. 199). Et M. Boutroux, ayant écarté à juste titre l'explication nominaliste, aboutit à la conclusion suivante : « Afin de rendre compte de cette résistance opposée par la matière mathématique à la volonté du savant, nous sommes obligés de supposer l'existence de *faits mathématiques* indépendants de la construction scientifique ; nous sommes forcés d'attribuer une objectivité véritable aux notions mathématiques. L'expression d'un fait mathématique est arbitraire, conventionnelle. Par contre, le fait lui-même, c'est-à-dire la vérité qu'il contient, s'impose à notre esprit en dehors de toute convention. Ainsi, l'on ne pourrait pas rendre compte du développement des théories mathématiques si l'on voulait voir dans les formules algébriques et dans les combinaisons logiques les objets mêmes dont le mathématicien poursuit l'étude. Au contraire, tous les caractères de ces théories s'expliquent aisément si l'on admet que l'algèbre et les propositions logiques ne sont que le langage dans lequel on *traduit* un ensemble de notions et de faits objectifs » (p. 203). Aussi la synthèse algébrico-logique sera-t-elle reléguée au second plan. « Après avoir été depuis le XVe siècle, — du moins, après avoir été surtout, — un constructeur, un généralisateur, le mathématicien est devenu une sorte de scrutateur qui *analyse* à la manière d'un chimiste une matière étrangère infiniment complexe. » Telle est l'idée qu'il faut se faire du mathématicien moderne. Nous n'avons pu, en ces quelques lignes, que dégager les idées principales de cet excellent ouvrage ; le détail du livre a forcément échappé à notre brève analyse. Et cependant, à mille signes, au choix des exemples, à la rédaction, on reconnaît que l'auteur est un mathématicien. Il n'existe pas, en effet, d'*école Berlitz* pour l'analyse mathématique, et l'on distingue vite, en ces matières, ceux dont la documentation est superficielle et hâtive de ceux dont la pensée, comme celle de M. Pierre Boutroux, s'est développée au contact des réalités scientifiques. Cette constatation explique la valeur particulière du livre que nous venons d'analyser.

Les paralogismes du rationalisme, *Essai sur la théorie de la connaissance*, par L. Rougier, 1 vol. in-8 de XIV-539 p., Paris, Alcan, 1920. — Dans cette importante contribution à la critique du rationalisme, M. L. Rougier entreprend de réfuter l'apriorisme des principes rationnels, non par les arguments classiques de l'empirisme sceptique, ni par la théorie psychologique de

la connaissance issue de l'idéalisme bergsonien et sur lequelle s'appuie le mouvement pragmatiste, tout en utilisant les résultats récents de la logistique et en généralisant les vues épistémologiques de Henri Poincaré. Le rationalisme est né avec l'intellectualisme socratique, il s'est développé dans le platonisme et le péripatétisme, il a régné au moyen âge avec La Somme; il s'est épanoui dans le cartésianisme et a atteint son point culminant avec Hegel. En même temps qu'il imprégnait la théologie, il préparait les voies à l'effort scientifique moderne, et il inspirait et inspire encore aujourd'hui les doctrines politiques et l'idéologie démocratique. Dans la mesure où la Révolution commande nos destinées nationales en matière d'institutions, de législation, de jurisprudence, de mœurs publiques et de coutumes privées, de théorie et de pratique, nous sommes tributaires du rationalisme. Les dogmes de l'égalité naturelle, des droits innés, et de la souveraineté nationale dérivent de lui, de sorte qu'on peut dire qu'il n'a encore rien perdu aujourd'hui de son empire sur les individus et les collectivités (p. 13).

En son principe, le rationalisme est une théorie de la connaissance; dans ses conclusions, il formule une métaphysique et implique une morale. La pierre angulaire, c'est la théorie de la connaissance; si on l'ébranle, il ne reste plus rien de la métaphysique, et la morale perd son autorité. Selon l'auteur, il n'en doit rester aujourd'hui, chez les esprits avertis, que le souvenir reconnaissant des éminents services rendus à l'esprit humain et à la civilisation. La théorie rationaliste de la connaissance repose sur la distinction de deux sortes de vérités : les unes empiriques, ou *a posteriori*, les autres dites rationnelles, ou *a priori*. Les premières sont contingentes, particulières, révisibles et approximatives; les secondes sont nécessaires, universelles, éternelles et absolues (p. 2).

C'est par cette distinction que s'établit le primat de la raison, « faculté une et indivisible; entière et égale chez tous les hommes qui la possèdent par essence ou par définition ». Si on la ruine, le reste s'écroule. L'idée de vérités nécessaires, universelles et absolues a sa source dans les jugements arithmétiques et géométriques. Les propositions premières de ces sciences déductives n'ont-elles pas le caractère requis de nécessité inconditionnelle et l'évidence impérative qu'a de tout temps réclamés la philosophie dogmatique pour opposer aux sceptiques l'existence de vérités indiscutables, qui ne dépendent d'aucun objet sensible, ni d'aucune existence contingente? Aussi ont-elles toujours joui d'une faveur particulière auprès des rationalistes. C'est qu'en effet les arguments ordinaires de l'empirisme sont sans force contre elles. Quand j'affirme que deux et trois font cinq, ou que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits, il semble bien que je touche le roc de la certitude et que j'énonce des vérités contre lesquelles ni la sensation, ni l'opinion, ni la coutume ne sauraient jamais élever le moindre doute. Cependant, les logiciens et les géomètres contemporains nous apprennent que le jugement $3 + 2 = 5$ « n'est qu'une vérité relative, douée d'une nécessité hypothétique » (p. 69). Même, selon Poincaré, les règles de l'addition et de la multiplication ne sont que des « conventions », que nous pouvons changer en une certaine mesure, de sorte que la notion de nombre peut s'élargir indéfiniment. Quant au théorème classique sur la somme des angles d'un triangle, tout le monde sait aujourd'hui qu'il implique un postulat, le postulat d'Euclide, et que sa vérité est bien conditionnelle et relative. Une géométrie non-euclidienne est non seulement possible, mais trouve dès à présent son application dans la physique de la relativité. Les exemples favoris des rationalistes en matière de vérités apodictiques ne prouvent à la rigueur qu'une chose : l'existence de conventions initiales à l'origine des sciences hypothético-déductives et la nécessité de faire un choix entre elles, de manière à n'en pas adopter simultanément qui soient incompatibles, autrement dit, de respecter les règles de la logique. L'erreur du rationalisme est de transférer la nécessité formelle des déductions aux principes, alors que ceux-ci ne sont ni vrais, ni faux, et étant conventionnels, sont indémontrables. Leur évidence n'est pas non plus une preuve de nécessité, si par évidence on entend leur caractère intuitif. Notre intuition dépend de notre constitution psychologique, c'est-à-dire d'une structure essentiellement contingente. S'il en est ainsi des principes des mathématiques, *a fortiori* en est-il de même des principes de la physique, qui ne sont, en réalité, que les résidus les plus généraux de l'expérience et qui, dans les théories physiques, jouent le même rôle que les postulats en géométrie.

Mais il ne suffit pas de réfuter, du seul

point de vue logique, les paralogismes du rationalisme ; il importe, en outre, de dénoncer l'illusion commune à toute son argumentation : le réalisme, qui se montre grossièrement à nu dans l'argument ontologique, qui domine la philosophie antique, qui persiste de nos jours dans la théorie du cantorisme, après avoir régné durant tout le moyen âge avec Aristote, et qui aboutit finalement, au panlogisme hégélien et aux rêveries magico-poétiques de Novalis. Cette critique du réalisme forme la seconde partie du livre de M. Rougier. L'idée directrice qui le conduit est au demeurant la même ici qu'au cours de la première partie : la généralisation du conventionalisme de Poincaré et son application à la théorie de la connaissance de même qu'à la critique des sciences particulières.

La place nous manque pour discuter, comme elle le mérite, sa tentative. L'originalité de la méthode consiste essentiellement à faire état des derniers travaux du grand géomètre et à profiter de l'analyse logistique. Certains points sont traités sommairement. Le « réalisme » des mathématiciens nous semble imparfaitement réfuté. On ne s'en débarrasse pas en quelques mots. Au surplus, le conventionalisme de Poincaré n'est pas aussi absolu que son commentateur voudrait le faire croire. Il y avait, pour Poincaré, des nécessités intuitives, nullement conventionnelles, et sa philosophie géométrique paraissait rejoindre, après maints détours et maints scrupules d'une conscience scientifique aussi loyale qu'avertie, la doctrine de Kant, si malmenée par les logisticiens se réclamant bruyamment de Leibniz. Si l'intuitionisme géométrique renferme encore une part de vérité, et si le « réalisme » des algébristes a un fondement plus solide, des assises plus profondes que ne le suppose M. Rougier, la théorie de la science et la métaphysique de la connaissance ne sont pas aussi sommairement justiciables de cet empirisme nouveau qu'on nous l'affirme. Le procès n'est pas terminé, et le débat n'est pas clos par un mélange de conclusions pragmatistes et de discussions de pure logique. La « phénoménalité » de la science nous met en présence d'une réalité, d'un *donné*, qui résistent à la pure analyse logique au moins autant que la réalité psychologique et que le donné brut de la sensation.

Au demeurant, et même en accordant à l'auteur le droit de réfuter les thèses rationalistes telles qu'il les entend, ne voit-on pas qu'à moins de revenir à l'empirisme grossier il restaure, avec d'autres mots et avec une façade nouvelle, la vieille bâtisse de la Raison, où la philosophie s'est abritée de tout temps ? Que sont, en effet, les « conventions » dont il parle, et qu'il met à la base des diverses disciplines scientifiques ? Ce ne sont point, autant du moins que nous l'avons compris, des décrets arbitraires, des choix sans motifs, des décisions individuelles et capricieuses, dessinant et arrêtant, par un acte souverain, les contours du moule où se coulera la science. Les conventions adoptées et durables sont l'expression d'une adaptation réciproque de l'esprit aux choses et des choses à l'esprit. Elles expriment que la science ne s'impose pas du dehors, et qu'elle requiert d'abord un choix de l'entendement ; mais elles expriment aussi une nécessité de régulation qui ne dépend pas du savant ni de ses propres préférences, ni de son imagination individuelle. La convention n'a chance de durer et d'être féconde qu'autant qu'elle subit l'épreuve du temps, de la collectivité et de la collaboration des esprits, en un mot de l'expérience. Ce que les anciens philosophes dénommaient Raison ne nous paraît pas sensiblement différent de cette faculté humaine de poser des conventions et de s'y tenir dans la mesure où l'expérience y acquiert une signification de plus en plus large et plus haute. Le conventionalisme de M. Rougier ne serait-il qu'un nom nouveau donné au rationalisme lui-même, aussi ancien que la philosophie et destiné vraisemblablement à durer aussi longtemps qu'elle ?

La philosophie géométrique de Henri Poincaré, par Louis Rougier, 1 vol. in-8 de 208 p., Paris, Alcan, 1920. — Cet intéressant travail a pour objet d'exposer le « conventionalisme » géométrique de Poincaré, en se bornant, toutefois, à l'interprétation qui en résulte pour la géométrie métrique et l'axiome des trois dimensions. Dans une première partie, qui forme à elle seule plus de la moitié de l'ouvrage, l'auteur résume les analyses par lesquelles ont été différenciées, classées et ordonnées les notions fondamentales de la géométrie considérée comme système hypothético-déductif ; il fait ensuite l'histoire des géométries euclidiennes, relate les travaux d'Helmholtz et expose les principes de la théorie des groupes. La seconde partie traite des idées propres de Poincaré et se termine par la conclusion suivante : Les propositions géométriques, citées par les

rationalistes et les criticistes comme exemples les plus probants de vérités *a priori* et apodictiquement nécessaires, ne sont que des conventions commodes, suggérées par l'expérience, qui ne nous paraissent naturelles, au point de passer pour des vérités évidentes par elles-mêmes indépendamment de notre esprit, qu'en vertu de contingences empiriques du milieu qui nous sert d'habitat, et qui, si nous étions transportés dans d'autres milieux, nous paraîtraient si arbitraires que nous les tiendrions pour absurdes.

Incontestablement, si l'on envisage des propositions de géométrie métrique, par exemple, celle qui affirme l'égalité à deux angles droits de la somme des angles d'un triangle rectiligne, et qui n'est qu'une certaine façon d'énoncer le postulat des parallèles, on peut dire qu'une telle proposition n'est pas « apodictiquement nécessaire », puisque sa négative n'est ni inconcevable, ni contradictoire, et qu'elle peut être le point de départ de systèmes géométriques parfaitement cohérents, comme ceux de Lobatchewsky et de Riemann. Mais il nous semble que c'est dépasser singulièrement la portée que Poincaré lui-même donne à son conventionalisme, que de l'étendre à toute la géométrie. Dans son article de 1912, paru ici même, et reproduit dans les *Dernières pensées*, il se sépare nettement de Hilbert et attribue une valeur intuitive aux *axiomes de l'ordre*, sur lesquels repose l'*analysis situs*. Ces axiomes seraient quelque chose de plus que des conventions justifiées. Cette réserve formelle est, d'ailleurs, citée en appendice par M. Rougier. Elle n'est pas sans importance. La géométrie que l'on peut considérer comme la plus générale, ou la plus fondamentale, l'analyse de position, reposerait sur des données irréductibles de l'intuition. Cette intuition ne serait pas, toutefois, celle de notre « vieil espace ordinaire », comme l'appelle Poincaré, car alors elle serait rigoureusement limitée à trois dimensions ; ce serait une intuition plus intellectuelle, une sorte de *transintuition*, s'appliquant au continu mathématique ou physique en général. « Je conclurai, ajoute Poin-« caré, que nous avons tous en nous « l'intuition du continu d'un nombre quel-« conque de dimensions, parce que nous « avons la faculté de construire un continu « physique et mathématique; que cette « faculté préexiste en nous à toute expé-« rience parce que, sans elle, l'expérience « proprement dite serait impossible. » Ainsi, Poincaré clôt ses réflexions géométriques par une affirmation qui, loin de ruiner l'apriorisme kantien, lui donne au contraire un regain de vitalité. Kant n'était en géométrie ni précurseur, ni inventeur. Il s'est contenté de réfléchir sur la science de son temps, et il l'a fait avec une profondeur et un sens de la réalité psychologique qui ne paraissent pas avoir été surpassés. Prenant la géométrie de son époque comme une donnée de fait, il s'est appliqué à mettre en lumière la nature spécifique de ses propositions fondamentales et à montrer en quoi elles se distinguaient à la fois de la constatation contingente de l'expérience et du jugement logiquement nécessaire, implicitement contenu dans l'énonciation pure et simple d'un concept. En admettant qu'il ait mal choisi ses exemples, il reste néanmoins que l'idée du jugement synthétique *a priori* n'est pas encore éliminée de l'épistémologie, à en croire Poincaré lui-même. Que sont, en effet, les axiomes de l'ordre, la définition du mot *entre*, la notion des côtés d'un plan, la notion de *coupure* à n-1 dimensions dans un espace à n dimensions, sinon de véritables jugements synthétiques *a priori*, qui ne sont ni des définitions plus ou moins arbitraires, ni des conséquences de principes antérieurs, ni des « conventions », ni des extraits de l'expérience? Sans doute, il serait nécessaire de faire subir des corrections à l'apriorisme kantien pour le mettre à jour ; mais rien n'établit qu'il ait fait son temps et que sa déchéance complète ait été consommée par la philosophie mathématique de Poincaré. Les lecteurs de la *Revue*, qui ont eu la primeur des articles les plus retentissants du grand géomètre, et qui n'ont pas perdu le souvenir de sa controverse avec Couturat, savent à quoi s'en tenir et n'ignorent pas que, loin de tomber dans les excès du nominalisme logistique, Poincaré réservait à l'apriorisme intuitif un rôle capital à la base de la science mathématique.

Pour ce qui est des géométries non euclidiennes et de leur rapport à la géométrie ordinaire, il convient de reconnaître que l'interprétation de Poincaré aboutit à la théorie de la *convention commode*. Mais il ne faut pas prendre l'expression à la lettre, et il importe de se défier du tour paradoxal que Poincaré donne à ses idées les plus personnelles, comme pour secouer, à la manière d'un Socrate, la paresse d'esprit du lecteur. En voici un

exemple : « Quand je dis que l'unité de longueur est le mètre, c'est un décret que je porte, ce n'est pas une constatation qui s'impose à moi. Il en est de même, je crois l'avoir démontré, du postulat d'Euclide » (cité par M. Rougier, p. 128). L'exagération est ici trop évidente pour qu'il soit besoin de la souligner. Assimiler la « convention » euclidienne à la désignation, spontanée ou concertée, d'une unité de mesure, c'est nier l'histoire de la géométrie. De tout temps les unités de longueur ont varié d'un pays à l'autre. La géométrie n'a jamais cessé d'être euclidienne, et, pratiquement, le sera toujours. La géométrie euclidienne rentre aujourd'hui comme un cas particulier dans une géométrie plus générale. De même, les nombres réels sont un cas particulier des nombres complexes; mais, seuls, ils sont utilisés directement dans les applications numériques. Il y a donc quelque chose d'autre que le choix d'une unité commode dans l'affirmation universelle du postulat d'Euclide, et ce quelque chose est un aspect de la pensée géométrique que Poincaré a intentionnellement laissé dans l'ombre, parce qu'il voulait mettre en lumière l'aspect opposé : la libre activité spirituelle dans l'élaboration de la science. Il y a dans la géométrie euclidienne un facteur d'objectivité et de nécessité qui ne se retrouve dans aucun système de métrique, ni dans aucune terminologie conventionnelle.

A vrai dire, la thèse conventionaliste est loin d'être claire. La pensée de Poincaré n'est pas du tout diaphane; elle a des arrière-plans. Ce n'est pas en alignant des citations qu'on la rend plus intelligible. Nous ne contestons pas l'exactitude de l'exposé qu'en fait M. Rougier, mais nous regrettons qu'il ne l'ait pas commentée de façon plus instructive, car il s'agit d'une épistémologie des plus abstruses et des moins accessibles au profane.

L'obscure concision de Poincaré est particulièrement sensible dans ses derniers travaux, lorsqu'il étudie le rôle de l'expérience dans la genèse des concepts fondamentaux. A cet effet, il distingue selon l'usage entre les déplacements des solides et leurs déformations. La géométrie est la science des déplacements. Les changements de forme, de grandeur ou d'état sont du ressort de la physique. Cette classification originelle n'est autre qu'une convention commode. Si les déformations affectaient une allure systématique, comme dans le cas de la contraction de Lorenz, nous serions conduits à faire d'autres conventions. Ceci est contestable. D'abord, l'exemple de la contraction de Lorenz est sans valeur. L'électron se déforme en se déplaçant. Sa déformation cesse au repos. Par conséquent, si on l'envisage dans une position initiale A et ensuite dans une position finale B, il ne change pas de forme. Nous corrigeons complètement le changement en nous transportant de A en B, et nous ne constatons aucun changement de forme par comparaison de l'état en B avec l'état en A. La vérité est qu'on n'explique les changements de forme ou d'état qu'au moyen de déplacements supposés, et qu'on a eu mille occasions de constater des déformations *systématiques* dans les solides au repos sans jamais douter de l'invariabilité des solides, parce qu'on a toujours, en fin de compte, reporté cette invariabilité dans des éléments constitutifs, particules ou molécules. Les changements de forme ou d'état sont ou non accompagnés de changements de masse. Dans le premier cas, on les explique par la perte ou l'adjonction de particules, c'est-à-dire par des déplacements : par exemple, un cristal qui se dissout dans l'eau pure, ou qui se nourrit dans son eau mère. Dans le second cas, on les explique par l'écartement ou le resserrement des particules, c'est-à-dire encore par des déplacements : exemple, la dilatation ou la contraction des corps en fonction de leur température. Si la ressource de l'explication par les déplacements nous était refusée, si d'autres constatations nous l'interdisaient, nous serions conduits à expliquer les changements de forme ou de dimension en recourant à une quatrième dimension des corps, et à les considérer comme résultant des intersections variables avec notre espace ou des projections variables sur notre espace de figures quadri-dimensionnelles. Il n'y a pas là de *convention*, mais simplement un instinct de simplicité. Comme nous avons toujours réussi jusqu'à présent à nous rendre compte de ces changements au moyen de déplacements de parties, nous n'avons pas eu besoin d'une quatrième dimension de l'espace. Mais rien ne prouve que ce besoin ne viendra pas un jour à se faire sentir. La réponse que donne Poincaré à la question : pourquoi l'espace a-t-il trois dimensions? n'est qu'un mélange de psychologie physiologique et de raisonnement sur les groupes qui n'éclaire pas le fond du problème. La question reste ouverte et est peut-être insoluble. Pour le moment, nous ne voyons

pas qu'on en ait donné aucune solution satisfaisante.

Éléments de philosophie. — I. Introduction générale à la philosophie, par Jacques Maritain, 1 vol. in-8° de XII-214 p., Paris, Pierre Téqui, 1920. — Il est assez remarquable que le mouvement néo-scolastique se soit heurté jusqu'ici à la résistance passive de l'enseignement secondaire, même libre. L'auteur de ce nouveau manuel a voulu concilier les exigences de la doctrine thomiste avec celles de la préparation au baccalauréat. Il a en réalité tout sacrifié à la doctrine et rien au baccalauréat. Ce manuel a les qualités et les défauts des bons manuels à l'usage des collèges des XVIe et XVIIe siècles. Comme esprit : une sorte d'inconscience des difficultés. Comme méthode, c'est une analyse du langage qui aboutit à un galimatias rigoureusement ordonné. Le chapitre consacré à l'essence est un modèle du genre. L'auteur semble d'ailleurs avoir désespéré de se faire comprendre, car il a finalement rédigé des résumés aide-mémoire de son livre que l'élève devra apprendre par cœur. La néo-scolastique recommence l'évolution de l'ancienne. Il y a de l'espoir.

Dieu, son existence et sa nature. *Solution thomiste des Antinomies gnostiques*, par le P. Garrigou-Lagrange, 1 vol. in-8° de 872 p., 3e édit., Paris, Beauchesne, 1920. — Cette troisième édition diffère peu des précédentes. Des citations de saint Thomas ont été ajoutées. « La rédaction de plusieurs pages a été modifiée surtout pour expliquer plus clairement ce qu'est la cause propre des effets individuels et transitoires et celle des effets universels et permanents, pour mieux déterminer ce qu'est l'acte libre en Dieu, et pour préciser la démonstration de la possibilité du miracle. » Le corps de l'ouvrage reste donc ce qu'il était et poursuit la démonstration de l'inévitable alternative : le vrai Dieu ou l'absurdité radicale. Il va sans dire que, Dieu se démontrant par la causalité, l'auteur ramène le principe de causalité au principe d'identité, pour nous contraindre à opter entre Dieu et l'absurde. Sa réduction se fonde sur le sophisme classique par lequel on conclut de la définition verbale du contingent à l'existence réelle du nécessaire.

Berkeley. La Siris, trad. française, par G. Beaulavon et D. Parodi, 1 vol. in-16 de VIII-159 p., Paris (*Les classiques de la philosophie*), A. Colin, 1920. — Cette traduction de la Siris est de tous points excellente. Elle sera bien accueillie de ceux mêmes qui connaissent l'anglais et qui trouveront avec plaisir au bas de ses pages l'explication des nombreux termes de chimie, ou de médecine anciennes employés par Berkeley ; ces définitions sont généralement empruntées à Littré. Les modifications subies par le texte au cours de ses diverses éditions sont également signalées, et le texte de Frazer est même rectifié à l'occasion. Le seul regret à exprimer concernerait l'absence de renseignements sur les nombreux personnages dont Berkeley cite les noms. Il semble qu'il eût été possible de combler cette lacune sans sortir du cadre de l'excellente « Collection des classiques de la philosophie » dans laquelle ce travail très soigné figurera avec honneur.

Lucrèce. De la Nature, texte établi et traduit par A. Ernout, 2 vol. in-16 de XXVII-132, et 290 p. *Les Belles-Lettres* (Collection des universités de France), Paris, 1920. — Les deux premiers volumes du Lucrèce de M. Ernout contiennent le texte complet du *De natura rerum* accompagné de sa traduction. Le commentaire philologique et philosophique sera publié à part. Rappelons d'ailleurs que, dès à présent, on dispose du commentaire pour le livre IV, publié dans la *Revue de philologie* (avril-juillet, 1915). Tous les philosophes qui se sont battus avec les difficultés du *De natura rerum* savent ce que peut représenter d'efforts une traduction intégrale de Lucrèce. Le traducteur avait le choix entre deux méthodes : ou bien ne pas se compromettre et chercher une de ces traductions dont la fidélité tient à leur dérobade perpétuelle devant les difficultés ; ou bien viser constamment à tirer du texte un sens défini, au risque de donner prise à la discussion et à la critique. M. Ernout a pris ce dernier parti, et il faut l'en remercier. Sa traduction est extrêmement ferme, nette et courageuse ; elle cherche moins une fidélité littérale, aisée à atteindre, que la mise en évidence du sens et de la pensée. C'est une traduction qui fait comprendre. C'est dire qu'elle rendra à tous, et spécialement aux philosophes, les plus signalés services. Il va sans dire qu'elle soulève des questions et pose des problèmes ; mais il serait prématuré de les discuter sans avoir sous les yeux le commentaire qui doit la compléter, et nous avons d'ailleurs expérimenté, sur nous et sur d'autres, que l'on revient souvent à l'interprétation

de M. Ernout, après l'avoir critiquée. C'est donc un instrument de travail de premier ordre et dont on ne pourra plus se passer.

Pédagogie de guerre, pages recueillies par Raymond Thamin, recteur de l'Académie de Bordeaux, 1 vol. in-18, de VII-178 pages, Paris, Hachette, 1920. — Plutôt qu'un livre de doctrine, c'est, comme le dit l'auteur en sa préface, « l'histoire morale, pendant les années de guerre, d'un coin de la France universitaire, plus précisément de l'Académie de Bordeaux ». Lettre du recteur aux professeurs et instituteurs mobilisés; réponses de quelques combattants; circulaires aux écoles; discours adressés aux élèves des lycées, aux étudiants serbes et américains; pages écrites par des candidates à l'école de Fontenay sur l'idée de sacrifice. Tout cela nous aide et surtout aidera la génération prochaine à comprendre ce que fut l'esprit de cette guerre en des âmes soucieuses de le dominer par la réflexion. « L'accomplissement de notre devoir actuel, écrit un instituteur combattant, dépasse en portée et notre personne, et notre temps et même notre pays. » De son côté, l'auteur se fait un devoir de mener, par la plume et la parole, « une guerre de conscience, une guerre d'idées ». Et c'est assez dire que l'article sur *le Devoir de l'Ecole* ne peut se passer d'une mise au point pour convenir aux temps de paix. Mais nulle part le patriotisme n'y prend un accent d'aveugle passion. Le précepte : « nous souvenir non seulement de nous, mais de notre ennemi » s'accompagne (en 1916) du refus d'enseigner la haine : « Nous ne ferons point appel aux mauvais instincts, au désir de rendre le mal pour le mal... Nous n'admettrons pas qu'il n'y ait en histoire ni bien ni mal, ce qui conduit à préparer le culte du succès et de la force. »

Manuel de morale, par Mlle J.-F. Renauld, professeur au lycée de Jeunes Filles de Tunis, 1 vol. in-18 de II-176 pages, Paris, Alcan, 1920. — En collaboration avec Mlle Maire, le même auteur avait fait une tentative intéressante pour enseigner aux jeunes filles *la psychologie par les textes*. Le *Manuel de morale* montre la même variété de culture et de lectures et le même souci de préserver les élèves de toute étroitesse de vues, en les faisant profiter des recherches les plus récentes.

L'auteur fait bien ressortir la complexité de la vie intérieure et de la vie sociale. Pour la morale théorique, Mlle Renauld a cru pouvoir abréger aux élèves la route qu'elle avait elle-même parcourue en des années de réflexion.

En résumé ce livre, qui a de sérieuses qualités, joint à un Précis raisonné tel que celui de M. Lalande, pourra guider les réflexions du maître et les lectures de l'élève.

J.-J. Gourd (1850-1909), par Louis Trial, pasteur de l'Eglise réformée de Nîmes. Un vol. in-8° de 416 p., Nîmes, Lavagne, et Paris, Fischbacher, 1920. — M. Trial, qui a été l'ami de Renouvier et celui de J.-J. Gourd, consacre à la vie et à l'œuvre de celui-ci un bel ouvrage, que liront avec intérêt tous ceux qui se souviennent des articles donnés à cette *Revue* même par l'éminent professeur de l'Université de Genève, et des livres d'inspiration si haute dans lesquels il a développé sa pensée. Une première partie est biographique : elle est ornée de deux beaux portraits de J.-J. Gourd, l'un tel que nous l'avons connu il y a une quinzaine d'années, l'autre dans sa jeunesse, la figure rayonnante de vie et de spiritualité. La seconde partie expose sous une forme précise et systématique la doctrine du philosophe, un peu dispersée dans ses diverses publications. Cet exposé, appuyé sur une solide et large documentation, est en même temps un commentaire, qui utilise et les critiques et les conversations de l'auteur, que M. Trial a eu l'avantage de connaître de la manière la plus familière. L'ouvrage se termine par des vues élevées sur le rôle que peut jouer la philosophie de J.-J. Gourd dans la religion contemporaine et en particulier sur le renouveau de vie spirituelle qu'elle pourrait communiquer aux Eglises protestantes. Une bibliographie très complète termine le volume.

Introduzione allo studio delle Opere di Benedetto Croce, par Giovanni Castellano, 1 vol. in-8 de VI-303, Bari, Laterza, 1920 (avec un portrait). — Ce volume présente d'abord une bibliographie des écrits de Croce, avec un index chronologique, et la liste des traductions en langues étrangères. Dans une deuxième partie, des indications sur la littérature critique qui s'est formée autour des œuvres de Croce. La troisième partie rassemble sous des rubriques spéciales des extraits parfois étendus, des essais et des polémiques qu'a suscités l'œuvre de Croce. Parmi les plus considérables, on peut relever les extraits qui ont rapport *à la critique de l'esthétique* (pp. 94-109); *à la religion* (pp. 126-

133); *à l'interprétation de Hegel* (pp. 162-168); *de Vico* (pp. 168-174); *l'exposé et la critique de la philosophie de Croce*, par Bosanquet (pp. 186-206); *De Sanctis et Croce* (pp. 224-8); *Croce et l'éducation intellectuelle en Italie* (pp. 249-259).

Le livre de M. Castellano est ingénieusement conçu et composé; il donne une impression nette des différents aspects de l'activité de Croce et de la manière dont différents publics philosophiques, en Europe et en Amérique, y ont répondu. L'intérêt porte à l'œuvre de Croce par l'Amérique, et surtout l'Angleterre (W. Carr, Bosanquet et le traducteur Douglas Ainslie), est à signaler.

L'auteur n'a rien cité des écrits hostiles à Croce, le lecteur n'y perd probablement pas grand'chose : mais à quoi bon les qualifier, dans toutes les allusions qui y sont faites, d'inepties et d'insanités?

Educazione e Religione in Maurice Blondel, par Enrica Carpita, une brochure de 80 pages, collection *La Nostra Scuola*. Vallecchi, Florence, 1920. — Mme E. Carpita a étudié le *Sommario di Pedagogia* de Giov. Gentile et a été frappée de l'affinité de cette pédagogie philosophique qui fait de l'activité spirituelle un long processus d'auto-éducation, avec la philosophie exposée en 1892 par l'auteur français de l'*Action*. Sans doute, ce dernier ne traite pas pour elles-mêmes les questions de pédagogie ; il a voulu faire une science de la pratique, sans chercher à donner explicitement des règles de conduite. Pourtant, la dialectique de M. Blondel renferme toute une conception de l'éducation. L'éducation est la formation intégrale de l'homme ; or, l'action n'est pas autre chose, si, à tout instant, en vivant, « nous nous sculptons nous-mêmes », et si agir, c'est organiser nos tendances anarchiques, développer en nous la vie de l'esprit, et nous faire intégralement, nous constituer dans la plénitude de l'être. Ajoutons qu'en nous formant ainsi nous trouvons Dieu en nous, non comme l'objet d'une immobile contemplation, mais comme un besoin essentiel, une exigence d'être et de vie, principe et terme de notre existence à la fois « en nous » et « sans nous ». Car tout se tient dans la dialectique de l'immanence ; la formation du caractère n'est achevée que par une éducation religieuse. Conscience, réflexion, liberté, action morale, vie religieuse, autant de degrés dans la dialectique, autant de manifestations d'une même vie et d'un même dynamisme. Mme Carpita expose avec intelligence et sympathie quelques-uns des principaux aspects de cette doctrine complexe en insistant sur ses conséquences morales et pédagogiques. Pour elle, la pédagogie n'est pas une simple culture de l'intelligence, elle est la formation ou l'éducation intégrale. Et l'action, en tant qu'auto-éducation, fait disparaître les distinctions abstraites et factices entre l'éducation physique, l'éducation intellectuelle, la formation morale ; elle fait surgir le besoin religieux comme un moment essentiel et irréductible ; elle résout enfin de la manière la plus heureuse l'opposition entre l'autorité de l'éducateur et la liberté de l'élève. Par l'union étroite de la pédagogie et de la philosophie, M. Blondel fournit à l'éducateur moderne ce dont il a le plus pressant besoin, une conception efficace de la vie spirituelle et de son unité concrète.

La libertà d'insegnamento, par Beatrando Spaventa (*una polemica di settant' anni fa*, con introduzione, appendice e note di Giovanni Gentile). 1 vol. de 185 pages ; collection *La Nostra Scuola*, Firenze, Vallecchi, sans date. — M. Giovanni Gentile s'est toujours préoccupé de rattacher sa pensée à la tradition nationale italienne ; on sait qu'il a étudié Rosmini, Gioberti et tout spécialement Spaventa, en qui il voit un de ses maîtres et dont il a réédité les *Scritti filosofici*. Il exhume aujourd'hui une série d'articles publiés par le philosophe napolitain en 1851, dans un journal piémontais fondé par Depretis et dirigé par Correnti. *Il Progresso* était un organe démocratique, défendait l'idéal national italien, et comptait parmi ses collaborateurs Spaventa, Crispi, Camerini et Colombo. La question de la liberté d'enseignement était à l'ordre du jour en Italie comme en France ; Cavour venait de combattre le monopole des jésuites ; la loi Boncompagni avait libéré l'Université de toute ingérence ecclésiastique ; libéraux et catholiques revendiquaient, avec des intentions différentes, la liberté d'enseignement sur laquelle Melegari, rapporteur d'une commission d'études, venait de publier une étude importante Le député Domenico Berti avait prononcé un discours retentissant en faveur du principe de la liberté. Spaventa, exilé de Naples, et qui n'avait pu obtenir une chaire dans l'enseignement public, était devenu journaliste et prit nettement position. On parlait beaucoup de liberté *in*

abstracto, et sans déterminer les conditions réelles de son exercice. Mais il faut s'entendre et préciser la signification concrète et réelle d'un mot que chaque parti définit à son gré. Partisan de la liberté, parce que la liberté est l'essence même de l'esprit, il ne veut pas que ceux qui la réclament à grands cris la renient et la déshonorent en fait. Pour que cette liberté ne soit pas une étiquette trompeuse, certaines conditions sociales, morales et intellectuelles sont requises. Pratiquement, elles n'existent pas en Italie, où le clergé se trouve encore dans une position privilégiée, et où nombreux sont ceux pour lesquels la liberté d'enseignement n'est pas la souveraineté de la raison dans l'ordre de la pensée. Dans un pays où n'existe pas encore la liberté religieuse, alors que la liberté civile et politique n'est pas entrée définitivement dans les mœurs, le principe absolu de la liberté d'enseignement est inapplicable ; « l'égalité de toutes les conditions civiles » est la condition de cette liberté. « Qui dit liberté dit liberté de tous, privilège de personne. Mais qui dit liberté de tous, dit égalité de tous. » La liberté c'est au fond l'autonomie de la raison. — — Spaventa développe abondamment cette thèse contre ses adversaires de la *Croix de Savoie* et du *Risorgimento*. Ses articles sont surtout intéressants au point de vue historique. La discussion est allègrement conduite ; certaines pages, d'une ironie mordante, sont particulièrement bien venues. Le philosophe napolitain, journaliste d'occasion, s'y révèle comme un excellent polémiste.

PÉRIODIQUES

Mind. Nos 111-115, juillet 1919-juillet 1920. — Nous trouvons dans le *Mind* deux exposés de cette doctrine que certains philosophes américains opposent à la fois à l'idéalisme et au néo-réalisme, et qu'ils appellent le réalisme critique. R. W. Sellars (1919, p. 257-274) maintient, comme les néo-réalistes, que l'objet est indépendant de la connaissance, et distingue dans notre connaissance deux éléments : l'affirmation de l'existence d'une chose, et la conscience d'un contenu que nous identifions avec cette chose, mais qui en réalité est une fonction de l'organisme qui perçoit. « Le contenu de la perception n'est pas la chose qui existe... L'existant n'est pas une chose sensible. » Nous affirmons une réalité extra-organique, mais nous nous la représentons avec des qualités toutes empruntées à nos réactions organiques, et finalement à ce que l'on appelle le domaine du psychique. En même temps, M. Sellars soutient qu'il y a correspondance entre le contenu et l'objet, et tente ainsi d'échapper à l'agnosticisme, sans peut-être y parvenir. De même on peut se demander s'il échappe à l'idéalisme. Par instants, ce « réalisme critique » est bien proche de l'idéalisme de Berkeley.

C'est un autre aspect de cette même doctrine que développe A.-K. Rogers (1920, p. 294-312). Il met en lumière cet élément d'affirmation des objets qui caractérise la conscience ; contre les néo-réalistes anglais et américains, il insiste sur l'activité du sujet, sur le sentiment immédiat, sur la conscience, irréductibles à des relations.

On pourrait, dans une certaine mesure, rapprocher de ces théories l'article de M. Eddington (1920, p. 145-158), que l'on connaît pour ses travaux sur la théorie de la relativité. Les seules lois que nous connaissions vraiment, dit-il, ne sont pas des lois de la nature, mais des lois imposées par l'esprit dans son désir de définir quelque chose de constant. Sans doute, il y a des lois de la nature, par exemple la loi d'atomicité ; mais précisément, ce sont les lois que nous ne connaissons pas bien, que nous n'arrivons pas à formuler d'une façon générale, ni à faire cadrer avec notre conception du monde.

M. Galloway, tout en restant fidèle aux tendances qui le portent vers un idéalisme personnel, soutient qu'il faut mettre en lumière ce qu'il appelle le fondement réaliste de l'expérience ; il faut un milieu réel et continu, dans lequel plongent les monades, milieu qui est à la fois différent de la divinité, et sous sa dépendance absolue (1920, p. 72-76).

A propos d'une discussion avec M. W. Carr, M. Bosanquet montre ce qui fait pour lui le prix de l'extériorité, même dans une théorie d'inspiration hégélienne comme la sienne. « La prison de l'esprit et du corps, voilà en quoi consiste l'expérience esthétique. Il ne peut y avoir d'unité là où il n'y a rien à unifier ; et il ne peut y avoir d'unité profonde là où les facteurs de l'unité ne sont pas profondément opposés » (1920, p. 212-215). (Voir aussi p. 263 sur les rapports de la pensée et de son expression.) Et dans l'examen qu'il fait des travaux de l'école idéaliste italienne, il expose brièvement sa propre conception d'une totalité intemporelle supérieure à la

pensée comme à toutes les autres apparences, et les enfermant toutes, depuis la « splendeur de la nature extérieure » jusqu'à la pensée religieuse (1920, p. 367-370).

Dans une série d'articles intitulée *Sense-Knowledge* (octobre et juillet 1919, août 1920), M. James Ward s'efforce de faire voir qu'il n'y a pas, entre les sensations et les jugements, cette rupture que la philosophie de Locke comme celle de Descartes, celle de Kant comme celle de Hume, ont cru voir. L'expérience primitive elle-même, dans son unité indissoluble et sa continuité, est déjà une connaissance, contient des formes, des catégories. Sans doute il est difficile de les faire apercevoir, car il faut éviter de mêler à l'étude de cette connaissance sensible primitive des notions qui se sont formées postérieurement. M. Ward étudie, de ce point de vue, les premières formes de jugement (propositions existentielles, propositions impersonnelles). Il développe ses idées sur l'extensité naturelle des sensations, sur le rôle des signes locaux, sur les signes temporels. Il esquisse une théorie de l'origine perceptuelle des nombres.

M. Watt (1920, p. 257-276) s'attache à montrer que nos sensations n'ont pas seulement pour attributs la qualité, l'intensité, et comme on l'admet assez souvent maintenant l'extensité, mais encore l'ordre, un ordre qui n'est pas construit, mais donné dans la sensation même. C'est à partir de cet élément d'ordre que l'on construit l'idée de l'espace : mais cet élément est différent de l'espace et se trouve aussi bien dans les sensations auditives que dans les sensations visuelles. L'intelligence, la connaissance ont leur fondement dans les sensations et dans leur caractère d'ordre. L'intelligence rend les sensations plus cohérentes, mais elle est née de la cohérence même des sensations. Le mystère de l'esprit réside moins dans les formes de l'intelligence que dans la richesse, l'ordre et le mouvement des qualités sensibles.

Ainsi chez tous ces philosophes, réalistes critiques, idéalistes personnels ou idéalistes monistes, disciples de Leibniz ou disciples de Hegel, psychologues ou métaphysiciens, nous trouvons certaines directions de pensée semblables : sentiments de l'importance de l'idée d'extériorité, union profonde du spirituel et du corporel.

Mentionnons dans le domaine de la critique des sciences l'article de Broad sur l'induction (1920, p. 11-45) (pour comprendre l'induction, il faut, dit-il, admettre l'existence d'espèces naturelles et l'existence de certaines quantités permanentes) et surtout la note de F. H. A. Marshall, qui discute d'une façon précise les idées des philosophes et biologistes anglais de l'école vitaliste (1920, p. 63-76). Consultez sur la même question les quelques pages de D'Arcy Wentworth Thompson, sur un ouvrage du Dr Haldane, 1919, p. 339-362). — Dans le domaine de la philosophie politique, mentionnons l'étude faite par A. E. Taylor des idées de L. T. Hobhouse (1920, p. 91-105), de celles de Sidgwick (*ibid.*, p. 108), celles de C. C. J. Webb sur l'ouvrage de Hetherington et Muirhead (1920, p. 110-111), et les précisions apportées par M. Bosanquet (1920, p. 77-81) sur sa théorie de la volonté générale, supérieure à toutes les volontés particulières et, malgré les apparences, impliquée dans toutes les volontés particulières.

Il faut signaler enfin l'article de Radhahnrishnan sur « Bergson et l'idéalisme absolu » (1919, p. 275), la controverse entre M. Harward et M. W. Carr sur l'idée de perception pure dans la philosophie de M. Bergson (1919, p. 463-470) et la note intéressante de F. C. S. Schiller sur l'énergie spirituelle (1920, p. 350).

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET-SEPTEMBRE 1921)

LIVRES NOUVEAUX

Nature et liberté, par LÉON BRUNSCHVICG, 1 vol. in-16 de XII-161 p., Paris, Ernest Flammarion, 1921. — Les articles et conférences réunis dans ce recueil s'inspirent d'une idée directrice que le titre laisse pressentir. Il n'est plus possible aujourd'hui d'opposer simplement les systèmes spéculatifs *a priori* aux conclusions toujours provisoires d'un empirisme circonspect, ni d'imposer l'alternative : dogmatisme ou scepticisme.

La philosophie demeure sans doute la science des principes et ne saurait être autre chose. Mais, si cette science ne peut être déduite elle-même d'axiomes rigides et absolus, et si, d'autre part, il n'est pas d'expérience, au sens ordinaire du mot, qui supplée au silence de la Raison sur ses principes et ses articulations fondamentales, n'est-il pas à craindre que le scepticisme finalement ne triomphe, après s'être toutefois épuré au contact des disciplines scientifiques, dont le succès sans cesse grandissant donne à la Raison théorique de si forts motifs de confiance et d'espoir ? On évitera cette conclusion en replaçant les systèmes dans le devenir historique. L'histoire est, en effet, capable de fournir une base pour le discernement des systèmes. « La philosophie saura ce que les hommes ont cru et pourquoi ils y ont cru ; elle dira pourquoi il y a certaines propositions qu'il est absurde d'affirmer encore, d'autres qu'il ne serait pas moins absurde de ne pas affirmer. La philosophie résumera l'expérience de l'humanité pensante, et cette expérience devra s'achever en épreuve de vérité, qui opérera le discernement des valeurs, qui éliminera la diversité et les contradictions, pour ne plus laisser subsister que la seule unité » (p. X).

Ce n'est pas par hasard que le recueil débute avec une étude sur Descartes et Pascal. Leurs attitudes scientifiques sont nettement en antagonisme, et il en est de même de leurs attitudes religieuses. Mais ce n'est pas parce qu'il y aurait conflit entre la tendance scientifique, représentée par Descartes, et la tendance religieuse, marquée par Pascal, que ces deux grands esprits sont comme deux pôles contraires. « Pascal croit à la science autant que Descartes croit à la religion » (p. 34). Ils s'opposent l'un à l'autre parce que les sources profondes d'où jaillit leur activité spirituelle sont radicalement différentes, parce que la religion de l'un s'inspire d'une confiance indéfectible en la Raison, don de Dieu qui ne saurait nous tromper, et que la science de l'autre procède du respect du fait et d'une défiance innée à l'encontre de l'orgueil spéculatif. Or le conflit qui met ainsi aux prises Descartes et Pascal n'est-il pas aujourd'hui aussi actuel et aussi aigu ? N'y a-t-il pas antinomie entre les philosophies de la raison et celles de l'intuition ? L'étude de ces deux grandes pensées nous rapproche donc du problème contemporain plutôt qu'elle ne nous en éloigne.

Sous le titre *Philosophie de la Nature*, M. Brunschvicg groupe trois études importantes, la première sur l'œuvre philosophique de Poincaré, la seconde sur l'arithmétique et la théorie de la connaissance, la troisième sur les rapports de la conscience intellectuelle et de la conscience morale. De la critique féconde, quoique dissolvante de Poincaré, de l'histoire de l'arithmétique, d'où ressort le caractère spécifique de la mathématique, à la fois déductif et expérimental, du tableau actuel de la science physique, si différent de l'idéal en vogue au siècle dernier, M. Brunschvicg tire une conclusion optimiste. La philosophie peut désormais s'affranchir de l'antinomie entre l'univers de la science et l'univers de la conscience morale, entre le déterminisme des choses et la liberté de l'esprit. L'univers de la science nous apparaît comme un produit de l'organisation humaine. Le devenir de la science est l'œuvre de la spontanéité inventive de la raison. Dès lors, aucune incompatibilité *a priori* ne subsiste entre la vérité théorique et la vérité pratique. Le merveilleux développement de l'un

nous est garant du progrès de l'autre.

Les trois dernières études, présentées sous le titre *Philosophie de la Liberté*, sont consacrées à l'idée de la liberté dans le haut enseignement français, à la culture allemande, dont la guerre n'a que trop montré la signification profonde, contre-pied de l'idéal français, et enfin au problème religieux. La conclusion de M. Brunschvicg est encore ici une sorte d'identification entre la signification ultime du problème philosophique et l'aspiration vers un Dieu qui n'entend être adoré qu'en esprit et en vérité.

Nous n'entreprendrons pas de discuter ici ces pages éloquentes et nourries, dictées par un savoir précis, au courant de tous les scrupules de la réflexion critique, autant que par un cœur généreux, qui se refuse à concevoir la philosophie dans son épanouissement sans la réalisation parallèle de la justice. Nous nous bornerons à faire remarquer que c'est, en somme, à l'histoire des idées que M. Brunschvicg demande la solution de l'antinomie entre le rationnel et l'empirique. C'est l'histoire qui nous apprend à discerner les valeurs, et c'est par leur progrès intrinsèque que les systèmes et les disciplines se filtrent et s'épurent, et que se fait en définitive la séparation du vrai d'avec le faux. Dès lors, il semble difficile de ne pas prononcer condamnation du rationalisme et de son prototype platonicien. La philosophie, comme la science, sera toujours une immense construction inachevée, un équilibre harmonieux, mais mobile. La science des principes est une science « soi-mouvante », suivant l'expression d'Hamelin, mais qui se heurte, elle aussi, à un *donné* irréductible. Lui demander de résoudre le problème métaphysique que pose le progrès même de la connaissance scientifique, ne serait-ce pas la supposer capable de saisir l'absolu et de connaître l'Être en soi ? Il apparaît donc que nous sommes à un tournant, et que la conception traditionnelle de la métaphysique doive être abandonnée, s'il est avéré, malgré les retours offensifs de l'intuitionnisme, que la science des principes ne dispose pas d'autres instruments d'approfondissement et de découverte que toute connaissance rationnelle.

Le problème moral et la pensée contemporaine, par D. Parodi, inspecteur général de l'Instruction publique, 1 vol. in-8° de 300 p., Paris, Alcan, 1921. — Dans un volume antérieur, vieux de dix ans déjà, et qui portait le même titre, M. D. Parodi avait essayé d'établir, par la discussion d'un certain nombre de systèmes français contemporains, que « l'essence de la moralité réside tout entière dans notre aptitude à essayer de considérer nos divers actes possibles sous forme de lois, de même que la science s'efforce de réduire à la forme de lois nos diverses connaissances phénoménales ; elle réside toute dans la possibilité d'un usage pratique de la raison. Rien de moins et rien de plus. » M. D. Parodi réimprime son volume de 1910, mais il nous le rend doublé par l'addition d'un certain nombre d'articles, dont le plus grand nombre ont paru, surtout depuis la déclaration de guerre de 1914, dans diverses revues, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en particulier, et qui offrent, à lui comme à ses lecteurs, l'occasion de soumettre sa doctrine, pour parler son langage, à « l'épreuve des faits ». A propos d'un article de M. Dagan sur le problème de la dépopulation, il discute les méthodes et les conclusions du matérialisme historique. Il examine ensuite le problème de la liberté de penser, définit la solution proposée par les penseurs du XVIIIe siècle anglo-français, montre par où le pragmatisme, d'une part, et le sociologisme, d'autre part, nous obligent à reviser cette doctrine, et essaie de démontrer la nécessité de résoudre le problème « au point de vue de la conscience et de la raison ». « La liberté de penser semble virtuellement impliquée dans toute notion d'une société juste ou, plus simplement, de toute société proprement dite, qui soit autre chose qu'un groupement de fait. » Le problème des rapports de la guerre avec la morale, de la force avec le droit, le préoccupe ensuite. M. D. Parodi est trop bon rationaliste pour s'accommoder de la théorie énoncée en 1914 par M. Bergson, et suivant laquelle l'opposition du point de vue français et du point de vue allemand dans cette guerre, ce fut « l'antithèse du mécanisme et de la vie, d'une science matérialiste et de la spontanéité de l'esprit ». Il ne s'accommode pas davantage de l'identification que la morale allemande a voulu établir entre le droit et la force : il veut que le droit, synonyme de la raison, ait raison contre la force. Enfin, sans dissimuler le trouble où le jette le fait de la guerre, — « d'une part, toutes les règles communes... suspendues, ou rendues fragiles et douteuses ; et d'autre part pourtant, la puissance de sacrifices... accrue et exaltée... tour à tour, et selon les points de vue, l'écroulement et le triomphe suprême de la vie morale », — il croit à la possibilité de définir une guerre juste « contre l'esprit

de domination égoïste, l'organisation militariste, le mysticisme de la force ». Oui, dirons-nous, contre le mysticisme de la force, contre cette ivresse de l'imagination et de la volonté qui nous pousse à prendre perpétuellement une attitude de défi par rapport aux forces qui nous environnent. Mais, contre la force elle-même, la thèse nous paraît moins soutenable, et nous avons l'impression que, dans son chapitre sur la force et le droit, M. Parodi, trop soucieux d'établir une distinction radicale entre ces deux termes, laisse le droit un peu trop en l'air. « Faisons pour un instant l'hypothèse d'une Allemagne ayant réalisé pleinement ses fins conquérantes... » Mais il est arrivé justement que l'Allemagne n'a pas réalisé ses fins conquérantes, parce qu'elle avait trop présumé de ses forces, et par là même fait preuve d'injustice. Le sage conseil que M. D. Parodi donne, en terminant, « au pays de Descartes, de la Déclaration des Droits et de la Bataille de la Marne », il n'est pas sage seulement parce qu'il est conforme au droit, mais parce qu'il est conforme à la prudence. Les individus coupables d'injustices peuvent échapper au châtiment parce que leur vie est très courte. Mais tout peuple qui commet le péché d'*hybris*, Némésis le guette.

De la Guerre au Droit, par Th. Ruyssen, 1 vol. in-8°, 304 p., Paris, Alcan, 1920. — Les six chapitres dont se compose le livre de M. Ruyssen concernent les guerres d'hier et d'aujourd'hui, les causes de la guerre, les espérances de l'après-guerre, la force, la guerre et le droit, la fatalité de la guerre, l'avenir du pacifisme.

L'auteur insiste sur le caractère intégral pour chaque nation, mondial aussi de la guerre moderne, la guerre absolue ; sur ses répercussions sociales et morales ; il analyse les causes de la guerre, il montre le caractère pacifique des démocraties qu'il oppose à l'esprit militariste des gouvernements autocratiques ; il traite du problème des nationalités et de leur rôle dans la guerre ; il parle des impérialismes britannique, français, russe, allemand, dont il rappelle la base théorique ; il fait voir leurs conflits ; il rappelle les accords préventifs contre la guerre, les conférences de la Paix, il recherche les causes politiques et économiques de la guerre, il met en lumière la volonté d'agression des Empires centraux ; il fait luire à nos yeux les espérances d'après-guerre : la paix perpétuelle ou du moins la paix durable, la paix qui ne résulte pas d'un équilibre plus ou moins précaire, plus ou moins factice, mais qui peut être fondée seulement sur le Droit. Il considère les diverses aspirations à ce Droit international nouveau telles qu'elles résultent des déclarations des différents hommes d'État, de l'Appel du Pape, des Messages du Président Wilson. Il montre l'insuffisance de la morale internationale et du droit actuel ; il voit enfin dans l'intime union des nations démocratiques la condition du maintien de la paix.

Il combat l'opposition radicale de la Guerre et du Droit ; il établit que toute l'évolution de la civilisation consiste précisément à faire de plus en plus pénétrer l'esprit du droit dans les conflits de la force ; il combat également, au point de vue historique, sociologique, biologique, la fatalité de la guerre ; il y découvre, au point de vue philosophique, un des aspects du problème du mal, il insiste sur le rôle qu'y joue la volonté humaine ; enfin, il examine l'avenir du pacifisme, les préjugés, les incompréhensions qu'il a suscités ; il essaie de le justifier, en montrant à la fois le sens véritable de la doctrine et l'attitude, pendant la guerre, de ses défenseurs ; il constate la faillite de la guerre, l'appoint qu'elle apporte au pacifisme devenu l'idéal commun de tous les gouvernements.

Livre d'un honnête homme dont la probité intellectuelle et l'ardeur des convictions émeuvent le lecteur, livre d'un patriotisme sinon volontairement aveugle, du moins impeccable, livre d'une juste sévérité pour les grands responsables de la guerre.

Peut-être l'ouvrage eût-il gagné à être condensé ; la composition en est un peu artificielle, et les redites y sont assez nombreuses. Mais il faut le prendre tel qu'il est, et tel qu'il est, c'est un noble livre.

Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, par J. Wahl, 1 vol. in-8°, 323 p., Paris, Alcan, 1920. — On peut presque dire que cet ouvrage a le très rare mérite et la très rare bonne fortune d'épuiser son sujet. La philosophie pluraliste, telle qu'elle a été liée, en Angleterre et en Amérique, à l'effort pour inaugurer, sous le nom de pragmatisme, une conception nouvelle de la vérité, peut être considérée déjà comme une tentative achevée, dépassée et qui appartient tout entière à l'histoire ; et comme M. Wahl a pris la peine, avec une conscience et une méthode rigoureuses, de recueillir et de résumer tout ce qui, à partir de 1894 environ, a été écrit sous cette inspiration, il dispense les chercheurs à venir des lectures considérables qu'il s'est imposées. — Une première

partie de son livre nous fait connaître l'adversaire contre lequel s'est défini et a combattu inlassablement le pluralisme : le monisme néo-hégélien de Green, de Bradley, de Bosanquet ; une seconde partie esquisse les philosophies similaires de la fin du XIXe siècle qui ont pu exercer une influence sur la doctrine nouvelle, en Allemagne (Fechner, Lotze, etc.), en France (Louis Ménard et Renouvier), ou déjà en Angleterre et en Amérique, et il ne néglige même pas l'influence polonaise, avec M. Lutoslawski ! — Vient ensuite, dans les parties centrales, l'exposé des idées de James (liv. III) suivies minutieusement d'ouvrage en ouvrage, puis de Schiller et de l'école d'Oxford (liv. IV). Une conclusion, d'allure hégélienne, montre d'une manière fort intéressante comment les deux doctrines adverses, — monisme et pluralisme, absolutisme et individualisme, idéalisme et réalisme, — par une sorte de dialectique immanente, s'appellent l'une l'autre pour se repousser de nouveau; comment le monisme contient un pluralisme latent et le provoque, et comment inversement le pluralisme ne peut se passer d'un certain monisme et y ramène : les derniers écrits de W. James sont significatifs à cet égard. — Toutes ces conceptions ont été étudiées de près, analysées avec la plus fidèle précision, et elles ont été comprises aussi avec une pénétration remarquable ; M. Wahl saisit jusqu'aux nuances et pour ainsi dire aux tendances secrètes de la pensée ou du tempérament philosophique de ses auteurs, et fait ainsi apparaître parfois entre eux, avec une finesse subtile, des parentés ou des oppositions inattendues. Pourtant ce livre intelligent, complet, utile, laisse un regret : il est trop conçu lui-même selon l'esprit des doctrines qu'il étudie; l'exposition en est trop « pluraliste » elle-même, je veux dire tout analytique et discontinue ; il est trop fait des résumés des ouvrages anglo-saxons mis bout à bout ; même lorsqu'il formule ses conclusions, l'auteur les présente en une suite de paragraphes juxtaposés. Non peut-être que la vigueur synthétique manque à M. Wahl, mais il la dissimule ou s'en défie par scrupule d'objectivité. On eût aimé, par exemple, voir en un raccourci final plus lumineux et plus fort comment il conçoit pour son compte l'incorporation, qu'il estime nécessaire, à la métaphysique idéaliste, de « ce sens du particulier concret », qui, selon lui, donne sa valeur essentielle au pluralisme anglo-saxon.

Pédagogie française, par PAUL LAPIE, directeur de l'Enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique, 1 vol. in-18, VI-216 pages. Paris, Felix Alcan, 1920. — Il est intéressant de chercher ici quelles idées un directeur philosophe recommande et veut voir appliquées dans notre enseignement primaire. L'ouvrage est net à souhait ; la fermeté concise des formules rappelle la *Logique de la Volonté* et les articles et conférences *Pour la raison*.

Dans le mémoire initial, rédigé pour l'Exposition de San-Francisco (1915), une brève histoire des doctrines (de Rabelais à Rousseau) prépare l'étude du régime actuel : « Appliquer à l'éducation populaire les méthodes de la pédagogie libérale, tel est le problème qu'avait à résoudre, en France, le XIXe siècle. » L'auteur ne laisse point dans l'ombre cet enseignement laïque de la morale qui est en Amérique, surtout depuis la guerre, l'objet d'une sérieuse attention. Quant à l'instruction : « Tous les enseignements, même les plus abstraits, doivent être donnés par la méthode intuitive... Les « leçons de choses » ne doivent pas être des leçons sans choses (d'où l'utilité des musées scolaires)... L'enseignement géographique doit partir de l'étude du milieu immédiat et ne jamais se donner sans représentations figurées des pays décrits... En grammaire, la règle ne doit venir qu'après l'exemple. » Sans cesse reviennent ces conseils aux maîtres : « Soyez simples, soyez concrets, suscitez la curiosité et excitez la réflexion. » L'auteur rappelle que l'attention de l'enfant n'aime pas les discours, qu'elle n'aime pas les idées abstraites, que « si toute idée est une force, chaque idée est une force d'autant plus puissante qu'elle est moins combattue » ; que l'affirmation agissante ne doit pas être contrariée par des préceptes tout négatifs ; et que, même pour l'éveil de l'esprit critique, il faut éviter l'apparence d'un doute indécis et flottant.

« L'école française de pédagogie se distingue des écoles voisines par l'importance qu'elle accorde à l'observation et à l'expérimentation proprement psychologiques » ; et c'est bien l'occasion de rendre un juste hommage aux travaux de Binet. Mais le recours à la psychologie peu s'entendre de deux façons : ou bien on demande à cette science un grand nombre de vérités relativement indépendantes, de chacune desquelles on prétend déduire quelque précepte pratique. Ou bien l'on pense, comme William James, que les principes utilisables sont simples et peu nombreux ; que la réflexion psychologique a pour

rôle d'en bien marquer le sens et les rapports ; et que l'art d'en combiner les applications ne se forme qu'au contact des élèves, par l'analyse des exercices de classe où les fonctions diverses de l'esprit sont inégalement intéressées. M. Lapie est de de l'école James. Sa conférence, faite à l'école de Saint-Maixent, sur l'éducation du soldat, met sobrement en lumière les conditions principales dont dépendent la croyance et l'élan vers l'action. Les deux circulaires aux Inspecteurs de l'Académie de Toulouse (*Comment fixer les connaissances dans l'esprit de nos élèves ? — La Composition française*), pleines de précieux conseils, s'inspirent surtout du but à atteindre et des circonstances concrètes où les élèves sont placés.

Pour l'école d'après-guerre, on sait quel est le programme du Directeur : distinction de l'école rurale et de l'école urbaine ; spécialisation régionale de l'enseignement scientifique et pratique ; par suite, spécialisation partielle des maîtres et des écoles normales qui les forment ; avancement non limité aux cadres du département ; unité de l'enseignement littéraire et moral, à peu près selon l'esprit qui, depuis quarante ans, émane de Fontenay et de Saint-Cloud. Depuis que le livre a paru, un programme nouveau d'études et d'examen ajoute à la morale des notions de sociologie. Le vœu de M. Lapie serait de doubler le rendement des Écoles Normales, en y faisant passer le plus grand nombre possible des futurs instituteurs. Dans la préparation à ces écoles, il voudrait mettre fin à ces redites, à ce « piétinement sur place » qui est bien, en effet, le défaut des degrés supérieurs de l'enseignement primaire. Pour ces Écoles mêmes, il conçoit un régime de liberté et de confiance ; il entend que la bibliothèque soit le cerveau de la maison ; il repousse les programmes encyclopédiques, préfère un approfondissement des connaissances, une réflexion sur les principes, soutenue par une nouvelle étude : logique des sciences et philosophie générale. Il demande enfin une pédagogie sans vaine émulation, sans artifices, et qui ne tue pas la spontanéité : « N'ennuyons pas les élèves-maîtres sous prétexte d'en faire des pédagogues. »

Dans l'ensemble, la direction est bonne ; il faut souhaiter que les difficultés budgétaires et la crise du recrutement n'empêchent point tous résultats.

Les Médications psychologiques, *études historiques, psychologiques et cliniques sur les méthodes de la psychothérapie*, par le Dr Pierre Janet, membre de l'Institut, professeur de psychologie au Collège de France. — III. Les acquisitions psychologiques, 1 vol. grand in-8°, 494 p., Paris, Alcan, 1919. — Nous avons rendu compte des deux premiers volumes dans le numéro de janvier-mars 1920. L'auteur définit lui-même fort exactement l'objet du troisième ; « Après les méthodes de traitement psychologique qui se bornent à diriger et à utiliser les automatismes anciens, après les méthodes de traitement qui cherchent à conserver les forces en prescrivant la plus stricte économie, il faut placer des thérapeutiques plus ambitieuses qui ont la prétention non seulement d'utiliser et de conserver ce que le malade possède, mais encore de lui faire acquérir des tendances nouvelles, d'augmenter ses forces et de lui faire récupérer celles qu'il a perdues... Nous essayerons de les étudier à propos de trois procédés principaux, l'*éducation*, l'*excitation* et la *direction* » (Introduction).

L'auteur a pleinement conscience de s'avancer sur un terrain encore mal exploré et d'apporter des « contributions » à une science naissante, plutôt que des conclusions générales et définitives. Mais sa prudence et sa modestie ne doivent faire méconnaître ni l'importance des observations rassemblées dans cette œuvre qui profite d'une expérience médicale de plus de trente années, ni la fécondité des interprétations où se révèle la pénétration d'un psychologue qui fait honneur à l'école française. Dans l'impossibilité de résumer ce travail si riche, bornons-nous à citer quelques pages qui nous ont semblé particulièrement suggestives et profondes : l'analyse des conditions qui rendent si difficile la rééducation des névropathes, auxquels, en effet, nous devons enseigner non des arts inventés consciemment par l'homme, mais des actions naturelles, construites inconsciemment par des vivants dans des âges très anciens (p. 30) ; — les remarques sur le danger de localiser d'une manière trop étroite les troubles de l'action profonde (p. 32) ; — l'hypothèse de la survivance du mécanisme de la vision binoculaire chez certains adultes devenus borgnes (p. 54) ; — la définition des æsthésiogénies distinguées des phénomènes de suggestion (p. 82 à 118) ; l'assimilation de l'association des idées à une maladie de la mémoire (p. 117-118) ; — l'explication des grandes excitations par l'existence de réserves de forces localisées dans les tendances élémentaires et d'ordi-

naire assoupies qui protègent la vie de l'individu ou la vie de l'espèce (p. 219) ; — la théorie de l'effort, défini « une complication de l'action d'une tendance par la mobilisation d'autres tendances voisines qui ajoutent leurs forces à la première » (p. 222) ; — l'étude du besoin de direction et d'autorité chez les névropathes (p. 379 et suiv.) et l'interprétation de la formule qui leur est chère : « être compris » (p. 416). Cette énumération incomplète suffira, pensons-nous, à faire entrevoir le profit que tireront de cette lecture les médecins, les moralistes et tous ceux qui s'intéressent à ce que l'auteur appelle le problème de « la bonne administration de notre fortune psychologique ».

Psychologie du Raisonnement, par Eugenio Rignano, xi-511 p., Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, F. Alcan, 1920. — L'auteur s'est proposé d'étudier le raisonnement en pur psychologue : il ne s'agit pas, pour lui, d'établir le programme de ce qui doit se passer quand on raisonne, mais de décrire, d'après nature, ce qui se passe réellement. Sa conception générale est extrêmement voisine de celle qu'expose le récent *Traité de Logique* de M. Goblot. Pour M. Rignano comme pour M. Goblot, l'*expérience mentale* de Mach constitue la formule parfaite de la nature du raisonnement. La logique, la raison ne sont qu'un premier fonds d'expériences ; il n'est aucune de leurs opérations qui ne consiste à imaginer un événement, une « histoire pensée ». Raisonner, c'est réaliser par l'imagination une combinaison nouvelle de circonstances connues et observer le résultat : procédure en soi-même hasardeuse et faillible, non pas en pratique seulement, mais bien dès le principe. Telle est la première thèse, la formule générale du raisonnement. L'exposé suit le développement des facultés logiques, depuis les cas élémentaires jusqu'aux mathématiques, auxquelles une large place est consacrée.

L'ouvrage est également caractérisé, — et ce n'est pas là son moindre intérêt, — par l'importance qui s'y trouve accordée aux facteurs affectifs dans la vie intellectuelle. Le point capital à cet égard est la théorie de l'attention. Pour qu'il y ait attention, il faut d'abord que l'objet éveille une tendance affective ; mais il faut, ensuite, que cette tendance « primaire » soit tenue en suspens par une tendance « secondaire », qui est la crainte de se tromper : l'attention est donc « une monoaffectivité en suspens, ou mieux encore une double affectivité en contraste ». La tendance primaire donne au raisonnement la *cohérence* ; la tendance secondaire lui donne la *logicité*, ou la correction. Dans trois intéressants chapitres, l'auteur applique sa formule à la pathologie du raisonnement. L'absence à la fois de toute cohérence et de toute critique dans le rêve vient du sommeil complet de toutes les tendances affectives, les émotions des rêves étant d'ordre purement physique. La tyrannie d'une tendance primaire délivrée de toute affectivité critique donne la cohérence et l'illogicité de la monomanie. L'instabilité d'esprit des maniaques a pour cause l'instabilité de la tendance primaire. Dans la confusion, les tendances affectives sont bien là, mais elles ont perdu leur influence : la « classification affective » des représentations ne se fait plus. Enfin, la destruction de toutes les tendances affectives donne la démence. Les divers types philosophiques et intellectuels sont, eux aussi, ramenés à une base affective : ainsi le métaphysicien est par tempérament un rebelle ; le positiviste est un résigné courageux ; le synthétique est d'une affectivité concentrée, et l'analyste, d'une affectivité dispersée. Abondant en exemples, l'ouvrage de M. Rignano est un exposé fort intéressant d'une vaste conception d'ensemble de la vie intellectuelle.

La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, études historiques, t. I, par Gaston Sortais, S. J., 1 vol. in-8°, x-592 p., Paris, Lethielleux, 1920. — Ce volume est le premier de ceux que l'auteur a l'intention de consacrer à l'histoire du mouvement philosophique au xviie siècle. Son dessein n'est pas de s'en tenir à l'étude des philosophes de premier rang, mais de grouper autour de ces philosophes pris comme centres (Bacon, Gassendi, Hobbes, Descartes, etc.), les auteurs secondaires dont l'apport, plus modeste, a eu cependant son utilité. La première partie de cet ouvrage considérable commence par une introduction qui expose les questions de méthode et d'autorité au xvie siècle. Ramus, Sanchez, Everard Digby et d'autres précurseurs de la réforme méthodologique y sont étudiés. C'est aussi la partie la moins sûre de l'ouvrage, et il est trop évident que l'auteur ne possédait pas les connaissances nécessaires sur la philosophie de la Renaissance pour mener à bien cette entreprise. Quant aux ancêtres médiévaux de la méthode expérimentale (Roger Bacon, Occam par exemple), il n'en est pas question, bien qu'ils aient été des précurseurs de Bacon plus authentiques

que ne le fut par exemple un Ramus. La deuxième partie de l'ouvrage, la plus importante et la meilleure, est consacrée à l'exposé de la vie et de la philosophie de François Bacon. On ne trouvera rien de vraiment neuf ni de profond dans le résumé analytique de l'œuvre baconienne, mais le travail est très honnête, fait directement sur les textes, appuyé de nombreuses références et de citations bien choisies. Quelques chapitres critiques, d'ailleurs très modérés, n'enlèvent rien à l'objectivité des exposés, et l'on peut dire que, tel quel, l'ouvrage rendra de réels services.

Art et scolastique, par Jacques Maritain, 1 vol. in-18, 188 p., Paris, Librairie de l'Art catholique, 1920. — Nous n'avons pas dissimulé ici même ce que nous pensions du *Manuel de Philosophie* de M. Maritain ; nous n'en avons que plus de plaisir à dire tout le bien que nous pensons de ce petit ouvrage. L'auteur y reconstruit en une centaine de pages, écrites en une langue qui retient quelque chose de la beauté thomiste, l'esthétique scolastique, dont les matériaux demeurent épars chez les docteurs du moyen âge. Au contraire de M. de Wulf, M. Maritain a mis tout le côté moderne de son travail dans les notes ajoutées au volume, et il a fait régner la scolastique dans l'exposé. L'art y est essentiellement défini comme un habitus de l'intellect pratique, et tous les problèmes de l'esthétique y sont brièvement abordés et résolus en fonction de cette définition. Ceux qui feront l'effort, grandement facilité par l'auteur, de surmonter quelques difficultés de vocabulaire liront avec plaisir un travail d'une aussi excellente qualité.

L'œuvre d'art et la beauté, par M. de Wulf, 1 vol. in-16, 224 p., Louvain et Paris, Alcan, 1920. — Le public ne connaît guère de M. de Wulf que l'historien de la philosophie médiévale et l'érudit. Mais ses amis savaient déjà qu'il entend bien rester un homme de son temps, et personne ne doutera plus désormais que l'érudit ne se double en lui d'un lettré et d'un artiste. Ces leçons, qui nous sont doublement précieuses, puisqu'elles ont été faites pendant la guerre à l'Université de Poitiers par le professeur exilé, constituent actuellement le meilleur manuel d'esthétique écrit en langue française. Tous les grands problèmes y sont envisagés dans un esprit large, et les principales solutions fournies y sont jugées avec une sympathie compréhensive qui ne nuit jamais à la fermeté du jugement. La critique des esthétiques de l'*Einfühlung* et des esthétiques sociologique ou pragmatiste est traitée de manière remarquable. La solution proposée par l'auteur est que la beauté ne peut être ni purement subjective, ni purement objective. Ce problème ne peut être résolu que par une philosophie intellectualiste et objectiviste, assez compréhensive cependant pour tenir compte du rôle nécessaire que jouent dans l'impression de beauté les éléments affectifs et subjectifs de celui qui la perçoit. C'est par une sorte de coquetterie que l'auteur abat son jeu à la fin du volume et nous laisse voir ses cartes. Un appendice nous apprend que cette solution du problème est celle des scolastiques et de saint Thomas. Il est à souhaiter que la néo-scolastique suive l'exemple que vient de donner M. de Wulf. Elle ferait beaucoup pour sa propre cause et pour celle de la philosophie en abordant tous les problèmes contemporains avec cette franchise et cette liberté d'allures à laquelle elle ne nous a pas accoutumés.

Histoire de l'Esthétique française de 1700 à 1900, par T. M. Mustodixi, 1 vol. in-12, viii-240 p., Paris, Champion, 1920. — Accompagné d'une *Bibliographie générale de l'Esthétique*, le travail de M. Mustodixi aborde successivement les systèmes français, restitue aux théoriciens de second plan leur place. Il rappelle l'importance de la *théorie de l'expression* esquissée par Condillac, l'importance de la *théorie de l'expression, du symbole et de la sympathie* suggérée par Cousin, professée par Jouffroy dès 1822 dans son *Cours d'Esthétique*, reprise avec des variantes par Sully Prudhomme, aux esprits qui seraient tentés de tenir pour originales les doctrines de l'*Einfühlung* et de l'*Expressionnisme*. Moins capable de discerner la valeur des idées lorsqu'elles font corps, comme chez Stendhal ou Flaubert, avec une expérience artistique, il est singulièrement injuste pour Brunetière, « cas navrant », pour Rousseau et Proudhon, « cas anormaux et stériles de généralisation ». Enfin, envisageant les systèmes dans leur lettre plutôt que dans leur esprit, il fausse la courbe générale des systèmes esthétiques en France en ne demandant pas au cartésianisme et aux doctrines d'art du xviie siècle la signification profonde de l'œuvre de Crousaz et surtout de l'œuvre de l'abbé Batteux. C'est qu'il demande le secret de son interprétation à une conception de la science et de la pensée positive courante autour de 1890 ; c'est qu'il confond, suivant le mot de Buffon, l'échafaudage de la science avec la science même. L'évolution

des systèmes n'est qu'un fait historique, contingent, dont il faut chercher les raisons dans la convergence de mouvements sociaux, de courants de sensibilité, de créations artistiques et intellectuelles. Les monographies ne sont qu'un travail préliminaire : depuis des siècles, elles attendent le bon vouloir des esthéticiens, dispersées là où l'aime souhaitait qu'on allât les chercher, dans les correspondances des artistes, dans les ouvrages techniques, dans les doctrines d'art. La confrontation des témoignages dus à des « gens de métier » ne saurait d'ailleurs faire surgir aucun système, aucun principe privilégié. Et toute interprétation de l'activité artistique, fût-elle la *théorie du jeu*, peut invoquer des justifications dialectiques qu'elle emprunte à une métaphysique ou à une science bâtardes ; elle ne saurait dissimuler son origine pragmatique. Elle exprime tout simplement quelle place une société donnée assigne à l'art dans l'ensemble des modes de l'activité humaine.

Ces réserves n'infirment en rien l'intérêt d'une contribution qui rappelle heureusement notre attention sur un passé intellectuel aux fécondités inattendues, qui constitue un hommage à la pensée française.

The general principle of relativity, *in its philosophical and historical aspect*, by H. Wildon Carr, professor of philosophy in the University of London, 1 vol. in-16 de 165 p., Londres, 1920, Macmillan. — Dans cette monographie, M. Wildon Carr s'est proposé de donner l'interprétation philosophique des théories d'Einstein, et notamment de la dernière, en les rattachant à leurs antécédents historiques et en s'abstenant du langage mathématique. L'entreprise était ardue, et l'auteur y a réussi autant qu'il est possible, mais nous craignons que son livre ne soit de nature à entretenir chez le lecteur l'illusion d'avoir compris les idées d'Einstein, alors qu'il serait parfaitement incapable de saisir les anneaux de la chaîne commençant à la célèbre transformation de Lorentz et finissant aux applications à la mécanique céleste du principe de relativité « généralisé ». Les étapes de cette pensée sont, en effet, essentiellement géométriques ; son développement repose sur des méthodes d'analyse supérieure et sur un système de notations à peu près intraduisible en langage ordinaire, et il ne nous paraît pas possible d'en éclairer la signification méthodologique sans faire appel au calcul et aux notations par lesquelles elle s'explique.

Sous cette réserve, reconnaissons que l'auteur a battu un record en matière de vulgarisation, car il s'agit d'une théorie aussi rebelle que possible à la vulgarisation.

Quant aux conséquences philosophiques qu'il lui attribue, nous ferons des restrictions. C'est une exagération de prétendre qu'elle nous oblige à renoncer aux conceptions vulgaires de l'espace et du temps et qu'elle ruine la notion euclidienne de l'Univers physique. La notation de Minkowski n'est qu'un procédé commode d'exposition. La notion de temps *local* ou de temps *propre* n'a de sens que par rapport aux phénomènes et aux expériences dont on cherche à expliquer l'apparence paradoxale. Comme *working hypothesis*, la théorie einsteinienne de la gravitation a donné de remarquables résultats dans le cas de la planète Mercure ; elle se trouve également vérifiée par la faible flexion des rayons lumineux dans un champ gravifique intense, et ses prévisions touchant le déplacement des raies spectrales dans les mêmes conditions semblent se confirmer. Il ne faut pas oublier toutefois que la base expérimentale originelle de ces théories est, en somme, assez étroite. L'expérience de Michelson et Morley a mis en évidence un fait déconcertant, mais qui n'a peut-être pas l'ampleur ni la généralité que les relativistes lui attribuent. Lorsque M. Wildon Carr affirme, par exemple (p. 7), que deux observateurs en mouvement relatif uniforme l'un par rapport à l'autre, avec avec une vitesse de 100 000 milles par seconde, se trouveraient dans les mêmes conditions que celles réalisées dans l'expérience de Michelson, il nous semble qu'il avance une assertion sans preuves. La vitesse de la Terre sur son orbite est infinitésimale vis-à-vis de 300 000 kilomètres par seconde ; la constante de l'aberration n'est que de 20″. De quel droit affirmer que l'expérience réussirait de la même façon si la constante de l'aberration s'élevait à 30° ou 40° ? A-t-on vérifié quelque chose d'approchant avec la propagation du son, en opérant, par exemple, dans un train en mouvement ? La théorie de la relativité ne vaut que dans la mesure où elle permet d'interpréter rationnellement certains faits empiriques. Ce serait en faire un usage peu scientifique que d'en conclure à la réalité de faits invérifiables et d'expériences imaginaires, jusqu'ici complètement irréalisables.

Theology as an empirical science, par Douglas Clyde Macintosh, 1 vol.

in-8, 270 p., New-York, Macmillan Company, 1919. — Si l'attitude religieuse repose sur une expérience réelle et *sui generis*, expérience qui est un fait au même titre que les faits physiques ou sociaux, une théologie fondée sur cette expérience est possible. Mais cette théologie empirique ne saurait s'appuyer sur une autorité extérieure et une simple tradition ecclésiastique ; elle ne peut employer une méthode de déduction syllogistique ou de construction dialectique ; pour devenir une science, la théologie doit reposer sur l'expérience et l'induction. Elle constatera des données empiriques, les classera, les traduira en formules, cherchera à les systématiser.

Il ne s'agit d'ailleurs point de décrire en pur psychologue l'expérience religieuse et ses variétés ; il faut partir de cette expérience et s'appuyer constamment sur elle, mais comme le physicien part de nos sensations, pour décrire « l'objet connu par le moyen de cette expérience ». Que cet objet existe et qu'il soit donné, M. Macintosh n'en doute point. Il y a une perception religieuse qui est comme l'intuition empirique d'un objet vis-à-vis duquel nous éprouvons un sentiment de dépendance et qui est aussi une source de force, de joie et de salut.

Dieu existe, non comme le terme d'une dialectique abstraite, mais parce qu'il est perçu, donné en quelque sorte dans certaines expériences personnelles, en tant que « facteur de l'expérience humaine », produisant sur l'homme un effet spécial, le sentiment de la sanctification ou du salut. Dans cette perception religieuse, comme dans la perception des objets, l'esprit est en contact avec une réalité qui est une « constante », tandis que notre « ajustement » à cette constante est variable et dépend du milieu social, du tempérament individuel, etc... Telle est la présupposition initiale de la théologie empirique. Dès lors, puisqu'il y a une perception du divin, l'homme peut, par l'observation et l'expérience, apprendre à mieux connaître l'action de Dieu dans l'univers. En généralisant les données de l'expérience religieuse, nous pouvons élaborer des « lois théologiques empiriques » nous permettant de prévoir pratiquement l'action divine dans des conditions déterminées. Nous pouvons enfin nous élever plus haut et édifier une théorie religieuse susceptible de progrès et qui nous fournira *a posteriori* une définition de Dieu et un ensemble d'hypothèses empiriquement valables sur les problèmes de la théodicée.

L'auteur de ce livre, professeur de théologie à Yale, esquisse dans ses grandes lignes cette théologie empiriste et pragmatiste. Le Dieu auquel il arrive est un absolu, — mais ce terme n'a plus qu'une signification fonctionnelle et pratique. Dieu est un absolu « en ce sens qu'il satisfait pleinement les besoins religieux de l'homme ». Sont transposés de la même manière et envisagés d'un point de vue résolument pragmatiste les problèmes classiques de la théologie ; les attributs métaphysiques de Dieu, la doctrine de la Providence, les notions du mal et du péché perdent leur signification traditionnelle pour revêtir une forme nouvelle, purement pragmatique et morale. D'inspiration réaliste et pragmatiste, le livre de M. Macintosh est révélateur d'un état d'esprit assez répandu chez les plus avancés des théologiens américains : beaucoup d'entre eux s'éloignent des philosophies idéalistes qui les séduisirent longtemps et cherchent à édifier une superstructure théologique sur le fait, — d'ailleurs très diversement interprété, — de l'expérience religieuse tel qu'il a été décrit par les psychologues. La base est peut-être moins solide qu'il ne semble, d'autant plus qu'en général on l'accepte sans critique et, dans ce cas, l'édifice qui repose sur elle risque fort de s'écrouler.

La Filosofia di Benedetto Croce, par Emilio Chiocchetti, 2e édit. (revue et augmentée), 1 vol. in-16, 341 p., Milan, Società Editrice Vita e Penserio, 1920. — L'auteur de cette étude est néo-thomiste et collabore à la *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* du P. Gemelli. Mais il pense que la doctrine traditionnelle à laquelle il adhère doit se faire accueillante et qu'on ne doit pas condamner en bloc la pensée contemporaine. Bien au contraire, il y a lieu de la comprendre et d'en assimiler les éléments vivants et féconds. C'est donc avec sympathie que M. Chiocchetti aborde la philosophie de Croce. L'Italie est « pleine de ce nom » ; il est vain d'attribuer cette notoriété à un « esprit de petite chapelle » savamment exploité. Croce a une doctrine : « il a vu et voit tout avec l'œil de celui qui a un système personnel et peut, par suite, apprécier faits et idées du point de vue supérieur de l'unité d'un système ». Il faut donc l'étudier et le comprendre, si l'on veut le dépasser.

Aussi bien l'idéalisme crocien contient-il plusieurs éléments viables. L'idée de la vie spirituelle conçue comme un développement immanent, un effort d'actualisation

et d'auto-conscience, la notion centrale de l'histoire, la théorie de l'intuition esthétique, etc., autant de points que l'on peut incorporer à la pensée de l'École sans la déformer ni la corrompre. Seulement l'immanence n'exclut pas la transcendance : elle la suppose. Le devenir et le progrès ne se comprennent et ne se fondent qu'en partant de l'Être et en y aboutissant. Nous ne pouvons voir « la possibilité d'un devenir qui ne soit pas le devenir d'un être, qui ne provienne d'un être, et qui, en tant qu'il est, ne devient pas ; donc, qui est distinct et transcendant par rapport à ce qui devient. » L'idéaliste a raison d'affirmer que toute réalité est vivante et organique, que toute connaissance est système, que l'union du particulier et de l'universel est essentielle et que toute conception atomiste du réel est une abstraction trompeuse. Il ne voit pas que l'immanence du principe actif et vivant dans les choses ne peut être pensée sans la transcendance par laquelle se définissent et la tendance et le progrès vers l'actualisation. Le péripatétisme thomiste corrige et complète l' « universel concret ».

L'exposé des idées de B. Croce est précédé d'une longue introduction consacrée à l'évolution de l'idéalisme dans la philosophie moderne. Ces pages, parfois très élémentaires, sont évidemment destinées aux lecteurs qu'une formation exclusivement thomiste et réaliste a mal préparés à pénétrer d'emblée dans l'atmosphère intellectuelle de Croce. Il convient également de signaler les quelques pages où sont examinées les critiques adressées à Croce par Gentile et G. de Ruggero. Dans l'ensemble et quelles que soient les réserves qu'appelle « la fusion de l'idéalisme et du réalisme » tentée par M. Chiocchetti, son livre constitue une introduction objective et lucide à l'étude de la *Filosofia dello Spirito*.

H. Bergson. La dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici, par G. Pentimalli. 1 vol. in-16, 190 p., Bocca, éditeur, sans date. — La plus grande partie de cet ouvrage est consacrée à l'étude de la durée bergsonienne (p. 93 à 185) ; une introduction moins étendue (p. 7 à 89) résume sommairement l'histoire de l'idée de temps avant H. Bergson. Cette histoire est, pour M. Pentimalli, un « processus admirablement continu et comme le développement de plus en plus clair d'une tendance fondamentale », la tendance à l'intériorisation et à la spiritualisation du temps, la transformation graduelle d'un problème particulier de physique en une doctrine vraiment centrale sur la nature de la conscience et de l'esprit. D'abord purement objectif et réalisé dans les choses, rattaché au mouvement dont il est le nombre, envisagé seulement d'un point de vue naturaliste et physique, le temps commence à s'intérioriser avec le néo-platonisme, et surtout dans l'étude que saint Augustin fait de ce concept. Cependant la notion de temps reste encore à demi objective ; le temps est rattaché au monde ; il commence avec la création et demeure comme suspendu à l'éternité. Les philosophies de la transcendance et de l'être ne peuvent que méconnaître les intuitions psychologiques qui nous révéleraient la durée dans sa pureté. Et, si la philosophie moderne insiste sur la subjectivité du temps, elle ne voit guère en lui qu'une forme vide, passive, une sorte de cadre abstrait, une durée solidifiée. A l'exception des vues confuses et incomplètes de Schelling, aucun philosophe avant Guyau ne pressent la richesse et la fécondité d'une étude psychologique de la durée. C'est l'auteur de la *Genèse de l'idée de temps* qui est le « prédécesseur immédiat » de M. Bergson ; il a enfin démontré cette subjectivité du temps qu'on s'était trop souvent contenté de supposer. Mais il demeure très loin de M. Bergson ; n'affirme-t-il pas l'antériorité de l'espace, la discontinuité du temps, et ne s'arrête-t-il pas à mi-chemin entre l'espace homogène et la durée vivante dont il a pourtant, par endroits, comme le pressentiment ?

C'est avec Henri Bergson que le problème de la durée devient vraiment le problème central ; de la solution d'une question en apparence purement psychologique découle toute une vision du monde. M. Pentimalli expose avec fidélité la théorie de la durée et en indique les conséquences. S'il admire le psychologue des *Données immédiates*, il se refuse à suivre le métaphysicien de l'*Évolution créatrice*. L'analyse bergsonienne de la conscience est exacte ; conscience, c'est durée, qualité pure, mémoire, liberté. Le *Salto mortale* est le passage de la conscience à la vie en général et à l'Univers. Car M. Bergson affirme que l'élan vital crée la matière par sa seule interruption ; l'ordre matériel est un mouvement de descente, inverse de la poussée créatrice. Mais d'où vient cette interruption ou cette inversion de l'élan primitif, sinon des obstacles qu'il rencontre, et comment ces obstacles peuvent-ils être son œuvre ? « Par conséquent, la matière reste mystérieuse, sans aucune justification. » Force

nous est donc, pour dépasser le dualisme, de faire appel à l'idéalisme absolu, à un immanentisme tel que celui de Croce et de G. Gentile. « Un nouvel idéalisme, qui saurait accueillir les plus fines analyses du bergsonisme et incorporer avant tout à son système la doctrine de la durée réelle, pourrait bien être la philosophie qui continuerait dignement celle de Bergson, en surmontant toutes ses contradictions et en aplanissant toutes ses difficultés. » — Il n'y a là qu'un « peut être ». M. Pentimalli voudra-t-il un jour nous donner la synthèse du bergsonisme et de la *Filosofia dello Spirito* ? Que cette tâche soit périlleuse, nul n'en doute, mais l'aventure ne vaut-elle pas d'être tentée ?

Principi di Gnoseologia, par Rinaldo Nazzari, 1920, 1 vol., 272 p., G. B. Paravia. — La gnoséologie est la vraie métaphysique et la vraie logique ; elle reconquiert l'unité de l'être et de la connaissance. Le possible n'est qu'un des prédicats du réel. Comprendre la réalité, c'est comprendre les deux moments essentiels de chaque devenir. Tout le réel est rationnel, tout le rationnel est réel. — M. R. Nazzari, disciple de M. G. Gentile, résume la thèse de l' « Idéalisme absolu ».

Psicologia della Volontà, par R. Nazzari, 1 vol., 72 p., Paravia, 1919. — L'auteur examine et rejette les essais psychologiques d'explication du problème de la Volonté. Pour le résoudre, il faut « s'élever au concept spéculatif de la Volonté, qui est une conquête de l'Idéalisme contemporain». On voit alors que la volonté rationnelle est « une auto-détermination absolue ; action et non fait ; spontanéité et non fatalité ».

Discorsi di Religione, par G. Gentile, Collection *Hommes et Idées*, dirigée par E. Codignola, 1 vol., 136 p., Florence, Valecchi, 1920. — Le premier de ces Discours adressés « aux jeunes gens », *le Problème politique*, avait déjà paru dans la revue *Politica*, en mars 1920. Le deuxième, *le Problème philosophique*, procède d'une conférence donnée le 22 janvier 1920 au groupe romain de la Fédération italienne des étudiants pour la culture religieuse ; le troisième, *le Problème moral*, développe une conférence donnée au Cercle philosophique de Rome. (Cette petite publication a été un événement moral en Italie.)

I. — G. Gentile esquisse les rapports de la vie politique et de la vie religieuse en Italie, depuis le *Risorgimento* : libéralisme chrétien de Mazzini ; puis indifférence ou hostilité à la religion, par réaction à la fois contre le mazzinisme et le cléricalisme. — Cependant, il est impossible de tenir séparées et ignorantes l'une de l'autre la politique et la religion : « Notre État doit être gouverné par un esprit profondément religieux. »

II et III. — G. Gentile explique ce qu'est la religion, et quels sont ses rapports avec la philosophie et la morale.

La philosophie n'a vraiment posé le problème moral que depuis Kant, en libérant l'esprit de tout *donné* extérieur à lui : toute autre philosophie que l'idéalisme est un naturalisme (par exemple toute la philosophie grecque ; et même l'idéalisme de Berkeley), et tout naturalisme ignore le véritable problème moral.

Mais le Christianisme a posé le problème moral parce qu'il a affirmé que « nous faisons le monde nôtre à la lumière non de ce qui est mais de ce qui doit être ».

Cependant la philosophie moderne (l'idéalisme absolu) est essentiellement morale et n'est religieuse qu'accessoirement.

La religion pose un objet transcendant à l'esprit ; la philosophie donne l'unité de l'esprit avec toute la réalité. Le Christianisme est « moral » parce qu'il n'est pas seulement une religion, mais aussi une philosophie.

La thèse de M. Gentile est cohérente dans son système. Mais elle paraît exposée au moins à deux critiques fondamentales, l'une venant des philosophes et l'autre des croyants. Les premiers demanderont si le Christianisme, dont le Kantisme sans doute procède, n'a pas pour sa part quelques rapports avec le platonisme et généralement avec la philosophie grecque. Les seconds s'étonneront de voir refuser à la religion ce qui, pour beaucoup d'esprits religieux, en fait l'essence même : l'union intime de l'esprit avec l'objet de son adoration.

PÉRIODIQUES

The journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1920, n° 4-n° 20 (12 février-23 septembre 1920). — Dans l'article de M. Creighton (p. 225-234), on trouve l'exposé de sa conception idéaliste de la philosophie, attitude de l'esprit qui cherche par une dialectique immanente à saisir l'universel concret, à unir le médiat et l'immédiat, à rendre l'expérience plus vivante et plus profonde, à accepter l'univers et en même temps à se diriger vers la terre promise. M. W. T. Bush (p. 169-186) nous dit ce qu'il entend par son idéalisme empirique, qui est à la fois un naturalisme et un humanisme ; la nature est logique dans son fond, et les

valeurs sont purement humaines ; il insiste sur la méthode d'observations particulières par laquelle seule la philosophie peut progresser. F. C. S. Schiller développe sa théorie d'une métaphysique empirique, provisoire, problématique, fondée sur des postulats que l'on s'efforce de vérifier et tâchant de tenir compte de la totalité de la nature humaine (p. 455-462). A. W. Moore note que, l'année passée, des fausses conceptions de l'instrumentalisme, qu'il croyait avoir été dissipées, ont semblé réapparaître ; l'instrumentalisme, nous dit-il, ne considère que les jugements réflectifs et n'a nullement la prétention de valoir dans la sphère de l'expérience immédiate, ni dans celle des valeurs intrinsèques, sphères que d'ailleurs il considère comme extrêmement vastes, si bien que la portée de l'instrumentalisme est limitée à une portion assez restreinte de l'intelligence. Il ne faut pas penser non plus qu'il entende par les idées de conduite et de comportement uniquement les conséquences physiques de nos actions. Enfin, il n'est aucunement une philosophie du changement à tout prix, un amour de la nouveauté pour elle-même, comme on a semblé le croire (p. 514-519).

Remarquons que l'on ne voit dans les numéros du *Journal* que peu de traces des discussions entre les néo-réalistes et leurs adversaires, qui remplissaient naguère encore ses pages. Vers laquelle de ces doctrines, idéalisme, naturalisme, pragmatisme, vont aller de préférence les esprits ? M. H. T. Costello critique les théories de Dewey sur la vérification des jugements et met en lumière les éléments intellectuels de comparaison et l'interprétation essentiels à tout jugement (p. 449-455). Dans des notes précises, il suit l'évolution des réalistes anglais, analyse les travaux de M. Whitehead, s'efforce de voir les conséquences philosophiques du principe de relativité (p. 159-165, 326-334).

M. S. P. Lamprecht critique l'instrumentalisme mal compris, philosophie bien américaine, — de l'Amérique d'avant-guerre surtout, — philosophie actuelle pour autant que toutes les nations sont plus ou moins imprégnées d'esprit américain. Toute chose, pense M. Lamprecht, doit être considérée non pas seulement comme un moyen, mais aussi en même temps comme une fin, et il y a des fins suprêmes. Seul le présent, et non une poursuite incessante de l'avenir, peut donner à la vie son sens. Ainsi faut-il compléter le pragmatisme, de même que Mill a montré que le benthamisme devait être complété (p. 505-513).

Faut-il retourner vers une sorte d'intellectualisme ? M. Swenson voit dans un système d'affirmations rationnelles le fondement même de la société : le principe d'identité, affirmation de la permanence de l'univers du discours, le principe de raison suffisante qui fonde à la fois l'induction et la téléologie, sont la condition de cet ordre, qui est en même temps une donnée et une construction. Il faut affirmer également un ordre logique et une existence réelle (p. 253-260).

C'est précisément cette idée de réalité qu'étudie M. J. H. Randall. A l'univers des néo-réalistes américains, auquel il reproche son inextricable confusion, il préfère un univers fait de choses bien distinctes, et qui pourtant est synthèse, unité de l'existence et de la valeur, unité de l'existence grâce à l'idée de valeur (p. 337-345).

Et c'est vers l'idéalisme que se tourne délibérément M. Brightman. Sous les formes diverses d'idéalisme qu'il distingue et dont il note la persistance, malgré toutes les attaques des néo-réalistes, il aperçoit quelques affirmations essentielles : importance accordée à l'idée de personne, à l'idée de valeur, à l'idée de cohérence. D'ailleurs, les réalistes, dit-il, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils en aient conscience ou non, retournent à l'idéalisme (p. 533-550).

Dans ces deux derniers articles, surtout dans le dernier, il y aurait des points à reprendre, à rectifier. Mais ils sont signes d'une direction de pensée.

Plusieurs études sont consacrées à la question du vitalisme et à celle de la téléologie. M. Zillie s'efforce, en vain semble-t-il, de concilier mécanisme et vitalisme (p. 477-493). M. Holt critique les idées de Henderson, l'emploi qu'il fait des concepts d' « unique », de maximum et de minimum, de probabilité (p. 365-381). M. Henderson répond en montrant en quoi les propriétés de l'oxygène, du carbone et de l'hydrogène sont bien « uniques » ; d'ailleurs, s'il affirme un ordre téléologique, il n'affirme nullement qu'il y ait entre les phénomènes passés et les phénomènes présents autre chose qu'une relation mécanique (p. 430-437).

M. J. R. Kantor étudie du point de vue du « behaviorism » la valeur des *mental tests* (p. 260-268). M. Weinstein donne des notes précises sur le mendélisme et sur l'hérédité (p. 386-388).

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'OCTOBRE-DÉCEMBRE 1921)

NÉCROLOGIE

Émile Boutroux.

1845-1921.

Pour la seconde fois, en moins d'un an, la *Revue* est frappée dans ses affections les plus chères.

Émile Boutroux, qui vient de mourir, lui avait apporté, dès l'origine, plus qu'une ardente sympathie, une aide agissante et efficace. Acquis d'avance à l'idée qui avait présidé à la naissance de la *Revue* et qui est celle de la philosophie traditionnelle, — l'idée que l'esprit humain, en s'alimentant par la réflexion sur la science, s'affranchit peu à peu de la fatalité de la nature pour prendre conscience de sa liberté et pour la réaliser dans l'action, — M. Boutroux n'a pas seulement donné à la *Revue*, avec une générosité qu'aucun appel ne lassait, sa constante collaboration, il lui avait amené, dès la première heure, celle de son beau-frère Henri Poincaré, non moins généreuse et non moins inlassable. Grâce à la recommandation de ces deux grands noms et sous l'égide de leur double autorité, la *Revue* acquit, à peine née, un des premiers rangs dans le monde philosophique.

Ce que fut le concours de M. Boutroux, il suffira, pour le rappeler, d'énumérer quelques-uns des articles qu'il voulut bien confier à la *Revue*. Logique et Critique des sciences, Psychologie et Métaphysique, Morale, Histoire de la philosophie, il aborda tous les sujets et il prodigua ses études. Qu'on en juge par leurs simples titres : *Du rapport de la philosophie aux sciences ; Hasard ou liberté ; la Conscience individuelle et la loi ; Religion et Raison ; Du rapport de la morale à la science dans la philo-*

sophie cartésienne ; la Philosophie de Ch. Secrétan ; la Philosophie de F. Ravaisson : la Morale de Kant et le temps présent ; W. James et l'Expérience religieuse ; la Philosophie en France depuis 1867 ; William James ; Remarques sur la Philosophie de Rousseau ; l'Intellectualisme de Malebranche et, cette année encore, *Jules Lachelier*.

Mais il ne bornait pas sa collaboration à des articles, il manifestait, en toute circonstance, à la *Revue*, l'estime où il tenait ses efforts ; il s'associa, en donnant de sa personne, à toutes les tentatives qu'elle entreprit : édition de Descartes, célébration des centenaires de Kant, de Rousseau, de Malebranche, Congrès internationaux, Société française de philosophie. Jamais il ne resta sourd aux demandes qu'elle lui adressait. Et il ne nous appartient pas ici de dire comment, dans les sphères où sa parole faisait foi, il appréciait l'œuvre accomplie par la *Revue*. Au moment où disparaît ce maître de la philosophie française, qui fut pour elle un grand ami, elle se souvient avec émotion de la reconnaissance qu'elle lui doit.

En Boutroux la France perd un des penseurs qui, avec Ravaisson et Lachelier, dont il fut l'élève, ont le plus contribué au magnifique essor de la philosophie française dans la seconde moitié du XIXe siècle ; toute une génération doit à son enseignement de l'École Normale sa vocation philosophique, et quelle génération !

Ce que fut le penseur, l'historien, le grand professeur ; ce qu'il y eut en lui d'élévation, de profondeur, de science et aussi d'art consommé ; avec quelle maîtrise de jugement, avec quelle originalité et quelle richesse de vues il édifia cette histoire de la philosophie moderne qui, bien qu'elle n'ait jamais été écrite, demeurera le véritable monument de sa vie, la *Revue* le dira, l'heure venue, dans l'hommage qu'elle lui doit ; elle ne peut, aujourd'hui, sous le coup de la douleur qui l'étreint, que rappeler brièvement ce que fut l'homme.

L'homme, un mot le peint qu'il avait un jour prononcé : le corps est une infirmité. Il le fut, en effet, pour E. Boutroux, et son existence presque entière a été comme une perpétuelle victoire de l'esprit sur un corps maladif que sa haute stature semblait rendre plus ascétique encore.

Ceux qui ont approché le philosophe savent au prix de quelles luttes contre les défaillances de son organisme il devait conquérir sa liberté d'esprit et quelles angoisses lui coûtait l'approche de ces leçons qui faisaient l'admiration de ses auditeurs. Parfois, il nous l'avouait encore récemment, au milieu d'une conférence, il se sentait perdre un instant connaissance, ses yeux se fermaient ; mais presque aussitôt, par un redressement de la

volonté, il se reprenait, et le public voyait seulement dans ce moment de silence un effort de recueillement qu'accentuait encore le sourire dont bientôt s'éclairait la face émaciée du maître, ce sourire où s'exprimait l'illumination de la vie intérieure.

S'il fallait, en effet, caractériser la figure de M. Boutroux, nous dirions qu'elle fut toute de méditation. Méditation sur les sciences et la vie d'où sortit la thèse qui, du premier coup, devait le classer parmi les maîtres de la pensée contemporaine ; méditation sur les systèmes des philosophes anciens ou modernes qui fit de lui le premier historien de notre époque ; méditation sur les événements du temps qui, dans les heures graves, faisait retentir sa parole ou ses écrits au delà des frontières de son pays ; méditation encore cet enseignement où le professeur semblait réfléchir tout haut devant ses élèves ; méditation enfin ces entretiens d'un si grand attrait où il prodiguait ses vues toujours ingénieuses et originales aux amis qu'il voulait bien admettre en son intimité.

Ne vivant que de la pensée, riche d'une culture qui s'étendait aux objets les plus variés et qu'il n'a cessé jusqu'à la dernière heure de renouveler et d'accroître, il mesurait les hommes à l'aune de la pensée ; et, comme son jugement pénétrait directement au cœur des choses, il savait déterminer la hiérarchie vraie des valeurs. Libéral par raison et par goût, il admettait toutes les opinions pourvu qu'elles fussent sincères, toutes les idées pourvu qu'elles fussent mûries, et il se complaisait à voir, chez ses anciens élèves qu'il enveloppait d'une affection toute paternelle, ce jaillissement des pensées les plus opposées que son enseignement même avait souvent provoquées et où il se flattait d'apercevoir le fruit de cette liberté à laquelle il croyait ardemment : *alii aliud sumpserunt*, comme il aimait lui-même à le dire en parlant des grands maîtres. Mais, autant il était sympathique à toutes les hardiesses de l'intelligence, autant il était sévère pour la médiocrité ou pour l'improbité d'esprit. Juge respecté et redoutable dont on n'attendait pas le verdict sans anxiété. Rappelons-nous ces soutenances de thèses où sa présence était un événement et où, face aux idées plus qu'aux personnes, le point vital et parfois le point faible étaient tout de suite mis à nu.

Cet homme chétif, qu'une santé constamment chancelante obligeait à un perpétuel repliement sur soi-même et semblait condamner à une espèce de réclusion, n'était cependant jamais avare de sa personne quand on faisait appel à son dévoûment pour la philosophie et pour son pays. Il n'hésitait pas alors, lui qui suffisait à peine au labeur quotidien, à accepter de

nouvelles tâches, à s'exposer aux fatigues et aux risques de voyages parfois lointains. L'énergie nécessaire, il la puisait dans sa conscience de philosophe et de patriote.

Avec quelle autorité, avec quelle hauteur et quelles ressources d'esprit, avec quel tact, quel charme et quelle élégance il savait, devant l'étranger, parler au nom de la philosophie et au nom de la France! Ceux-là s'en souviennent qui ont assisté à nos Congrès internationaux ou qui l'ont vu à l'œuvre en Angleterre et aux États-Unis. Ils savent aussi ce qu'il devait alors de réconfort et d'appui à la compagne et à la collaboratrice inséparable de sa vie et de sa pensée, à laquelle il ne croyait pas survivre, à laquelle il n'a guère survécu et qu'il ne nous pardonnerait pas de ne pas associer aujourd'hui au culte de sa mémoire.

LIVRES NOUVEAUX

La Forme et le Mouvement. *Essai de dynamique de la vie*, par Georges Bohn, 1 vol. in-16 de XI-175 p., avec fig., Paris, E. Flammarion, 1921. — Le présent travail est surtout consacré à l'exposé d'idées personnelles de l'auteur, qui procèdent en partie des découvertes de Houssay. Au lieu d'envisager les êtres vivants comme des agrégats de composés chimiques, il convient aussi de les considérer comme des systèmes de forces et de mouvements. Dans l'interprétation des phénomènes biologiques, la physique peut et doit compléter la chimie, et il n'y a pas contradiction entre les deux points de vue. L'être vivant n'est pas seulement une « machine qui se reproduit », comme dit Lœb ; il est essentiellement « un système oscillant, polarisé, vibrant ». Dès la fécondation de l'œuf vierge, on voit se former dans sa masse des systèmes vibrants qui se repoussent mutuellement, les « énergioles ». Chez une multitude d'Hydraires, de Cœlentérés et de Vers, les mouvements de translation du corps apparaissent comme la résultante de mouvements particulaires vibratoires, orientés dans une certaine direction, et se propageant sous forme d'ondes à travers les divers territoires organiques. Même polarisation des mouvements de croissance chez beaucoup de plantes. L'exemple du *Crithmum maritimum*, ombellifère commune, sur nos plages, est bien connu. Des groupes de feuilles et de folioles s'orientent toutes dans une même direction, comme le feraient des parcelles de fer dans un champ magnétique. Ces mouvements polarisés diffèrent des tropismes et ne paraissent pas explicables par la théorie de Lœb.

Un chapitre particulièrement intéressant a trait à la dynamique des plantes. De nombreuses observations et expériences, M. G. Bohn croit pouvoir dégager les faits généraux suivants : 1° un axe de croissance présente des *nappes vibratoires* inverses ; à ce système de symétrie alternante se substitue par endroits un système de tourbillons dilicoïdaux ; 2° il y a une succession de *ventres* et de *nœuds* ; les phénomènes de floraison chez les plantes et de scissiparité transversale chez les animaux seraient en relation avec ce fait ; 3° la croissance des plantes se fait par une série d'ondes ou de vagues successives ; 4° deux axes branchés l'un sur l'autre et ayant la même polarité se repoussent ; c'est ce mécanisme, notamment, qui intervient dans la formation des Hydres à deux têtes, obtenues expérimentalement par l'auteur ; 5° lorsqu'il y a exagération de la croissance dans un sens, ou bien lorsque le flux de croissance dévie d'un côté, il se produit soit un phénomène de *dépolarisation*, soit un phénomène de *compensation* ; l'équilibre de l'être ou de l'organe se rétablit ainsi. La « loi de dépolarisation » n'est qu'un cas particulier de la loi physique de l'action et de la réaction. En ce qui concerne les végétaux, on peut l'énoncer de la façon suivante ; dès que la croissance s'exagère suivant une certaine direction, il se développe dans l'être vivant une force antagoniste qui s'oppose à cette croissance.

Ces idées auraient évidemment besoin d'être précisées ; les notions de ligne de force, de vibration, de polarisation ont en physique un sens bien défini. Étendues à la matière vivante, la netteté de leurs contours disparaît. M. G. Bohn est trop rompu à la discipline du laboratoire pour se contenter d'analogies superficielles. Néanmoins ses vues sont neuves, suggestives et d'une hardiesse séduisante.

Signalons donc cet essai comme une contribution originale à la philosophie biologique (chapitre de la morphogenèse), tout à fait digne de retenir l'attention.

De l'Utilité du Pragmatisme, par G. Sorel, 1 vol. in-16°, 471 p., Paris, Marcel Rivière, 1921. — M. Georges Sorel, qui, jadis, avait semblé se défendre d'être pragmatiste, en accepte aujourd'hui le nom ; mais ce n'est pas la moindre difficulté de ce livre difficile que de comprendre ce qu'il entend exactement par là. Car, dans son premier chapitre, M. Sorel parle de W. James, selon sa manière habituelle, avec un grand dédain, lui reprochant « d'annexer à son école des savants européens qui doutent de la science », et la conception qu'il prend à son compte dans les chapitres suivants semble avoir la prétention de restituer à cette science toute sa valeur positive, ce qui lui permet de traiter assez mal, chemin faisant, soit M. Boutroux, soit Henri Poincaré, soit M. Le Roy, comme en dépréciant la portée. Pourtant, si la science a pour lui une valeur, c'est seulement en tant qu'elle sort de l'expérience, de la pratique, du métier ; elle s'est formée dans des milieux fermés de techniciens, d'abord parmi les tailleurs de pierres et les sculpteurs de l'antiquité grecque, puis dans cette moderne « cité savante », dont M. Sorel ne croit pouvoir nous faire saisir la contexture et l'esprit qu'en évoquant des groupements analogues du passé, tels que la « cité esthétique » du moyen âge qui a formé les constructeurs de cathédrales. Mais, dès lors, où la science rencontre-t-elle sa vérité ? Uniquement dans la *nature artificielle* de nos labora-

toires et de nos usines, celle où règnent en effet le déterminisme et les lois ; à peine en avons nous franchi les frontières, que nous nous retrouvons dans la *nature naturelle*, c'est-à-dire non seulement dans ce monde de la vie dont parlent les bergsoniens, mais dans le monde des phénomènes irréversibles, des phénomènes de frottement par exemple, qui sont indéterminés. « La nature naturelle qui nous entoure serait donc séparée de la nature artificielle, toute géométrique, par une zone rebelle à la loi des mathématiques... Les deux systèmes n'appartiennent donc pas à un même genre » (p. 343). — On peut considérer cette distinction comme l'idée centrale de M. Sorel, celle qui donne sa seule unité à ce livre, qui, au total, n'en présente guère. Ainsi, son pluralisme n'est pas ontologique, comme celui des Anglo-Saxons, mais surtout logique. C'est l'histoire qui lui apparaît désormais comme « le grand régulateur de notre activité spirituelle » ; par là lui semble ruinée et la conception traditionnelle de la science et « le système clérical de la vérité » : « L'histoire profane est aussi essentiellement pluraliste que l'enseignement clérical traditionnel est essentiellement unitaire » (p. 460).

Livre, au total, curieux, suggestif, décousu, passionné, comme tous ceux de M. Sorel, et qui repose sur beaucoup d'affirmations arbitraires Quoi de plus évidemment arbitraire, par exemple, que cette séparation radicale de la nature artificielle et de la nature naturelle? Et une équivoque le traverse d'un bout à l'autre : quand il nie le déterminisme, on ne sait jamais si M. Sorel entend admettre une indétermination métaphysique, une contingence à la manière d'Épicure ou de M. Boutroux, ou bien s'il soutient seulement l'impossibilité de soumettre à des lois les phénomènes naturels, au cours capricieux et irrégulier, bien que peut-être nécessaires en eux-mêmes. En ce cas, la possibilité de lois statistiques s'ouvrirait encore pour la science humaine, on le sait assez à l'heure présente, bien que M. Sorel n'en dise rien. Car il est notable que son goût pour les idées nouvelles et pour le paradoxe s'arrête pourtant devant les notions scientifiques trop révolutionnaires, et qu'il ne veuille pas entendre parler, par exemple, des spéculations non euclidiennes.

Les Problèmes de la Philosophie et leur Enchaînement scientifique, par Paul Dupont, ancien élève de l'Ecole polytechnique, 1 vol. in-8°, VI-386 p., Paris, Alcan, 1920. — Le but de l'auteur est de chercher une philosophie égale en valeur logique aux sciences positives et d'établir le programme d'une philosophie empirio-logique, dont le défaut d'unité originaire entre les savants et les philosophes a jusqu'à présent contrarié le développement.

La philosophie étant l'ensemble de toutes nos connaissances possibles, l'auteur prend pour point de départ la totalité du donné qui s'impose du dedans et du dehors à sa conscience, mais se limite provisoirement à ce seul donné, qui ne comprend évidemment pas d'autre moi que le sien. Le donné qu'il étudie est uniquement son donné. Parmi les éléments de son donné intime se trouve un désir de connaître, qui le pousse à ordonner et à utiliser son donné passé et son donné actuel, pour prévoir son donné à venir et sous l'impulsion duquel, à l'aide de postulats et de principes logiques dont le succès fait toute la validité, il aboutit à constituer l'arithmétique, la géométrie, la physique, etc., de son donné. Toutefois, le savoir qu'il obtient ainsi, appliqué à la connaissance de ce qui lui est antérieur ou de ce qui arrivera après lui, donne des résultats inintelligibles pour cette conscience emprisonnée dans son solipsisme. Mais son donné extérieur comporte des organismes tout à fait semblables au sien. A son corps est liée l'expérience d'un donné. Le calcul des probabilités lui permet de considérer comme d'une probabilité voisine de la certitude que tous les corps humains sont le centre de donnés analogues au sien. Donc il y a des hommes, d'autres mois et d'autres donnés. D'autre part, les donnés des différents hommes, — les rapports qu'ils entretiennent en témoignent, — sont fonctions d'une seule et même variable. Cette variable, c'est le réel du vulgaire, le nouménal des philosophes, l'x objectif de l'auteur. En admettant, par un acte de foi presque inévitable, que la logique du phénomène permet d'en sortir, partant du lien fonctionnel constaté entre l'objectif matériel et le donné, on aboutit à attribuer au premier une multitude de propriétés du second, logiques, mathématiques et même physiques. L'objectif matériel n'est donc pas, à proprement parler, inconnu, mais bien connu par le donné. Quant à l'x objectif conscient, dans l'état actuel de la connaissance, on ne peut dire s'il se réduit à l'x objectif du corps ou s'il comprend un autre x objectif indépendant, et la psychologie, faute de connaissances physiologiques, en est réduite à l'observation subjective. Ainsi posées l'existence et la connaissance de l'objectif, les sciences concrètes qui en retracent l'histoire et en prévoient l'évolution et la philosophie qui les embrasse toutes deviennent possibles et

intelligibles : du moment qu'il y a ces objectifs, nous comprenons ce que nous disons, quand nous parlons de ce qui s'est passé avant notre naissance et avant même l'apparition de l'humanité ou de ce qui se passera après notre mort et après même la disparition de l'humanité.

La philosophie empirio-logique, conclut l'auteur, est seule susceptible de se prêter à une féconde élaboration collective et, s'il est d'autres donnés humains (a-priorisme rationaliste, intuition bergsonienne), plus riches que le sien, ce dont il ne songe pas à douter, la philosophie qu'il propose reste fondamentale, car elle est seule accessible à toute l'humanité, et constitue pour les philosophes de l'intuition un guide grossier, mais sûr.

Espèces et variétés d'intelligences, par F. Mentré, 1 vol. in-8 de 291 p., Paris, Bossard, 1921. — L'auteur propose de distinguer l'étude des types intellectuels de l'étude du caractère sous le nom de noologie. Son ouvrage se présente essentiellement comme une analyse et une discussion des catégories distinguées par les psychologues et les écrivains, ou impliquées dans la terminologie courante. Personnellement, M. Mentré considère comme bien fondée la division en *praticiens*, *contemplatifs* et *méditatifs*, et veut que chacun de ces types soit caractérisé par une forme spéciale de représentation. Mais ce dernier point n'est pas précisé. Il faut louer l'utilité d'une revue générale de ce genre, qui est présentée sous une forme très claire, bien qu'elle soit un peu diffuse, et que dans l'ensemble elle ne mette en lumière aucune idée de méthode. Par l'esprit et par les formules, elle fait corps tout entière avec la vieille psychologie des facultés. On y lit par exemple : « Le noologiste aurait besoin de préciser les relations qui existent entre les différents éléments de l'intelligence : sensations, images, souvenirs, idées, formes de l'association, attention, jugement, raisonnement. Tâche délicate entre toutes et qui est à peine amorcée (p. 32). » Nous croyons cependant que l'auteur se trompe de beaucoup dans sa conclusion quand il écrit : « Les distinctions les plus nettes en apparence ne s'atténuent-elles pas quand on les presse, et ne les voit-on pas finalement s'évanouir ? Je crois que cette difficulté n'est pas propre à la noologie : si on la prenait au sérieux, elle arrêterait toute recherche psychologique ; mais elle n'inquiète personne (p. 18). »

Le Mensonge du monde, par Fr. Paulhan, 1 vol. in-8 de 360 p., Paris, Alcan, 1921. — La chute d'une branche cassée par le vent, la manifestation d'un instinct, l'organisation d'une existence humaine en vue de l'accomplissement d'un devoir, sont des phénomènes reliés par l'analogie suivante : leurs éléments, molécule d'air ou affirmation d'un idéal, constituent des systèmes. Plus la rencontre des éléments sera elle-même systématisée, plus nous jugerons que nous nous élevons du mécanique au vital et du vital au conscient. Par exemple, l'automatisme de l'instinct, c'est son inaptitude à s'adapter à un grand nombre de situations que l'on conçoit. Il y a donc une forme sous laquelle l'être se manifeste dans tous les cas : c'est celle du système ; et, posant que des apparences ne peuvent être universelles, sans exprimer jusqu'à un certain point l'essence des choses, nous apercevrons l'existence, à son plus haut degré de généralité, comme une association hiérarchisée d'éléments, où un « même » se subordonne un ou plusieurs « autres », tandis qu'il est à son tour un « autre » par rapport à un « même » supérieur, et ainsi indéfiniment, mais non pas régulièrement, car le désordre et le conflit règnent entre les systèmes, comme ils font leur structure. Toute existence, matérielle, vitale, psychique ou sociale, est une opposition incomplètement surmontée : elle enveloppe ce qui la nie, mais elle n'est réelle et ne progresse que par ce qui la nie ; elle a son lien au-dessus du désordre total, et au-dessous de la coordination absolue, vers laquelle elle est orientée. C'est cette image du monde que l'auteur développe, d'abord au point de vue statique, puis au point de vue évolutif, en prenant appui sur l'associationnisme psychologique et les conceptions atomistes. Il a poussé assez loin l'interprétation ontologique de leurs analogies réciproques, pour admettre que les relations des hommes manifestent à une échelle agrandie le jeu des éléments au sein de toute association, au moins dans ce qu'il a d'essentiel (p. 13). On revient ainsi à l'interprétation téléologique du monde, mais transportée du tout à ses parties. Le degré de finalité d'un système mesure son degré de réalité, l'imperfection et le désordre y sont la condition du mieux, c'est-à-dire d'un ordre croissant ; la discordance est utilisée pour l'accord, le mal pour le bien, l'erreur en vue de la vérité accessible. Ces oppositions, qui vont toujours ensemble et sont surmontées en partie dans la mesure où le système existe, montrent que la réalité, sous quelque forme que nous la saisissions, a une façade. Elle s'affirme chaque fois sous un certain aspect, et cet aspect dément chaque fois ce qu'elle est : efforts obscurs et essentiels pour faire servir la discordance à la naissance et à la conservation d'une

harmonie, — mensonges. Il ne peut s'agir ici de suivre l'auteur dans les analyses minutieuses par lesquelles il s'est efforcé de préciser cette vue abstraite des choses qui enveloppe une solution de tout problème métaphysique ou moral. Cette solution, l'ouvrage l'indique toujours et la discute souvent. Nous croyons que le lecteur goûtera surtout les pages délicates consacrées à l'évolution de l'esprit et à l' « évanescence » de ses éléments : elles apportent à la psychologie descriptive une contribution positive. Tout le monde remarquera, évidemment que la conception d'ensemble nous ramène sans détours à des spéculations très antiques par ce postulat, qui la supporte tout entière, que le problème de la nature des choses peut jusqu'à un certain point être posé et résolu avant le problème de la vérité (p. 5). En fait, l'auteur raisonne sans cesse, comme si les éléments du discours nous faisaient toucher les éléments des choses, et comme si nos conditions actuelles de connaissance exprimaient les conditions d'existence de la réalité elle-même. Le mérite de ce dogmatisme sans critique, qui rattache l'œuvre de M. Paulhan à une bonne partie de la philosophie française du milieu du XIXe siècle, est de se heurter de front aux problèmes derniers de la pensée. Plusieurs choses en sont une seule et toutefois existent séparément. Ont-elles une réalité avant leurs relations ou n'en ont-elles que par leurs relations ? Sont-elles du concret ou de simples symboles ? Or, précisément, sur ce point décisif, la position de l'auteur nous paraît intenable. Selon lui, la réalité a des degrés : mais elle va croissant avec la force de coordination et le nombre des éléments coordonnés, sans que ces éléments soient réels eux-mêmes en dehors du système où ils sont engagés. Comment cela est-il possible ? Comment ce qui est source d'existence recevrait-il la vie de ce à quoi il la donne ? Et combien de songes faut-il ordonner pour qu'ils fassent une perception ? On voit trop ici que le fait de conscience, avec le *plus* et le *moins* qui sort de son essence, ne veut pas être confondu, quoi qu'on fasse, avec l'élément matériel qui, entre le néant et l'être, ne connaît pas d'alternative. Appliquée aux objets, la notion de l'inégalité d'existence est toute métaphorique : elle ne répond à aucune exigence des faits ; elle est le décalque du mental sur le physique, comme l'associationnisme est le décalque du physique sur le mental. En fin de compte, le badigeon ne tient pas ; toutefois, l'auteur abordera sans doute lui-même ces difficultés, car il annonce son intention de traiter, dans un prochain ouvrage, le problème de la vérité.

La Conscience française et la guerre, par Gustave Belot. 1 vol. in-16 de 196 p., Paris, Alcan, 1920. — Nous ne faisons ici que signaler cet ouvrage, qui sera étudié en détail dans le corps de la *Revue*. M. Gustave Belot a réuni sous ce titre un certain nombre d'études publiées dans diverses revues pendant la guerre et depuis la guerre. Une même inspiration les anime, et les idées maîtresses s'en détachent avec netteté. La guerre est un état de crise qui rend impossible le fonctionnement des institutions démocratiques et suspend même les conditions ordinaires de la moralité. Une « réadaptation morale » s'impose donc après la guerre ; les modalités de cette réadaptation sont « les victoires nécessaires de la paix ». Il ne suffira pas, pour gagner ces victoires, de s'en remettre à la conscience individuelle, à la bonne volonté toute pure ; il faut encore que l'individu prenne conscience de sa « fonction sociale ». On rejoint ainsi les idées directrices, et toujours actuelles, des *Études de Morale positive*.

La Conquête du bonheur, par Jules Payot, 1 vol. in-8, 280 p., Paris, Alcan, 1921.

Ce livre sera également étudié au cours d'une étude que publiera la *Revue* sur « les idées morales et l'après-guerre ». Il est la suite de *l'Éducation de la Volonté* et de l'ouvrage plus récent sur le *Travail intellectuel et la Volonté*. L'auteur a toujours été frappé des gaspillages de temps et d'efforts que cause l'ignorance des méthodes psychologiques. Parvenu au « moment des paisibles regards d'ensemble sur la vie », après avoir longtemps vécu dans la compagnie des sages, il a voulu, pour éviter ces gaspillages, écrire les *Principes d'organisation scientifique de la vie*, qui sont en même temps un « manuel de la Sagesse ». Une constante sérénité marque en effet ces pages, remplies d'ailleurs d'observations originales et courageuses. Mais il n'y est presque pas fait d'allusion à la chose publique, et comment le sage moderne pourrait-il s'en distraire ?

La Tradition socialiste en France et la Société des Nations, par J.-L. Puech, avec préface de Ch. Gide, 1 vol. in-8 de x-228 p., Paris, Garnier, 1921. — « Qu'a-t-on vu, écrit M. Puech, depuis la Révolution ? On a vu tout un peuple, las d'oppression et soulevé par les idées des philosophes, non seulement s'émanciper, mais aussi répandre dans le monde l'idée de l'émancipation des peuples ; on a vu un aventurier peut-être génial essayer de construire un monde politique sur un plan arbitraire et entreprendre, semble-t-il, l'organisation unitaire de la vie internationale ; on a vu les gouvernements, auxquels il avait imposé sa volonté, s'unir pour lui

résister victorieusement et réaliser une alliance qui, théoriquement, devait être à jamais invincible. » Ainsi, se trouvent excellemment définies les causes qui devaient, dans la première moitié du siècle, faire entrer en verve l'imagination politique, l'imagination pacifiste du peuple français. M. Puech, dans ce petit ouvrage si bien documenté, analyse successivement la doctrine de la paix chez Saint-Simon et les saint-simoniens, chez Fourier et ses disciples (on remarquera, dans ces premiers chapitres, l'influence, consciente ou non, de l'impérialisme bonapartiste sur le pacifisme des premiers socialistes français). Peut-être M. Puech fait-il une place un peu trop grande à Constantin Pecqueur, un saint-simonien édulcoré sur lequel tout au moins ce chapitre a le mérite de nous apprendre beaucoup de choses. M. Puech aborde ensuite Pierre Leroux, et pour finir, — il le fallait bien, — le redoutable Proudhon, homme de 48 s'il en fut, mais à qui l'esprit fraternitaire de 48 était odieux, utopiste dans l'âme, mais à qui toute utopie, dès qu'elle prenait forme, apparaissait comme immorale ou grotesque ; il définit aussi clairement qu'il est possible le fédéralisme anarchique de Proudhon. Et vraiment, le travail d'exhumation auquel s'est livré M. Puech est méritoire. Un contemporain français du Président Wilson, en visitant la galerie des prophètes que lui présente M. Puech, ne peut se défendre contre l'impression qu'il parcourt les galeries d'une nécropole. M. Puech nous entretient d'un temps où tous les Français étaient presbytes. Aujourd'hui tous sont devenus myopes.

L'ouvrage s'achève par une excellente bibliographie.

Aux confins de la morale et du droit public, par Eugène Duthoit, 1 vol. in-12 de 295 p., Paris, Gabalda, 1919. — Recueil d'études diverses reliées entre elles par la constante préoccupation de montrer la nécessaire solidarité du politique, du social et du moral. L'unité de l'esprit et de la pensée : voilà le grand principe sans cesse impliqué ou affirmé, et cette unité, suivant l'auteur, doit résulter de la discipline intellectuelle et sociale du catholicisme.

Tel est le thème en particulier de la première des études ici réunies : la crise de l'autorité. « L'étude de l'histoire est révélatrice de la valeur du catholicisme, comme principe de coordination non seulement dans le domaine spirituel, mais dans le domaine temporel, où l'harmonie et l'utilité d'action supposent et réclament la discipline morale des consciences » (p. 25).

La seconde étude, « l'idée de responsabilité dans le droit public », reproduit un cours donné à la *Semaine sociale* de Versailles, en 1913, insiste sur l'insuffisance de la responsabilité juridique et la nécessité d'imposer aux détenteurs du pouvoir une responsabilité morale. Elle montre d'abord l'apparition, dans la jurisprudence du Conseil d'État, de la notion de responsabilité de la puissance publique, étendue du domaine des travaux publics à une foule d'autres services, avec le but de réparer les dommages qui naissent directement du fonctionnement même non fautif d'un service. Cette responsabilité élargie ne doit pas exclure, d'après l'auteur, celle de l'agent lui-même, et M. Duthoit ne croit pas désirable qu'on substitue la responsabilité de l'État à celle des instituteurs par exemple. « Les agents de la puissance publique ne sont point, en effet, quand ils agissent, les mandataires ou les organes irresponsables d'une personne morale qui les couvrirait. Ce sont des êtres humains qui gardent tous les attributs, mais aussi toutes les responsabilités attachées à la personnalité humaine » (p. 91). Mais, si étendue soit-elle, en matière de droit public, la responsabilité proprement juridique trouve des limites qui tiennent à la nature même des choses. D'où la nécessité d'une responsabilité morale complémentaire à laquelle l'auteur donne un fondement mystique. « La tâche de celui qui commande est un ministère, un service, et tout gouvernant devrait dire comme le Christ : je suis venu pour servir et non pour être servi... servir et par conséquent rendre compte, telle est l'obligation de quiconque remplit une fonction dans la société » (p. 138).

La troisième étude également destinée à une *Semaine sociale*, celle de Besançon, est consacrée aux méthodes législatives. Ayant montré leurs vices (lenteur, improvisation, obscurité, caractère fragmentaire), l'auteur esquisse les remèdes destinés à les réformer et à les vivifier. Mais, ni dans la partie négative ni dans la partie positive de l'exposé, on ne rencontre autant de précision ni autant d'originalité qu'on en désirerait. Réclamer finalement, comme il est fait, au delà des réformes législatives, l'amélioration des mœurs publiques n'est pas bien nouveau non plus.

La quatrième étude enfin, qui réunit deux leçons données à l'Université Laval de Montréal, est consacrée au droit international. Elle est malheureusement très courte (p. 231 à 291), pour un si grand sujet, et entreprise comme les précédentes dans un but sans cesse affirmé d'apologétique. Tout le monde ne pensera pas avec l'auteur qu'il n'y ait de réforme morale possible que dans et par la discipline catholique ;

mais on retiendra du moins cette idée juste et non confessionnelle, de l'impossibilité de dissocier le droit de la morale en général.

George Sand mystique de la passion, de la politique et de l'art, par Ernest Seillière. 1 vol. in-16 de XIII-456 p., Paris, Alcan, 1920. — On connaît la thèse générale dont l'auteur de ce volume poursuit la démonstration. L'impérialisme, ou besoin d'accroître son être, est un sentiment généralisé dans les sociétés modernes; il trouve son allié le plus efficace dans un certain mysticisme, c'est-à-dire dans la conviction qu'une communion avec certaines forces surnaturelles peut soutenir notre effort vital de conquête. L'histoire montre que cette conviction, salutaire si la raison la modère, dangereuse si elle se manifeste à l'état pur, est « le ressort habituel des grandes décisions qui ont orienté jusqu'ici la marche en avant de l'humanité supérieure. » George Sand est étudiée ici comme caractéristique de ce mysticisme pris à l'état pur et déréglé; on en poursuit, par une analyse critique de sa vie et de ses œuvres, les trois manifestations essentielles : mysticisme passionnel, ou divinisation de l'érotisme; mysticisme social, ou divinisation du peuple, qui succéda au précédent vers 1835; mysticisme esthétique, ou divinisation de l'artiste, qui prend la suite du mysticisme social à partir de 1848. A ces trois périodes succède celle où G. Sang recueillant et utilisant les enseignements de l'âge accorde une adhésion partielle à la morale rationnelle; il en résulte un compromis assez faux pour faire tenir le rousseauisme dans le cadre des conventions bourgeoises traditionnelles. G. Sand est donc « un des plus complets théoriciens, un des plus souples théologiens du mysticisme rousseauiste, cette évidente religion de notre âge »; en dépit de l'actuelle défaveur dont elle est victime, son importance historique et représentative est considérable.

L'évolution psychologique de la littérature en Angleterre, 1660-1914, par Louis Cazamian, 1 vol. in-16 de 268 p., Paris, Alcan, 1920. — Ayant, comme Taine et comme Brunetière, le besoin d'ordonner suivant des lignes claires notre passé moral, mais désireux de dépasser leurs tentatives, M. Cazamian unit l'étude sociale de l'histoire littéraire à l'étude psychologique des variations du goût et considère, dans une large mesure, l'état social comme le produit d'une âme qui se développe. Ce développement révèle des *oscillations* entre les deux pôles de la vie intérieure, entre la sensibilité et l'intelligence, un *rythme moral* aux prises avec un milieu humain et physique tour à tour hostile ou complice. Des circonstances historiques, des influences sociales d'ordre national et international, la mémoire collective, le souvenir subconscient y introduisent des irrégularités, des variations superficielles, jusqu'au moment où l'accélération des temps, l'implication des tendances rationnelles et émotives, la confusion révèlent une maturité dont il est difficile de dire si elle trahit une usure des facultés de renouvellement appelant un vieillissement sans lendemain.

Appliquées à l'évolution de l'histoire littéraire anglaise, ces considérations, qui assimilent la psychologie des êtres collectifs à la psychologie des individus, permettent d'isoler, à partir de l'âge d'Elisabeth et jusqu'à l'époque actuelle, la phase émotive qui se retrouve dans la Renaissance, de 1790 à 1830, de 1880 à 1914; la phase intellectuelle, qui se retrouve de 1660 à 1790 et de 1830 à 1880. Elles permettent de marquer des transitions et d'établir une correspondance entre les déplacements du goût, le déclin progressif des milieux aristocratiques et l'avènement d'une bourgeoisie que l'ère victorieuse rend dominatrice.

Sachant d'ailleurs que, « malgré l'originalité morale de chaque peuple européen, les grandes phases de l'histoire littéraire de l'Europe occidentale présentent d'une nation à l'autre des analogies frappantes et paraissent obéir à une impulsion d'origine unique », M. Cazamian indique les liens de son ouvrage avec une littérature comparée et une étude de l'esprit européen.

L'importance même des problèmes soulevés de manière originale et neuve par M. Cazamian, la justesse et la finesse des aperçus rendent tout à fait remarquable ce travail, à qui l'étude respective de l'évolution plastique et de l'évolution philosophique de l'Europe depuis la Renaissance apporte une confirmation, en dégageant elle aussi le conflit de l'intelligence et de la sensibilité.

La Chimie et la Vie, par Georges Bohn et Anna Drzewina, 1 vol. in-12 de 275 p., avec figures, Paris, Ernest Flammarion, 1921. — Ce livre n'a pas pour but, comme son titre un peu vague pourrait le faire croire, de résumer les progrès de la chimie biologique et de dresser l'inventaire des composés organiques extraits du corps des animaux et des plantes. Bien qu'il débute par un rappel des notions usuelles de chimie biologique, son objet est beaucoup plus général et son intention plus philosophique. Il vise à mettre en lumière l'importance capitale des phénomènes chimiques en biologie, de montrer l'empire

qu'ils exercent sur les fonctions de l'être vivant, sur son comportement spécifique, sur son développement et sur sa morphologie.

Les recherches poursuivies depuis une dizaine d'années ont conduit à la notion de spécificité chimique des organes et des tissus. A leurs différences de forme et de structure s'ajoutent des différences, plus profondes, de constitution chimique, et il semble bien que celles-ci commandent celles-là. Quant aux fonctions elles-mêmes, ce sont des phénomènes chimiques qui en sont la base et la condition déterminante. Seulement, le savant dans son laboratoire et l'être vivant dans l'intimité de sa cellule travaillent avec des outils différents, et on a cru pendant longtemps que les ferments, qui sont les agents du laboratoire cellulaire, n'étaient pas réalisables hors de la cellule. Ces idées ne sont plus de mise aujourd'hui. Les ferments solubles sont encore peu connus; mais on peut reproduire leurs actions avec des catalyseurs minéraux, et rien n'autorise à maintenir l'affirmation de Claude Bernard, suivant laquelle la production des ferments échapperait à jamais à la technique du chimiste et serait l'œuvre inimitable de la vie elle-même. L'entretien de la vie se ramènerait à des phénomènes d'auto-catalyse. Herzfeld, auteur de travaux récents sur les ferments protéolytiques, qui désagrègent les molécules des substances albuminoïdes, définit les diastases : des *produits de désagrégation*, qui, dans certaines conditions, accélèrent la décomposition et la synthèse des corps correspondants et peuvent les conduire au degré précis où ils se trouvent eux-mêmes (p. 46). Quand les catalyseurs d'une réaction figurent parmi les produits mêmes de cette réaction, celle-ci s'entretient et s'accélère d'elle-même; c'est en ceci que consiste l'auto-catalyse. Beaucoup de phénomènes de la vie semblent dépendre de réactions auto-catalytiques.

L'expérience classique de Bordet et les travaux célèbres d'Abderhalden sur les ferments de défense ont montré que les réactions fondamentales de l'être vivant sont des réactions chimiques. Ces recherches nous ont fait pénétrer dans l'intimité des organismes et nous ont révélé l'étonnante complexité des équilibres qui s'y succèdent. Elles tendent à établir que le chimisme d'un être vivant est un jeu de mécanismes aussi souples que les mouvements extérieurs par lesquels il se distingue des corps bruts. Le chapitre de la fécondation chimique, ou parthénogenèse expérimentale, est aujourd'hui le plus connu, grâce au retentissement des expériences de Lœb, de Delage, de Lillie, de Bataillon; mais, s'il a particulièrement suscité la curiosité du public en raison des conséquences philosophiques qu'on s'imaginait pouvoir en tirer, il n'est qu'un des aspects du déterminisme physico-chimique qui régit la matière vivante, et il n'est pas le plus remarquable. Les caractères sexuels sont sous la dépendance immédiate du chimisme des cellules reproductrices. Selon que l'organisme élabore des spermatozoïdes ou des œufs, il a un métabolisme différent, et la constitution du sang s'en trouve affectée à tel point que, chez les insectes, le sang du mâle est toxique pour la femelle, et réciproquement. On pense que la glande génitale agit sur l'organisme par des sécrétions internes, ou *hormones*, analogues à celles, bien connues aujourd'hui, de la glande thyroïde, du thymus, des capsules surrénales, du foie, du pancréas, etc. Cependant la question est encore très obscure. Les expériences faites sur les insectes semblent contredire celles qu'on réalise avec les vertébrés au sujet de la détermination des caractères sexuels secondaires. Mais les unes et les autres ne font que confirmer la preuve de la spécificité chimique des tissus et de celle des sexes.

La question de l'origine des espèces, elle-même, s'éclaire d'un jour nouveau grâce à la biologie chimique. Les travaux des bactériologistes sur l'immunité et la sérothérapie ont largement contribué à l'introduction de ces considérations, singulièrement différentes des vues qui ont prédominé dans le siècle dernier. C'est qu'en effet les méthodes des bactériologistes ont permis d'étudier la parenté chimique des êtres, comme l'examen des formes extérieures permet d'apprécier leur parenté morphologique. Le sérum d'un lapin qui a reçu plusieurs injections de sérum humain donne un précipité avec le sérum de l'homme et aussi avec celui des singes anthropomorphes, mais non avec celui d'un singe inférieur. Le même procédé a indiqué une parenté certaine du mammouth de Sibérie (conservé dans les glaces polaires) avec l'éléphant d'Asie, à l'exclusion de l'éléphant d'Afrique. D'autres expériences ont montré la parenté entre le cheval, l'âne et le tapir; entre le chien et le renard; entre le mouton et le bœuf, etc (p. 244). La méthode de sérodiagnostic a même été utilisée par Gohlke, en 1913, pour déterminer le rang et la parenté des familles végétales, et a donné des résultats tout à fait positifs, confirmant, d'ailleurs, en général, les données de la morphologie.

Les formes animales et végétales sont en relation étroite avec la nature des sécrétions internes et le chimisme humoral. On

discute à perte de vue sur l'hérédité des caractères. On croit expliquer les variations de forme par la sélection. Vis-à-vis de ce système d'explication, se dresse un faisceau de plus en plus important de faits qui démontrent l'action morphogène des substances cellulaires. Mais, comme le font remarquer justement les auteurs, il faut éviter de retomber dans le paralogisme des weismanniens. Les « substances-caractères » n'ont pas plus de réalité objective que les « caractères » mendéliens.

Le déterminisme des mouvements est aussi de nature chimique. Il est réglé par le système nerveux central. Or le cerveau est essentiellement une machine chimique très compliquée (p. 186), dont l'activité oscille suivant un rythme propre. L'échec de la théorie des localisations prouve qu'il y a mieux à faire que de peser, mesurer et dessiner des cerveaux ; il s'agit de chercher leurs caractéristiques chimiques. Malheureusement, le problème est infiniment ardu.

Tels sont les points principaux traités dans ce livre. Les auteurs ne dissimulent ni les lacunes, ni les incertitudes actuelles de la biochimie. Mais leur résumé, fort bien fait, a le mérite de rassembler une masse considérable de faits impressionnants, de faire saisir l'importance du point de vue chimique dans l'orientation nouvelle de la biologie et de montrer à quel degré la science de Lavoisier pénètre aujourd'hui l'étude objective des phénomènes de la vie. Les idées exprimées, il y a un quart de siècle, par Le Dantec, y trouvent en particulier une éclatante confirmation.

La Géographie de l'histoire, *Géographie de la paix et de la guerre sur terre et sur mer*, par Jean Brunhes et Camille Vallaux, 1 vol. in-8 de II-716 p., Paris, Alcan, 1921. — Les auteurs veulent « faire la part des influences géographiques dans l'histoire » (440) et, à la lumière de faits très nombreux, chercher des lois, des relations causales, systématiser. C'est un livre d'idées et de principes, non un simple recueil d'observations. Mais ces principes se rapportent à des faits géographiques. Nous donne-t-on une définition précise de ces derniers ? Or, tantôt le fait géographique semble ne dépendre que des conditions physiques du milieu ; mais tantôt et le plus souvent il entre dans le cadre de la géographie humaine, et du coup son domaine s'étend démesurément. C'est ainsi que, de ce nouveau point de vue, la Grande Muraille de la Chine, les voies napoléoniennes, les cathédrales, le régime des communications (670), la répartition des populations, les faits d'occupation « stérile, productive ou destructive » du sol, entre beaucoup d'autres, deviennent des réalités géographiques. Ajoutons-y les grands faits de l'histoire. Et cela parce que les hommes sont de « vrais agents géographiques au même titre que les cours d'eau et les glaciers » (20). Il faut distinguer cependant entre la part de la nature et celle de l'homme. Quelles sont leurs valeurs relatives ? Et si par déterminisme géographique on entend la simple influence du milieu physique sur l'homme, quelle est l'étendue de cette influence ?

A cette question capitale, la réponse est peut-être la seule de tout l'ouvrage qui soit catégorique. Si, en effet, on ne nous dit pas quelle est l'influence exacte du milieu physique, par contre on répète inlassablement, — ce qui est assez inattendu pour des géographes, — qu'elle est à peu près indéterminable, imprévisible et inopérante. A cause du facteur humain ; car « la seule vraie cause, en géographie humaine, c'est l'intelligence et la volonté humaines », tandis que « tout ce qui est condition extérieure est cause seconde ou occasionnelle » (22). On conclut qu'on ne peut parler de rapports constants, c'est-à-dire faire œuvre de science en fonction des conditions naturelles, et l'on va jusqu'à dire « que, suivant les lieux et suivant les temps, ce n'est pas la même histoire qui procède des mêmes conditions physiques générales » (440). Le déterminisme géographique a ainsi ceci de très particulier, que les mêmes causes n'y produisent pas toujours les mêmes effets. Toujours est-il que les auteurs s'efforcent de démontrer l'inexistence du problème principal qu'ils se sont proposé de résoudre. En effet, s'il n'y a pas d'action prévisible et déterminable du cadre naturel, il n'y a plus, semble-t-il, de géographie de l'histoire ; il n'y a plus que de l'histoire tout court. Et c'est bien l'impression dominante, malgré quelques affirmations opposées, mais de portée généralement beaucoup moindre.

Il faut en tout cas abandonner toute tentative d'explication physique à grande portée des faits de l'histoire, alors que l'on eût aimé à voir préciser les modalités de cette action et ses limites. Or les auteurs, géographes de métier, mais peut-être historiens de tempérament, ne semblent avoir énoncé à ce sujet, au point de vue général, que des résultats et des principes négatifs, non des déterminations claires. « Il n'y a pas de déduction logique de l'histoire » (54).

Parmi les problèmes particuliers examinés, un des plus importants consiste à rechercher quelles sont les régions favorables à l'éclosion et au développement de l'Etat. Ce sont, d'une manière générale, —

idée déjà exprimée dans le « *Sol et l'État* » — les régions les plus riches en éléments de vie différenciés, c'est-à-dire celles où, dans un minimum d'espace, se rencontrent à la fois les formes les plus diverses de la vie terrestre et humaine aux points de vue du climat, du relief, de la nature du sol, du régime des eaux, des productions, des voies de communication naturelles, du peuplement, du genre de vie, des races, des institutions familiales et sociales opposées (p. 286). Mais à invoquer tant de facteurs on s'en tirera toujours, et surtout si l'on ajoute que « les forces de concentration demeurent impuissantes quand elles sont combattues par des forces de dispersion » (p. 294). Toutefois on ne donne aucune règle pour reconnaître quel est le groupe de forces qui doit l'emporter, de sorte que chaque cas particulier reste la pure constatation d'un fait impossible à déduire d'antécédents déterminés. L'histoire devient l'apologie de ce qui est.

Au reste, les problèmes relatifs à l'État sont abordés par deux fois, et la seconde d'une manière surtout psychologique. Il s'agit alors d'en étudier les forces de cohésion intérieures, de définir la patrie. La conclusion est qu'en fin de compte c'est dans l'État lui-même, conçu comme « organisme politique supérieur qui fait vivre ensemble plusieurs nationalités ou nations » (p. 623), et dans des « facteurs obscurs de cohésion » (p. 665), qu'il faut chercher les causes originelles des véritables unités politiques. Mais un État est-il un produit de facteurs géographiques ? Non assurément, « les sociétés politiques ne furent jamais modelées passivement par les milieux » (p 294). On a d'ailleurs peine à se convaincre que dans tout ceci on fasse de la géographie.

Reste l'avenir que le prolongement des directions actuelles permet de prévoir. C'est, entre États, un fédéralisme du type colonial, à base économique, que les auteurs entrevoient ; et, à l'intérieur des nations, un régionalisme. Alors « à la politique du commandement se substituera celle des besoins » (p. 410). Mais, quoique cela surprenne, ce fédéralisme n'englobera pas en un seul corps tous les États de la planète. Ils se diviseront au contraire en plusieurs grandes fédérations ; parce qu'il faut des oppositions aux États et parce qu'une société unique ne tarderait pas à se déséquilibrer spontanément. Ces vues sont quelque peu mystiques.

Vient alors le procès des négociations de la Grande Guerre : « Un Zollverein aurait dû sortir de leurs délibérations » (p. 618) ; mais ils ne paraissent « pas y avoir songé » (p. 678).

Le livre s'achève sur ce verdict... Au total, il donne l'impression d'une œuvre encore embryonnaire et non achevée. On voudrait des positions et des problèmes mieux définis, surtout des conclusions plus saisissantes et plus unilatérales, quelques vastes vérités inductives servant de fils conducteurs dans l'ensemble massif et enveloppé qu'il réalise. Enfin, il est encombré de nombreuses propositions trop évidentes, comme de quantité de faits trop élémentaires qui, en certains chapitres, ne sont pas sans lasser le lecteur.

The field of philosophy. — *An introduction to the study of philosophy*, par J. A. Leighton, Second revised and enlarged edition, 1 vol. in-8 de xii-485 p., Columbus, Ohio, Adams and Co, 1919. — Dans ce volume, qui contient à la fois une brève histoire de la philosophie et une critique des principaux systèmes, on trouvera des pages précises sur Platon, sur Kant, sur Hegel, un chapitre intéressant sur le moi, et des appendices qui peuvent être utiles sur le néo-réalisme, le *neutral monism*, la philosophie de Dewey, celle de Bergson. Mais on trouvera quelques erreurs et quelques bizarreries dans la classification des doctrines (Origène, Bœhme, G. Fox sont groupés ensemble sous le titre de « mystiques orthodoxes » ; Spinoza, Schelling, Avenarius, Spencer, James sont mis les uns à côté des autres comme partisans d'une philosophie de l'identité) ; quelques jugements qui appelleraient des discussions (p. 152 : toute la philosophie moderne est rationaliste ; — p. 424 : le dualisme et la théorie de l'identité des substances sont des théories dépassées).

La conception générale à laquelle arrive M. Leighton est une sorte de philosophie éclectique, parfois assez vague, mais intéressante par ses tendances, affirmation de l'unité de l'expérience tempérée par le sentiment de ce qu'il y a de fragmentaire et d'unique dans les expériences individuelles, idée d'une évolution créatrice par laquelle l'âme universelle forme dans le temps les âmes diverses, et par laquelle également les personnalités diverses forment un système spirituel, idée d'un univers fait d'êtres finis, dont les erreurs et les luttes font elles-mêmes l'infinité, la vérité et la paix divines, idéalisme logique et téléologique, qui veut préserver les valeurs esthétiques, morales et religieuses.

Dans cette sorte de synthèse, on sent à la fois l'influence des idées hégéliennes, telles qu'elles sont exposées par Bosanquet, et de celles de James Ward, de Howison et de W. James. Mais c'est l'influence de Royce qui semble dominer ici.

Introductory Course in Philosophy

(*Syllabus*), par W. P. Montague et H. H. Parkhurst. 1 broch. de 38 p., New-York, Seiler, 1921. — Brochure intéressante à feuilleter, qui montre le plan d'un cours professé à Columbia University. En critiquant le matérialisme, le dualisme, le phénoménisme et l'idéalisme, et en même temps en montrant les motifs profonds de ces doctrines, les auteurs s'efforcent de donner l'idée d'une philosophie synthétique qui tienne compte, comme le matérialisme, des données fournies par les sciences inorganiques, des données des sciences organiques comme le dualisme, qui accepte les enseignements du pragmatisme en tant qu'il est une théorie du concret, du pratique, du social, d'une philosophie qui apprécie enfin la valeur religieuse de l'idéalisme, — mais qui sait, d'autre part, que chacune de ces doctrines, si elle est élevée à l'absolu, devient insuffisante. — Une classification des doctrines est toujours difficile à faire ; il ne semble pas que les auteurs du cours aient échappé à toutes les difficultés ; le « matérialisme méthodologique » (mécanisme) peut fort bien être soutenu soit par un idéaliste, soit par un dualiste. — On retrouve dans cet opuscule à la fois une certaine conception esthétique de la philosophie qui doit être celle de H. H. Parkhurst, et certaines des idées réalistes de W. P. Montague. — Notons l'insistance sur l'indéterminisme, l'affirmation de la liberté, la conception des lois statistiques.

La filosofia contemporanea, par Guido de Ruggiero, 2 vol. in-16 de 271 et 292 p., 2e édit., Bari, Laterza, 1920. — Cette deuxième édition d'une histoire de la philosophie contemporaine qui décrit successivement le mouvement philosophique en Allemagne, France, Angleterre, Amérique et Italie, reproduit intégralement la première édition de 1912. La seule addition consiste en un appendice qui prolonge l'exposé donné par l'auteur de la philosophie italienne. Cet appendice débute par une sévère critique du mouvement néo-scolastique de Louvain, suivie d'une étude sur la néo scolastique italienne. Il signale ensuite les études historiques et sociales qui touchent de près au mouvement philosophique et termine par une recension de quelques nouveaux ouvrages italiens (Varisco, Aliotta, Croce, Gentile). L'auteur justifie dans sa préface l'ordre d'exposition qu'il a choisi et qui reproduit en somme celui du *Grundriss* d'Ueberweg. Il affirme que la philosophie est devenue chose nationale et que chaque philosophie s'alimente de sa propre tradition, en ignorant plus ou moins ses voisines. Il y aurait beaucoup à dire sur cette thèse qui ne nous semble nullement démontrée. Il est vrai que l'auteur lui-même semble la vérifier en passant sous silence Fouillée, Guyau et Hamelin ; mais les choses ne vont pas toujours ainsi. On rencontre dans tous les pays des disciples de Kant et d'Hegel ; le pragmatisme de James s'est élaboré dans l'atmosphère du criticisme de Renouvier et se reconnaît débiteur du bergsonisme ; ce que l'auteur appelle le « modernisme » de M. Le Roy ne s'apparente pas moins à James qu'à Bergson. L'auteur prétend que la philosophie italienne est lettre morte hors d'Italie ; plus d'un Italien complétera cependant avec fruit la maigre et injuste page consacrée par M. de Ruggiero à Campanella par le beau livre de L. Blanchet, et nous n'ignorons pas en France les œuvres de B. Croce, par exemple. Ne serait-ce pas exactement le contraire qui serait ici la vérité ? L'exemple de l'Italie est celui d'une philosophie qui, pour le plus grand dommage de l'humanité, a perdu ses traditions ; elle est aujourd'hui encombrée par l'idéalisme hégelien. En revenant à ses grands penseurs, qu'elle méconnaît et qu'elle oublie : saint Thomas, saint Bonaventure, Bruno, Campanella, elle redeviendrait à la fois traditionnelle et universelle. C'est la grande leçon que donne l'histoire de la philosophie. Quoi de plus grec, et quoi de plus universel cependant, que les philosophies de Platon et d'Aristote ? Une pensée ne se particularise pas, elle s'universalise au contraire en se nationalisant.

Il pragmatismo nella filosofia contemporanea, *Saggio critico*, par Ugo Spirito, 1 vol. in-16 de 222 p., Florence, Vallecchi, 1921. — L'auteur de cet « essai critique » sur le pragmatisme a cru que, pour apprécier à sa valeur ce mouvement intellectuel, un certain recul était nécessaire. Au plus fort de la controverse, partisans et adversaires ne pouvaient dégager la signification exacte d'une doctrine en voie de formation ; d'ailleurs, en Italie, on s'était un peu hâté de condamner sans entendre, parce que l'on avait souvent confondu avec la pensée instable et frémissante de G. Papini et de ses amis du *Leonardo*, les thèses moins outrancières de James, de Schiller et de Dewey. Aujourd'hui, il faut « remettre les choses au point, reconnaître l'indiscutable valeur du pragmatisme, montrer toute sa signification historique et préciser aussi les raisons de sa faiblesse ». C'est ce qu'a essayé de faire M. Spirito.

Si l'on situe le pragmatisme anglo-saxon dans son milieu historique, on doit le considérer comme une réaction violente, mais nécessaire, d'une part contre la tradition empiriste qui affirme la passivité du

sujet et le ramène à la sensation, d'autre part contre l'intellectualisme de Green et de Bradley, qui finit par absorber le sujet dans un absolu intemporel en qui disparaît son individualité. Avec des méthodes et des préoccupations différentes, empirisme et absolutisme aboutissent en somme à la même conclusion : « la négation de la valeur du sujet ». Le pragmatisme sera donc avant tout l'affirmation de cette valeur. Seulement, la notion du sujet restera vague chez tous les pragmatistes : tantôt le sujet sera l'individu concret, agissant, altérant le milieu dans lequel il vit par une adaptation volontaire, tantôt un « moi » métaphysique, libre créateur de vérité par la seule énergie de sa croyance, tantôt le « moi » du psychologue, tantôt celui du subjectiviste. La notion corrélative d'objet ne sera pas plus claire : parfois, l'objet est un donné auquel il faut bien que la pensée s'adapte bon gré mal gré et le pragmatisme s'oriente vers le réalisme; parfois aussi la plasticité de cet objet est telle qu'il échappe à toute détermination positive ; il n'est plus que la matière amorphe dont le sujet fait ce qu'il veut, et le pragmatisme se rapproche du volontarisme idéaliste. En dernière analyse, le pragmatisme repose sur une équivoque; on passe perpétuellement du point de vue psychologique au point de vue logique, du fait à la valeur, de la croyance subjective à la vérité qui se prouve. Loin de rendre nos idées plus claires, comme le voulait Peirce, le pragmatisme manque à ses promesses ; sa théorie de la connaissance est vouée à l'échec. Il n'est que « le contraire pur et simple de l'intellectualisme, l'antithèse de la thèse, l'affirmation abstraite du sujet contre l'objet, du devenir contre l'être ». Il faudrait pourtant résoudre l'antinomie dont le devenir et l'être, le sujet et l'objet sont les termes. Mais cette conciliation est impossible au « subjectivisme abstrait ». Le pragmatiste est un sceptique qui *ne veut pas* être sceptique ; il cherche, — entreprise désespérée, — à « construire sur la négation une philosophie de l'action ».

Dans la seconde partie de son livre, M. Spirito étudie brièvement les « courants de pensée voisine du pragmatisme » : la philosophie de Mach et celle de M. Boutroux, le pragmatisme partiel de M. Bergson et le pragmatisme religieux de M. Le Roy. Ces chapitres, en général exacts, mais un peu sommaires, sont suivis d'un appendice bibliographique assez étendu et susceptible de rendre des services.

La filosofia dell' Autorita, par G. Rensi; publications de l' « Indagine moderna », XXVII, 1 vol. in-8°, de xvi-244 p., Sandron, 1920. — « Au commencement était la force » : le livre est un commentaire de ce mot de Gœthe mis en épigraphe. L'auteur critique par des arguments souvent faciles et quelquefois ingénieux les divers systèmes rationalistes, humanitaires, etc. Les discussions ne sont pas toujours convaincantes. Beaucoup d'observations sur la difficulté (ou l'impossibilité) de parler au « peuple » et de la « volonté du peuple », sur les sophismes concernant les guerres « justes », les paix « justes » sont fondées (sinon nouvelles). Mais accepterait-on toutes ces critiques, elles ne sauraient servir de fondement aux conclusions de l'auteur — qu'il est « convenable et opportun » de présenter aujourd'hui une philosophie de l'Autorité et de « mettre en lumière les vieilles bases solides, irrationnelles de la force, de la guerre, de la révolution, de l'empire pur et simple ». Qu'est-ce que toutes ces choses, en effet, ont à faire du « convenable » et de « l'opportun », concepts, à ce qu'il semble, dangereusement entachés de *rationalité ?*

PÉRIODIQUES

Rivista di Filosofia, organe de la *Société philosophique italienne.* — Anno XI, 1919; fasc. I, II, III, B. Varisco, *Pratique et théorie.* — G. Zuccante, *Courants de littérature pessimiste au temps où naît A. Schopenhauer* : ils s'expriment dans les œuvres de la *Sturm und Drang*, et des romantiques; de Schiller (*les Brigands*) et Gœthe (*Werther*) en leur jeunesse; dans la philosophie de Schleiermacher et même de Jacobi; dans les romans de F. Schlegel. (Article amusant, qui n'apporte rien qui ne fût connu, mais rassemble beaucoup d'indications curieuses.)

A. Alfonsi, *La sensation et la liberté dans la philosophie de Kant* : Kant a voulu se débarrasser entièrement de la « Chose en soi » avec laquelle la sensation se trouve en rapport, et qui apparaît toujours comme une limite à l'esprit. La Raison pratique dont la connaissance est foi substitue à la connaissance dérivée de la sensation l'œuvre de l'esprit et sa liberté.

G. Tinivella, *L'esthétique et sa fonction pédagogique.*

F. Orestano, *Les idées générales* : plus nos idées générales sont nombreuses et précises, plus la reconnaissance des *différences* joue un rôle éminent : « Connaître, c'est distinguer ». L'usage principal de l'abstraction n'est pas de trouver la somme des quelques caractères communs à un grand nombre d'espèces, mais de déterminer la somme logique de tous les caractères spécifiques propres aux classes de plus en

plus proches du particulier (exposé très lucide et intéressant).

Anno XII (le n° 1 n'est pas parvenu). — N° 2, avril juin 1920. G. A. Colozza, *L'effort collectif* : observations de bon sens sur la fécondité des efforts dirigés vers un même but par des groupes de plus en plus nombreux, quand l'accord est réel et profond.

F. Orestano, *Vers de nouveaux principes* : il est inutile d'espérer la paix entre les esprits comme une assimilation, ou comme l'établissement d'une moyenne entre les inclinations adverses. Mais la philosophie collaborant avec toutes les sciences particulières peut établir une critique de la pensée, reconnaître les *limites* de chaque direction (sans en nier ni détruire aucune), fonder enfin l'économie de la vie humaine et de ses valeurs.

G. Capone Braga, *Le criticisme critiqué par les idéologues français et italiens* : la philosophie de Kant a été critiquée par des « idéologues » français et italiens dès la fin du XVIIIe siècle et dans le premier tiers du XIXe. Destutt de Tracy lui reproche (1802) d'avoir un *système*, tandis que Condillac s'en tient sagement à une *méthode*. Il rejette l'*a priori* kantien et les « formes » de la sensibilité.

En Italie, Soave attaque (1803), par de bonnes critiques, la théorie de Kant sur le temps et l'espace; les catégories et les rapports entre la raison pure et la raison pratique. La critique de Baldinotti (1817) est brillante mais assez incohérente. Celles de Borelli (1824) et de Romagnosi (1828-1829) discutent la théorie des jugements synthétiques et (Romagnosi) le subjectivisme kantien. Bonfandi (1830) admire Kant, dont il a vu les idées populaires par toute l'Allemagne, mais lui adresse une critique empiriste, très finement faite, qui rappelle Destutt de Tracy et la méthode de Condillac; mais il a une meilleure connaissance du système critiqué (étude très bien conduite et intéressante).

N° 3, juillet-septembre, E. Troilo, *Pour Robert Ardigo*. Paroles prononcées à l'ouverture du *quatrième congrès de philosophie italienne*, le 25 septembre 1920, en l'honneur du philosophe récemment disparu.

B. Varisco, *Culture et philosophie* : sur l'importance de ne pas perdre de vue l'unité des sciences, de la culture, des problèmes de la vie.

C. Ranzoli, *Le temps et l'éternité dans la philosophie de Plotin* : Plotin a critiqué la doctrine d'Aristote sur le temps; mais ses critiques sont fragiles, parce qu'elles dérivent en bonne part de sa supposition préalable que le temps est distinct et indépendant du mouvement, qui ne le mesure que par accident. Plotin observe que, si le temps est infini, il doit exister avant que d'être mesuré; mais Aristote avait répondu d'avance à cette objection, en démontrant que toute portion du temps est dans le temps, et que l'infinité du temps est potentielle comme celle du nombre.

G. Marchesini, *La rédemption des instincts* : le moraliste et l'éducateur ne doivent pas considérer les instincts comme opposés et rebelles à la morale, mais comme les sources profondes de l'activité; il faut veiller à leur éducation et, quand il y a lieu, à leur redressement; on peut seulement guider une psychologie bien informée et qui observe les lois mêmes de la nature.

N° 4, octobre-décembre, B. Croce, *L'efficacité politique de la philosophie* : la philosophie, en progressant, se rapproche de la pratique, et elle doit pénétrer la politique par l'intelligence de l'histoire.

A. Aliotta, *La revision des principes de la science*.

R. Mondolfo, *Le problème social contemporain* : pour résoudre équitablement le problème social contemporain, il faudrait surmonter deux erreurs, que les événements récents ont mises l'une et l'autre en vive lumière : le *volontarisme* excessif des dirigeants, qui s'imaginent pouvoir tracer la voie des masses populaires, en promulguant des lois, sans s'informer des instincts ni des besoins des peuples; le *fatalisme* de la théorie marxiste, qui présentait l'avènement du prolétariat comme une nécessité historique inéluctable. L'un et l'autre système contiennent une part de vérité, qu'il faut conserver, en l'éclairant d'une science précise et d'un enthousiasme sincère pour la liberté et le bien public (entendu même en un sens international). Les classes populaires, si elles veulent devenir classes dirigeantes, doivent garder et fortifier le sentiment de leur responsabilité morale dans l'histoire.

F. Enriquez, *Rationalisme et mysticisme* : des traces de la mentalité mystique primitive sont aisément reconnaissables dans le « rationalisme » de la plupart des savants et des philosophes.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

TABLE DES AUTEURS

Aftalion (A.). — Le rythme de la vie économique..... 247-278
Augé-Laribé. — Le rôle de la terre et des forces naturelles dans l'économie moderne..... 311-336
Barone (E.). — Les syndicats (cartels et trusts)..... 279-309
Belot (G.). — La Religion comme méthode de pédagogie morale..... 557-575
Berthod (A.). — Faut-il reviser la Constitution ?..... 79-98
Bouglé (C.). — Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier..... 21-26
Boutroux (E.). — Jules Lachelier..... 1-20
Boutroux (P.). — L'histoire de la Dynamique avant Newton..... 657-688
Davy (G.). — A propos de l'évolution de la pensée juridique contemporaine..... 49-75
Delacroix (H.). — La certitude mystique..... 615-637
Delbos (V.). — Les facteurs kantiens de la philosophie allemande à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle..... 27-47
Dugé de Bernonville. — L'orientation professionnelle : l'adaptation de l'ouvrier à la profession..... 449-477
Durkheim (E.). — Définition du socialisme..... 479-495
— — — 591-614
Gide (Ch.). — La consommation..... 233-245
Gilson (E.). — Descartes en Hollande..... 545-556
Guy-Grand (G.). — Quelques réflexions sur les idées morales après la guerre..... 689-727
Hawtrey (R.-G.). — La situation monétaire européenne..... 203-231
Lazard (Max). — Le travail humain : son utilisation et sa rémunération..... 385-448
Lenoir (R.). — Le Meeting d'Oxford..... 99-134
— — Sur les rapports de la Religion et de la Morale..... 583-589
Lindsay (J.). — Le système de Proclus..... 497-523
March (L.). — La Méthode statistique en économie politique..... 137-173
Moret (J.). — Les prix et la théorie générale de l'équilibre..... 175-203
Nicod (J.). — La géométrie des sensations de mouvement..... 537-543
Pécaut (F.). — Auguste Comte et Durkheim..... 639-655
Rignano (E.). — Une nouvelle théorie du sommeil et des rêves..... 525-535
Rist (Ch.). — L'épargne ; son mécanisme social et psychologique..... 337-384
Vermeil (E.). — Religion, Morale et Métaphysique..... 577-582

TABLE DES ARTICLES

Certitude (La — mystique), par H. Delacroix..... 615-637
Comte (A. — et Durkheim), par F. Pécaut..... 639-655
Dynamique (L'histoire des principes de la — avant Newton), par P. Boutroux..... 657-688
Préface..... I-VI

Économique (Les problèmes actuels de l' —).

MÉTHODE

L. March. — La méthode statistique en économie politique. 137-173

ÉCHANGE

J. Moret. — Les prix et la théorie générale de l'équilibre... 175-203
R.-G. Hawtrey. — La situation monétaire européenne..... 203-231

CONSOMMATION

Ch. Gide. — La consommation..... 233-245

ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION

A. Aftalion. — Le rythme de la vie économique..... 247-278
E. Barone. — Les syndicats (cartels et trusts)..... 279-309

FACTEURS PERMANENTS DE LA PRODUCTION

Augé-Laribé. — Le rôle de la terre et des forces naturelles dans l'économie moderne..... 311-336
Ch. Rist. — L'épargne : son mécanisme social et psychologique..... 337-384
Max Lazard. — Le travail humain : son utilisation et sa rémunération..... 385-448

AMÉNAGEMENT DU TRAVAIL

Dugé de Bernonville. — L'orientation professionnelle : l'adaptation de l'ouvrier à la profession..... 449-477

Géométrie (La — des sensations de mouvement), par J. Nicod... 537-543
Lachelier (J.), par E. Boutroux..... 1-20
Lachelier (J.). (Souvenirs d'entretiens avec —), par C. Bouglé... 21-26
Philosophie allemande (Les facteurs kantiens de la — à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècle), par V. Delbos..... 27-47
Proclus (Le système de —), par J. Lindsay..... 497-513
Socialisme (Définition du —), par E. Durkheim..... 479-495
— — — 591-614
Sommeil (Une nouvelle théorie du — et des rêves), par E. Rignano..... 524-535

ÉTUDES CRITIQUES

Descartes en Hollande, par E. Gilson..... 545-556
Juridique (A propos de l'évolution de la pensée — (contemporaine), par G. Davy..... 49-75

QUESTIONS PRATIQUES

Constitution (Faut-il reviser la — ?), par A. Berthod..... 77-98
Morale (Sur les rapports de la Religion et de la —), par R. Lenoir..... 583-589
Morales (Quelques réflexions sur les idées — après la guerre, par G. Guy-Grand..... 689-727
Religion (La — comme méthode de pédagogie morale), par G. Belot..... 557-575
Religion, Morale et Métaphysique, par E. Vermeil..... 577-582

VARIÉTÉS

Le Meeting d'Oxford, par R. Lenoir..... 99-134

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

ANDLER (CH.). — Nietzsche, sa vie, sa pensée. I. Les précurseurs de Nietzsche, 1 vol. in-8, 384 p., Paris, Bossard, 1921. — Avril-juin, 4, II.

AUTEUR DES *Propos d'Alain*. — Système des Beaux-Arts, 1 vol. in-8 carré, 334 p., Paris, édition de la *Nouvelle Revue française*, 1920. — Janvier-mars, 1, I.

BEAULAVON (G.) et PARODI (D.). — Berkeley. La *Siris*, trad. française, 1 vol. in-16, de VIII-159 p., Paris (*Les Classiques de la philosophie*), A. Colin, 1920. — Avril-juin, 12, I.

BELOT (G.). — La conscience française et la guerre, 1 vol. in-16, 196 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 8, II.

BLANCHET (L.). — Campanella, 1 vol. in-8, 596 p., Paris, Alcan, 1920. — Janvier-mars, 5, II.

BLANCHET (L.). — Les antécédents historiques du *Je pense, donc je suis*, 1 vol. in-8, 325 p., Paris, Alcan, 1920. — Janvier-mars, 6, I.

BOHN (G.). — La forme et le mouvement, 1 vol. in-16, de XI-175 p., avec fig., Paris, Flammarion, 1921. — Octobre-décembre, 5, I.

BOHN (G.) et DRZEWINA (ANNA). — La chimie et la vie, 1 vol. in-12, 275 p., avec fig., Paris, Flammarion, 1921. — Octobre-décembre, 10, II.

BOUGLÉ (C.). — Guy-Grand, Harmel, Berthod, Augé-Laribé, Oualid, Roger Picard, Piron, Puech. Proudhon et notre temps, 1. vol. in-12, XV-255 p., Paris, Chiron, 1920. — Janvier-mars, 6, II.

BOUTROUX (P.). — L'idéal scientifique des mathématiciens, 1 vol. in-16, 274 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 6, I.

BRUNHES (J.) et VALLAUX (C.). — La géographie de l'histoire, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1921. — Octobre-décembre, 12, I.

BRUNSCHVICG (L.). — Nature et Liberté, 1 vol. in-16, XII-161 p., Paris, Flammarion, 1921. — Juillet-septembre, 1, I.

CAZAMIAN (L.). — L'évolution psychologique de la littérature en Angleterre, 1660-1914, 1 vol. in-16, 268 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 10, I.

CRESSON (A.). — L'invérifiable, 1 vol. in-12, 400 p., Paris, Chiron, 1920. — Janvier-mars, 3, I.

DUPONT (P.). — Les problèmes de la philosophie et leur enchaînement scientifique, 1 vol. in-8, VI-386 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 6, I.

DUPRAT (G.-L.). — La Psychologie sociale, 1 vol. in-16, 369 p., Paris, Doin, 1920. — Janvier-mars, 8, I.

DUTHOIT (E.). — Aux confins de la morale et du droit public, 1 vol. in-12, 295 p., Paris, Gabalda, 1919. — Octobre-décembre, 9, I.

ERNOUT (A.). — Lucrèce. De la Nature, 2 vol. in-16, XXVII-132 p. et 290 p., *Les Belles Lettres* (Collection des Universités de France), Paris, 1920. — Avril-juin, 12, II.

FLAMMARION (C.). — La mort et son mystère, 1 vol. in-16, 401 p., Paris, Flammarion, 1920. — Janvier-mars, 5, II.

GARRIGOU-LAGRANGE (R. P.). — Dieu, son existence et sa nature, 1 vol. in-8, 872 p., 3e édit., Paris, Beauchesne, 1920. — Avril-juin, 12, I.

GAUTIER (P.). — Leçons morales de la guerre, 1 vol. in-16, 258 p., Paris, Flammarion, 1919. — Janvier-mars, 7, II.

GRANDJEAN (F.). — La Raison et la Vue, 1 vol. in-8, 374 p., Paris, Alcan, 1920. — Janvier-mars, 4, II.

HOUSSAY (F.). — Force et cause, 1 vol. in-12, 250 p., Paris, Flammarion, 1920. — Janvier-mars, 1, II.

JANET (P.). — Les médications psychologiques. III. Les acquisitions psychologiques, 1 vol. gr. in-8, 494 p., Paris, Alcan, 1919. — Juillet-septembre, 5, II.
LAPIE (P.). — Pédagogie française, 1 vol. in-18, VI-216 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 4, II.
LASBAX (E.). — Le problème du mal, 1 vol. in-18, VIII-451 p., Paris, Alcan, 1920. — Janvier-mars, 3, II.
LECLERC DU SABLON. — Le rôle de l'osmose en biologie, 1 vol. in-18, 190 p., Paris, Flammarion, 1920. — Janvier-mars, 8, II.
MARITAIN (J.). — Éléments de philosophie. I. Introduction générale à la philosophie, 1 vol. in-8, XII-214 p., Paris, P. Tequi, 1920. — Avril-juin, 12, I.
MARITAIN (J.). — Art et scolastique, 1 vol. in-18, 188 p., Paris, Librairie de l'art catholique, 1920. — Juillet-septembre, 7, I.
MENTRÉ (F.). — Espèces et variétés d'intelligences, 1 vol. in-8, 291 p., Paris, Bossard, 1921. — Octobre-décembre, 7, I.
MEYERSON (E.). — De l'explication dans les sciences, 2 vol. in-8, XII-333 p. et 469 p., Paris, Payot, 1921. — Avril-juin, 5, I.
MOULINIÉ (H.). — De Bonald, la vie, la carrière politique, la doctrine, 1 vol. in-8, V-464 p., Paris, Alcan, 1916. — Janvier-mars, 7, I.
MOULINIÉ (H.). — Lettres inédites du P. de Bonald à Mme V. de Veza, 1 vol. in-8, XVIII-160 p., Paris, Alcan, 1916. — Janvier-mars, 7, I.
MUSTODIXI (T. M.). — Histoire de l'esthétique française de 1700 à 1900, 1 vol. in-12, VIII-240 p., Paris, Champion, 1920. — Juillet-septembre, 7, II.
PARODI (D.). — Le problème moral et la pensée contemporaine, 1 vol. in-8, 300 p., Paris, Alcan, 1921. — Juillet-septembre, 2, I.
PAULHAN (Fr.). — Les transformations sociales des sentiments, 1 vol. in-16, 288 p., Paris, Flammarion, 1920. — Janvier-mars, 7, II.
PAULHAN (Fr.). — Le mensonge du monde, 1 vol. in-8, 360 p., Paris, Alcan, 1921. — Octobre-décembre, 1, I.
PAYOT (J.). — La conquête du bonheur, 1 vol. in-8, 280 p., Paris, Alcan, 1921. — Octobre-décembre, 8, II.
PUECH (J.-L.). — La tradition socialiste en France et la Société des Nations (préface de Ch. Gide), 1 vol. in-8, X-228 p., Paris, Garnier, 1921. — Octobre-décembre, 8, II.
RENAULD (J.). — Manuel de morale, 1 vol. in-18, II-176 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 13, I.
RIGNANO (E.). — Psycho'ogie du raisonnement, 1 vol. in-18, XI-541 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 6, I.
ROUGIER (L.). — Les paralogismes du nationalisme, 1 vol. in-8, XII-539 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 1, II.
ROUGIER (L.). — La philosophie géométrique de Henri Poincaré, 1 vol. in-8, 208 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 9, II.
RUYSSEN (Th.). — De la Guerre au Droit, 1 vol. in-8, 304 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 3, I.
SÉAILLES (G.). — La philosophie de Jules Lachelier, 1 vol. in-16 de 172 p., Paris, Alcan, 1920. — Août-juin, 4, I.
SEILLIÈRE (E.). — George Sand mystique de la passion, de la politique et de l'art, 1 vol. in-16, XIII-456 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 10, I.
SÉE (H.). — Les idées politiques en France au XVIIIe siècle, 1 vol. in-8, 262 p., Paris, Hachette, 1920. — Janvier-mars, 8, I.
SOREL (G.). — De l'utilité du pragmatisme, 1 vol. in-16, 471 p., Paris, Rivière, 1921. — Octobre-décembre, 5, II.
SORTAIS (G.). — La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, 1 vol. in-8, X-592 p., Paris, Lethielleux, 1920. — Juillet-septembre, 6, II.
THAMIN (R.). — Pédagogie de guerre, 1 vol. in-8, VII-178 p., Paris, Hachette, 1920. — Avril-juin, 13, I.
TRIAL (L.). — J.-J. Gourd (1850-1909), 1 vol. in-8, 416 p., Nîmes, Lavagne, et Paris, Fischbacher, 1920. — Avril-juin, 13, II.
WAHL (J.). — Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, 1 vol. in-8, 313 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 3, II.
WULF (M. de). — L'œuvre d'art et la Beauté, 1 vol. in-16, 224 p., Louvain et Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 7, I.

Livres étrangers nouveaux.

Carr (Wildon). — The general principle of relativity, 1 vol. in-16, 165 p., Londres, Macmillan, 1920. — Juillet-septembre, 8, I.

Carpeta (E.). — Educazione e Religione in Maurice Blondel, br., 80 p., collection *La nostra Scuola*, Vallecchi, Florence, 1920. — Avril-juin, 14, I.

Chiochetti (E.). — La Filosofia di Benedetto Croce, 1 vol. in-16, 341 p., Milan, Societa Editrice Vita e Pensiero, 1920. — Juillet-septembre, 9, II.

Castellano (G.). — Introduzione allo studio delle Opere di Benedetto Croce, 1 vol. in-8, vi-303 p., Bari, Latarza, 1920. — Avril-juin, 13, II.

Gentile (G.). — Discorsi di Religione, 1 vol., 136 p., Florence, Vallecchi, 1920. — Juillet-septembre, 11, I.

Leighton (J.-A). — The field of philosophy, 1 vol. in-8, xii-485 p., Columbus, Ohio, Adams et Ce, 1919. — Octobre-décembre, 13, II.

Macintosh (Douglas Clyde). — Theology as an empirical science, 1 vol. in-8, 270 p., New-York, Macmillan Company, 1919. — Juillet-septembre, 9, I.

Montague (W.-P.) et Parkhurst (H.-H.). broch., 38 p., New-York, Seiler, 1920. — Octobre-décembre, 14, II.

Nazzari (R.). — Principi di gnoseologia, 1 vol., 272 p., G. B. Paravia, 1920. — Juillet-septembre, 11, I.

Nazzari (R.). — Psicologia della Volontà, 1 vol., 72 p., Paravia, 1919. — Juillet-septembre, 11, I.

Pentimalli (G.). — H. Bergson. La dottrina della durata reale e i suoi precedenti storici, 1 vol. in-16, 190 p., Bocca, s. d. — Juillet-septembre, 10, I.

Ruggiero (G. de). — La filosofia contemporanea, 2 vol. in-16, 271 et 292 p., 2e édit., Bari, Laterzo, 1920. — Octobre-décembre, 14, I.

Scott (J.-W.). — Syndicalism and Philosophical Realism, 1 vol. in-8, 215 p., Londres, A. et C. Black, 1919. — Janvier-mars, 9, I.

Sorley (W.-R.). — A History of english Philosophy, 1 vol. in-8, xvi-380 p., Cambridge University Press, 1920. — Janvier-mars, 10, I.

Spaventa (B.). — La libertà d'insegnamento, 1 vol. in-8, 185 p., collection *La nostra Scuola*, Vallecchi, Florence, s. d. — Avril-juin, 14, II.

Spirito (N.). — Il pragmatismo nella filosofia contemporanea, 1 vol. in-16, 222 p., Florence, Vallecchi, 1921. — Octobre-décembre, 14, II.

Visser (H.-L.). — Collectief-Psychologische, 1 vol. in-8, iv-235 p., Omtrekken, Haarlem, 1920. — H. D. Tjeenk, Willink et Zoon. — Janvier-mars, 11, I.

Revues et Périodiques.

Mind, nos 111-115, juillet 1920 (Articles de MM. R.-W. Sillars, A.-K. Rogers, Eddington, Galloway, Bosanquet, J. Ward, Watt, etc.). — Avril-juillet, 15, I à 16, II.

Journal of Philosophy, Psychologie and scientific Methods, 12 février-25 septembre 1920 (Articles de MM. Creighton, Bush, F.-C.-S. Schiller, A.-W. Moore, M.-H.-T. Costello, Whitehead, M.-S.-P. Lamprecht, Swenson, J.-H. Randall, Brightmann, Zellie, Henderson, Kantor). — Juillet-septembre, 11, I-12, II.

Rivista di filosofia (Anno XI, 1919 ; fasc. I, II, III, articles B. Varisco, G. Zuccante, A. Alfonsi, G. Timiella, F. Orestano). — (Anno XII, articles de G.-A. Colozza, F. Orestano, G. Capone Braga, E. Troilo, B. Varisco, C. Ranzoli, G. Marchesini, B. Croce, A. Aliotta, R. Mondolfo, F. Enriques). — Octobre-décembre, 15, II-16, II.

Nécrologie.

Boutroux (E.). — Octobre-décembre, 1-4.
Darlu (A.). — Avril-juillet, 1-3.
Wundt (W.). — Janvier-mars, 11, I-12, II.

L'Editeur-Gérant : Max Leclerc.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

SAINT-GERMAIN-LÈS-CORBEIL

IMPRIMERIE WILLAUME

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE — 1922

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris (Ve)

LE TEMPS ET LA CAUSALITÉ

Les pages qui suivent sont extraites d'un ouvrage que nous nous proposons de publier prochainement sous le titre : L'*Expérience humaine et la causalité physique*. Dans cet ouvrage, conçu en sa majeure partie selon le plan de notre étude antérieure : *les Étapes de la philosophie mathématique*, nous avons essayé de recueillir le bénéfice que nous semble comporter, pour un renouvellement de la psychologie de l'intelligence, la substitution des recherches et des considérations d'ordre proprement physique aux spéculations du XVIIe et du XVIIIe siècle, fondées sur la prééminence de la mécanique.

Nous nous attachons ici à un point particulier, aux rapports du temps et de la causalité. Tout d'abord, et en partant du temps, nous aurons à nous demander si ce n'est pas en méconnaître la nature que de prétendre le détacher du contenu qui le remplit, qui, plus exactement, en constitue le cours, que d'en faire une forme indifférente en quelque sorte à son propre devenir : le temps est inséparable de la relation causale par quoi se crée peu à peu le champ temporel. Et inversement, partant de la causalité, nous nous efforcerons d'établir que c'est en altérer le caractère réel que de prétendre la considérer à part de l'ensemble singulier et universel dont cette même causalité forme l'armature, de la concentrer dans une essence préexistant et survivant à ses applications particulières en tel lieu et à tel moment.

I

Dans le système de la mécanique classique, le temps est une notion symétrique de la notion de l'espace. La symétrie des notions s'explique tout naturellement lorsque l'on remonte à la conception

de la mathématique universelle, sur laquelle Descartes avait fait reposer l'édifice de la physique moderne. A la base de cette conception se trouve la notion de *dimension*, entendue dans une acception générale comme correspondant à l'idée claire et distincte de ce qui se laisse mesurer. « *Per dimensionem*, est-il dit dans les *Regulæ* (XIV), *nihil aliud intelligimus quam modum et rationem, secundum quam aliquod subjectum consideratur esse mensurabile.* » Alors, remarque Descartes, les dimensions de l'espace sont seulement des cas particuliers où cette notion s'applique ; la pesanteur et la vitesse sont également des dimensions, et, à ces exemples, on pourrait en ajouter une infinité d'autres.

De ce point de vue, le temps sera une dimension : la conception prend sa forme classique avec les *Principes* de Newton. Le temps y est présenté, comme l'espace, sous un double aspect : *temps absolu* exprimant la réalité à mesurer, *temps relatif* exprimant le résultat de la mesure. « *Tempus absolutum, verum et mathematicum, in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, æquabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio. Relativum, apparens et vulgare, est sensibilis et externa quævis durationis per motum mensura* (*seu accurata seu inæquabilis*) *qua vulgus vire veri temporis utitur, ut Hora, Dies, Mensis, Annus.* »

Les formules de Newton seraient dépourvues de signification s'il n'y avait un rapport entre la réalité du temps qui est à mesurer d'une part, et d'autre part la relativité du temps une fois qu'il a été soumis aux instruments de mesure. Or, puisque l'homme ne vivant qu'un moment à la fois est incapable de prendre possession de la totalité des moments qui constituent dans son cours régulier l'ensemble du temps, Newton ne peut fonder l'objectivité du temps, qu'à la condition d'imaginer un Dieu, à qui son éternité confère le privilège d'être contemporain de tous les temps, de même qu'il est présent à l'immensité de l'espace. Une telle imagination n'a rien d'obscur, une fois que l'on consent à parler de Dieu dans le langage directement et naïvement anthropomorphique auquel Newton se laisse perpétuellement entraîner en dépit de ses propres déclarations.

Seulement, si l'on professe que le langage de la théologie traditionnelle n'a rien à faire dans une discipline qui veut être scientifique, il ne restera des formules newtoniennes que l'impuissance

de l'homme à surmonter la dualité des notions sur le temps, dualité qui est cependant requise pour l'intelligibilité du système. De sorte que le savant d'esprit « positif » en est réduit à prendre acte de la difficulté, attestant par la façon même dont il l'énonce qu'elle est inextricable, et à passer outre. Ainsi d'Alembert écrit, en 1743, dans la *Préface* de sa *Dynamique* (p. VII) : « Le temps de sa nature coule uniformément, et la mécanique suppose cette uniformité. Du reste, sans connaître le temps en lui-même et sans en avoir de mesure précise, nous ne pouvons représenter plus clairement le rapport de ses parties que par celui des portions d'une ligne droite indéfinie. » Et sans doute d'Alembert pense avoir tout gagné, en reléguant dans le royaume des essences inaccessibles à l'homme la réalité du temps, caractérisée par l'uniformité de son flux. Mais c'est une question de savoir s'il n'est pas dupe d'un excès de prudence. Une fois séparé de la réalité à mesurer, le temps de la mécanique est destiné à s'évanouir dans ce qu'on pourrait appeler l'absolu de sa relativité. Inévitablement il va participer au caractère conventionnel et arbitraire des divisions que les peuples ont établies pour la commodité de la pratique sociale et qu'ils ont fixées dans leurs différents calendriers. Or, si l'idée de convention ne soulève aucune difficulté tant que la convention apparaît à un certain moment dans le développement de la pensée humaine, s'appuyant sur des bases déjà constituées qui permettent d'en définir avec précision les conditions et la portée, il est impossible d'en dire autant lorsque l'idée de convention est étendue jusqu'aux notions fondamentales que rien ne précède, que rien n'explique. Le conventionalisme, qui paraît alors irrésistible, est devenu absurde, en ce sens qu'il a récusé lui-même la règle qui permettrait de distinguer entre ce qui est absurde et ce qui ne l'est pas.

De cette difficulté à laquelle se heurte, *en fait*, l'introduction de la notion de temps, la *raison* était déjà dévoilée dans les chapitres consacrés par Locke et Leibniz à la théorie du temps (les *Nouveaux Essais* de Leibniz ne furent d'ailleurs publiés qu'en 1765).

Suivant la psychologie réaliste de Locke, le temps doit être non une façon de parler, mais une façon d'exister. Et la succession que nous expérimentons dans nos états intimes assure la réalité du temps[1]. Seulement, demande Leibniz, la subjectivité d'une telle

1. *Essai sur l'entendement humain*, II, XIV, 16.

expérience permet-elle d'y faire fond pour élever l'édifice de la science? « Une suite de perceptions, écrit-il dans les *Nouveaux Essais*, réveille en nous l'idée de la durée, mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps, qui est continu, uniforme et simple, comme une ligne droite[1]. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au temps, et on le mesure par des changements uniformes; mais quand il n'y aurait rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisserait pas d'être déterminé, comme le lieu ne laisserait pas d'être déterminé aussi quand il n'y aurait aucun corps fixe ou immobile. C'est que, connaissant les règles des mouvements difformes, on peut toujours les rapporter à des mouvements uniformes intelligibles et prévoir par ce moyen ce qui arrivera par des différents mouvements joints ensemble. Et, dans ce sens, le temps est la mesure du mouvement, c'est-à-dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme. » (II, XIV, § 16).

Thèse qui pose le problème plutôt qu'elle ne le résout. Si l'on admet que l'uniformité intelligible du mouvement soit la *ratio essendi* du temps, on est bien obligé d'ajouter immédiatement qu'il ne peut y avoir d'autre *ratio cognoscendi* du mouvement uniforme que l'égalité des temps employés pour parcourir des espaces égaux : autrement dit, la définition en apparence rationnelle du temps a pour conséquence inévitable de dévoiler le cercle vicieux dont ne peut s'affranchir la théorie du temps scientifique, condamnée à partir du temps pour concevoir le mouvement, et à supposer le mouvement pour mesurer le temps.

On ne saurait triompher de la difficulté tant que l'on s'obstine à vouloir l'aborder de face. On peut seulement la tourner. En effet, si nous cherchons comment l'humanité a procédé, nous voyons qu'elle a suivi dans la réalité une marche inverse de celle à laquelle

1. Cf. CONDILLAC, *Traité des sensations*, I, IV : « La notion de la durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées ; et vraisemblablement il n'y a point deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un égal nombre d'instants. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité. » Cette remarque fait penser à la thèse de M. Bergson touchant l'originalité caractéristique de la durée individuelle; mais, s'appuyant sur la psychologie atomistique, dont M. Bergson a si profondément démasqué l'inconsistance, Condillac rattache la différence des rythmes intérieurs à la numération d'instants supposés discontinus, non à la continuité mélodique de la conscience.

songe Leibniz. Au lieu d'aller du mouvement *uniforme* au mouvement *difforme*, elle est partie des mouvements irréguliers qui s'offrent à l'observation, et elle en a peu à peu éliminé les irrégularités jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à des phénomènes se déroulant dans des conditions tellement semblables qu'il n'y a pas de raison de soupçonner que le temps employé par le second ne soit pas égal à celui qu'a utilisé le premier[1]. La clepsydre et le sablier satisfont à cette condition d'une manière suffisante pour les besoins de la vie pratique. Le problème théorique consiste à trouver une meilleure approximation, en choisissant les phénomènes naturels qui résistent le mieux à l'épreuve critique de la remarque des anomalies. Or une telle position du problème exclut l'affirmation absolue qui était inhérente à la définition initiale du mouvement uniforme ; elle implique au contraire une régression qui est indéfinie, comme le perfectionnement même des méthodes de calcul et des moyens d'observation. Il est curieux que Leibniz le constate lui-même, en reprenant certaines remarques de Locke : « Le pendule a rendu sensible et visible l'inégalité des jours d'un midi à l'autre : *Solem dicere falsum audet*. Il est vrai qu'on le savait déjà, et que cette inégalité a ses règles. Quant à la révolution annuelle, qui récompense les inégalités des jours solaires, elle pourrait changer dans la suite du temps. La révolution de la terre à l'entour de son axe, qu'on attribue vulgairement au premier mobile, est notre meilleure mesure jusqu'ici, et les horloges et montres nous servent pour la partager. Cependant cette même révolution journalière de la terre peut aussi changer dans la suite des temps ; et si quelque pyramide pourrait durer assez, ou si on en refaisait des nouvelles, on s'en pourrait apercevoir en gradant là-dessus la longitude des pendules, dont un nombre connu de battements arrivent maintenant pendant cette révolution... » (§ 21). Et la pensée de Leibniz se précise encore à la suite d'une réflexion de *Philalète* : « Notre mesure du temps serait plus juste si l'on pouvait garder un jour passé pour le comparer avec les jours à venir, comme on garde les mesures des espaces ». *Théophile* répond : « Mais au lieu de cela nous sommes réduits à garder et observer les corps, qui font leurs mouvements

1. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, § 54, nouv. édit. 1911, p. 60. Cf. Milhaud, *Cournot et le Pragmatisme scientifique contemporain*, Scientia, novembre 1911, t. X, p. 377.

dans un temps égal à peu près. Aussi ne pourrons-nous point dire qu'une mesure de l'espace, comme par exemple une aune, qu'on garde en bois ou en métal, demeure parfaitement la même. »

Il serait superflu de rappeler à quel point l'évolution de la science, et particulièrement depuis l'avènement de la théorie de la relativité, a confirmé les conclusions de Leibniz : il est impossible au savant de rejoindre effectivement le concept initial qui avait été posé *a priori* comme correspondant à l'idéal de la raison. Et de cette impossibilité il n'est pas malaisé de rendre compte si l'on remarque qu'il y a inversion de sens, radical antagonisme, entre l'idée, prétendue rationnelle, d'une essence définie et représentée *a priori*, et d'autre part le procédé qui exprime la mise en œuvre de la raison. Nous ne partons pas d'un concept positif, lequel exigerait une intuition directe de la quantité temporelle; nous ne pouvons définir l'égalité des temps que comme la négation de leur inégalité; nous ne progressons vers l'égalité qu'en relevant les inégalités et en les éliminant.

Comment se fait-il donc que Leibniz ait passé par-dessus cette impossibilité, qu'il ait avancé une conception dogmatique du temps au risque d'avoir à juxtaposer les deux attitudes différentes, et à nos yeux incompatibles, sur lesquelles nous venons d'insister? L'examen de la réponse nous conduit à un point qui est fondamental, non seulement pour l'intelligence de la doctrine leibnizienne, mais aussi pour le problème plus général des rapports entre la philosophie et la science. Il s'agit, en effet, du principe de raison suffisante. Du point de vue philosophique, en théorie, Leibniz donne à ce principe un énoncé positif afin d'y appuyer son dogmatisme métaphysique. Mais il n'en fait pas un usage autre que négatif chaque fois qu'il veut, dans la pratique et du point de vue scientifique, en prouver l'exactitude et la fécondité par l'application à un problème déterminé : « Pour passer de la mathématique à la physique, il faut encore un autre principe,... c'est le principe du besoin d'une raison suffisante ; c'est que rien n'arrive, sans qu'il y ait une raison pourquoi cela soit ainsi plutôt qu'autrement. C'est pourquoi Archimède, en voulant passer de la Mathématique à la Physique dans son livre de l'*Équilibre*, a été obligé d'employer un cas particulier du grand principe de la raison suffisante ; il prend pour accordé que, s'il y a une balance où tout soit de même de part

et d'autre, et si l'on suspend aussi des poids égaux de part et d'autre aux deux extrémités de cette balance, le tout demeurera en repos C'est parce qu'il n'y a aucune raison pourquoi un côté descende plutôt que l'autre. Or par ce principe seul, savoir : qu'il faut qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi les choses sont plutôt ainsi qu'autrement, se démontre la divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle, et même en quelque façon les principes physiques indépendants de la mathématique, c'est-à-dire les principes dynamiques ou de la Force. » (*Deuxième écrit à Clarke.*)

La moralité à tirer, selon nous, de ce texte, c'est que le vice dogmatique apparaît analogue dans le dogmatisme de la raison et dans le dogmatisme de l'expérience. La critique de l'empirisme montre que l'expérience apporte un enseignement irrécusable lorsqu'elle fait apercevoir l'écart entre les conséquences prévues par la pensée et les résultats donnés par l'observation ; l'erreur du dogmatisme est de transformer cet enseignement tout négatif en révélation positive, d'attribuer à l'expérience un contenu intuitif. Le passage de la science à la métaphysique, ou plus exactement de la critique au dogmatisme, n'est pas moins manifeste chez Leibniz lorsque, par une sorte d'extrapolation implicite, il franchit la distance entre l'application effective du principe de raison qui se produit sous une forme négative, par exclusion de toute cause de dissymétrie[1], et l'affirmation universelle du principe sous sa forme positive. On rendrait plus palpable encore l'arbitraire de cette extrapolation, si l'on donnait au mot *positif* le sens avec lequel le positivisme nous a rendu familier, et où il signifie *solide* et *vérifié* par

1. Cf. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, chap. II. § 27, nouvelle édition, 1912, p. 33. — L'exemple développé par Cournot est emprunté à l'*Examen des principes de la mécanique, de Daniel Bernoulli*, publié en 1728, au tome Ier des *Commentaires de l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg*. Dans cet ouvrage, Daniel Bernoulli récuse, comme de vérité contingente, la proportionnalité des accélérations aux forces. Il s'est donc proposé d'établir sur une autre base la démonstration du parallélogramme des forces. Pour cela, il se donne « deux hypothèses » qui permettent : 1° de remplacer deux puissances quelconques par des puissances équivalentes ; 2° de considérer deux puissances de même direction comme équivalant à une puissance unique égale à leur somme et deux puissances directement opposées comme une puissance unique égale à leur différence. « Ces deux hypothèses, ajoute Daniel Bernoulli, n'apportent aucune autre affirmation que celle-ci : un tout est égal à la somme de ses parties, et deux puissances égales et opposées sont en équilibre, parce qu'il n'y a aucune raison pour que l'une l'emporte sur l'autre, axiome métaphysique qu'il faut considérer comme de vérité nécessaire » (p. 134).

opposition à *chimérique* et à *invérifiable* : on dirait alors que la condition nécessaire pour maintenir la valeur positive du principe, c'est de renoncer à lui conférer la forme d'une affirmation, c'est de savoir ne pas dépasser le processus, indéfini et toujours à quelque degré inadéquat, d'élimination des circonstances perturbatrices, de ne jamais nous transporter dans l'absolu du concept.

Nous venons de remonter des difficultés que les savants ont rencontrées pour l'exposé des principes de la mécanique classique, à l'examen des opérations par lesquelles l'esprit humain parvient à la mesure du temps. De là nous allons tenter d'expliquer les embarras où les philosophes se sont précipités lorsqu'ils n'ont point aperçu, ou qu'ils ont cru devoir effacer, la barrière entre, d'une part, l'œuvre de l'activité intellectuelle qui crée les moyens de faire entrer la considération du temps dans la systématisation des phénomènes universels, et, d'autre part, l'entité du temps prise isolément, abstraction faite des phénomènes réels dont est dégagée la détermination de sa quantité.

Pour rendre compte de ces embarras, nous commencerons par supposer, avec les doctrines qui postulent le primat de la représentation, que le temps soit donné, en dehors des choses, dans un concept qui le définit entièrement. Ce temps possède un cours, destiné à être rempli par ce qui arrive dans le monde réel, par les événements successifs de l'univers. Ce « remplissage » du temps s'accomplira dans le sens où coule le temps, de l'avant à l'après ; il implique donc une origine. Quelle sera cette origine ? Si elle est reculée à l'infini, le calcul ne sera jamais accompli qui mènerait à l'événement actuel ; car, pour être accompli, le calcul devrait porter sur un nombre fini. Ainsi apparaît la thèse sur laquelle le néo-criticisme a insisté avec tant de vigueur : l'événement actuel sera séparé de l'origine par un nombre, aussi grand que l'on voudra, mais toujours déterminé, d'événements. Rien ne saurait être compris comme arrivant réellement, qui devrait être précédé d'une infinité de phénomènes successifs. « Il est, affirme Renouvier, impossible que des durées aient été ajoutées sans commencement dans le passé, aussi bien qu'il est impossible que leur somme sans fin soit jamais formée dans le futur[1]. » A cette impossibilité correspondra donc la

1. *Les Principes de la Nature*, IV : A. *Multiplication et division des phénomènes* : 2e édit., t. I, 1892, p. 82.

nécessité de poser un événement qui soit l'événement premier, à partir duquel seront comptés les phénomènes, jusqu'au phénomène qui se passe actuellement sous nos yeux. Mais cette nécessité, que le néo-criticisme affecte de poser comme une exigence élémentaire de la logique, soulève à son tour une nouvelle impossibilité, d'un tout autre caractère selon nous ; car elle ne sera plus une illusion d'ordre imaginatif ; elle ne tient pas simplement à ce qu'on étale le temps pour en faire un objet de représentation supposé analogue à la représentation spatiale ; elle est de celles qui mettent en jeu toute la structure de l'entendement. Dire qu'un événement est premier, c'est dire qu'il est dépourvu d'antécédent temporel qui en prépare et qui en explique l'apparition : il sera un commencement absolu, c'est-à-dire que *pour lui* ne sera pas valable la loi de continuité temporelle et de connexion causale qui avait été, *jusqu'à lui*, admise comme le fondement de toute liaison dans l'étendue ou dans la durée, et grâce à laquelle, d'ailleurs, on avait posé l'événement considéré maintenant comme initial. Or, de toute évidence, si la loi de liaison peut être niée à ce moment, c'est qu'à tout moment elle était dépourvue de base légitime ; et tout motif intelligible disparaît d'affirmer que cet événement auquel on avait cru parvenir, soit arrivé.

Donc de deux choses l'une : ou bien, pour conserver une ombre de consistance au dogmatisme du fini, il faut accepter les conséquences inhérentes à l'irrationalité de la contingence renouviériste, c'est-à-dire professer une sorte de monadisme empirique, où le monde spatial se réduirait aux visions hallucinatoires d'une conscience individuelle, comme le monde temporel naîtrait, par subite éclosion, le jour où cette conscience acquiert le sentiment de sa propre existence ; ou bien on est contraint de reconnaître que le support de l'existence universelle, c'est la *Gesetzmässigkeit*, grâce à laquelle espace et temps apparaissent remplis de réalité. Si, en quelque point que ce soit, fût-ce dans les espaces imaginaires, à quelque moment que ce soit, fût-ce avant le geste originel d'un Créateur, il peut y avoir rupture dans la chaîne intellectuelle des événements, on laisse une ouverture pour la *Gesetzlosigkeit*, et tout s'effondre à la fois : ce qui est ici comme ce qui serait là-bas, ce qui est le présent comme ce qui serait le passé, comme ce qui pourra être l'avenir.

La thèse du fini ne saurait être retenue ; ce qui n'implique nulle-

ment, à nos yeux, ou la vérité de l'antithèse de l'infini, ou même l'existence d'antinomies insolubles. Il convient, en effet, de se demander si les antinomies dont le temps a été l'occasion sont véritablement inhérentes au temps comme tel, si elles ne sont pas liées à la considération d'un temps qui serait le pendant, le décalque, non pas à proprement parler de l'espace, mais plutôt d'un type particulier de représentation, emprunté à l'espace euclidien.

A ses premières antinomies, Kant donne le nom d'antinomies mathématiques Il commence par considérer l'espace et le temps, sous l'aspect de dimensions indéterminées que retiennent la géométrie ou l'arithmétique. Il cherche ensuite comment ces formes, prises en soi, sont susceptibles d'un contenu réel. Mais, si l'espace du géomètre n'est qu'une abstraction, *a fortiori* en sera-t-il de même du temps prétendu arithmétique, qui est hors d'état, je ne dis pas seulement de soutenir une science réelle de l'univers, mais même de rendre le service pour lequel Kant l'avait fait intervenir dans l'*Esthétique transcendantale*, de fonder la science des nombres, par symétrie avec l'espace, fondement de la science des figures.

Le développement des conceptions non-euclidiennes permet de nous rendre compte que nous ne sommes capables de saisir la nature de l'espace, même géométrique, qu'à la condition d'insérer la notion géométrique entre le travail organisateur de notre horizon quotidien et le passage par prolongement de l'espace terrestre à l'espace astronomique. De même et plus évidemment encore, puisqu'il n'y a pas de discipline directe du temps, susceptible d'apporter à la notion du temps l'appui d'une représentation intuitive, il nous sera impossible d'espérer comprendre le temps si nous le confinons dans un splendide et stérile isolement, si nous cherchons à l'apercevoir dans le schème abstrait d'une longueur substituée à son cours effectif, et non dans la liaison avec les événements qui fait qu'il y a pour nous succession véritable, par suite véritablement du temps.

Un point curieux à noter ici, et qui est sans doute l'un des paradoxes de l'histoire de la pensée humaine, c'est que, pour passer du schème abstrait qui engendre les antinomies kantiennes au temps véritable, nous n'avons pas à sortir du kantisme lui-même. Le passage s'opère dans la *Critique de la Raison pure*, entre le temps de l'*Esthétique transcendantale*, temps *arithmétique* qui est, comme

le réceptacle spatial dont il est le symétrique, un milieu homogène et indifférencié, et le temps *causal* de la *Seconde Analogie de l'Expérience*, qui, lui, est tout autre chose qu'une forme *a priori*, qui se caractérise par une qualité intrinsèque : le fait d'aller dans un sens, comme un fleuve va d'amont en aval, qualité à ce point indépendante de la quantité temporelle qu'elle subsiste, alors même que l'intervalle de temps se resserrerait jusqu'à devenir nul : « Il faut bien remarquer ici qu'il s'agit de l'*ordre* du temps et non de son *cours* ; le rapport demeure, bien qu'il n'y ait pas eu de temps écoulé. Le temps entre la causalité de la cause et de son effet immédiat peut *s'évanouir* (et par conséquent la cause et l'effet être simultanés), mais le rapport de l'un à l'autre reste toujours déterminable dans le temps. » (*Trad. Barni*, t. I, 1869, p. 262.)

La relation causale est, selon Kant, une relation temporelle; mais cela ne veut pas dire du tout qu'il s'agisse, comme par exemple dans l'empirisme de Mill, d'une position dans le temps, étrangère et indifférente au phénomène. Le temps constitutif du rapport causal a une propriété interne et spécifique par rapport à l'espace, qui va expliquer à son tour la place et le rôle attribués au principe de causalité, dans le système des *Principes de l'entendement* et particulièrement en face du principe de substance. La propriété caractéristique du temps réside dans un fait irréductible aux cadres préétablis de l'intelligence, dans le fait que chaque réalité présentée à l'expérience s'évanouit immédiatement à nos yeux en conséquence même de sa présentation, passant, pour employer des termes qui ont ici leur sens le plus fort et le plus plein, du présent qui fait tout leur être au non-être du passé. A quelles conditions donc la raison aura-t-elle prise sur cette succession d'évanouissements perpétuels, qui constitue le fond de l'expérience en tant que telle ? Ce sont ces conditions que définissent avec précision les deux premières *Analogies de l'Expérience*. La condition initiale, c'est de retrouver, à travers le temps qui s'écoule, quelque chose qui résiste à cet écoulement, qui apparaisse identique au point de départ et au point d'arrivée. Sans cela il ne serait pas légitime de parler d'un changement; nous aurions seulement le droit de noter deux perceptions différentes qui se sont succédé dans une même conscience, aussi hétérogènes que la vue d'une page que je suis en train de relire et le bruit du vent dans la cheminée. Autrement dit, la science positive a besoin d'un

invariant qui lui permette de poser l'antécédent et le conséquent comme membres d'une même série.

Une fois donné cet *invariant* (que la science du XVIIIe siècle déterminait comme conservation de la masse, auquel la physique moderne a donné la forme plus compréhensive de la conservation de l'énergie) le champ est ouvert à l'étude des relations fonctionnelles par lesquelles la série se constitue effectivement, grâce à la détermination des termes dans cette qualité caractéristique qui fait que l'un est *cause* et que l'autre est *effet*, que, de l'un à l'autre, un changement est arrivé. Autrement dit, cette étude aura pour objet de saisir l'*antécédent* en tant que tel, le *conséquent* en tant que tel. La condition s'en exprime, comme le veut la *Seconde Analogie de l'Expérience*, par le *principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité*, en opposition à la formule de la *Première Analogie*, c'est-à-dire au *principe de permanence de la substance*. Le temps appréhendé dans cette succession ne saurait donc se réduire à une forme d'intuition, à une *exigence subjective* ; il correspond, comme nous le disions en 1897 [1], à une *contrainte objective* ; il présente le type de ces changements auxquels la science nous fait assister lorsqu'elle met en évidence la dégradation de l'énergie, la propagation d'une action électrodynamique ou gravifique. Le temps de la *Première Analogie*, où le changement n'intervient que pour être éliminé, comme le temps de l'*Esthétique transcendantale*, dont l'*a-priorité* se traduit dans la série abstraite des nombres, se tenait sur le plan de l'*idéalisme transcendantal*. Mais il n'en saurait être de même pour le temps de la *Seconde Analogie* : « La succession est en tout cas l'unique critérium empirique de l'effet, dans ses rapports avec la causalité de la cause qui le précède. » (*Trad. Barni*, I, 263.) Le temps est maintenant dans le plan du *réalisme empirique*, ou plus exactement il manifeste cette connexion réciproque de l'*idéalisme transcendantal* et du *réalisme empirique*, qui demeure (une fois éliminé le système subtilement agencé, mais administrativement figé, des formes de l'intuition et des catégories de l'entendement) le fond de l'inspiration critique. Et par là s'explique comment, sur les ruines mêmes de la mécanique newtonienne dont Kant avait prétendu déduire les *Premiers Principes métaphy-*

1. *La Modalité du jugement*, p. 66.

siques, les formules de l'*Analytique transcendantale* gardent ce privilège d'offrir la conscience lumineuse et la justification adéquate de la double exigence par laquelle se manifestera la solidarité de la raison et de l'expérience dans la science contemporaine : l'exigence d'un *invariant*, qui sera remplie par les *principes de conservation*, l'exigence d'une *causalité*, dont la vérité se constituera suivant le cours intrinsèquement donné, et en soi *irréversible*, des relations temporelles [1].

Dès lors, et à partir du moment où nous l'effectuons (condition qui paraît évidente et qu'il faut pourtant expliciter afin d'éviter les confusions auxquelles le dogmatisme renouviériste a été entraîné pour avoir évoqué une origine absolue des temps situés hors de toute conscience et par delà le travail effectif de la pensée), cette constitution se fera dans le sens du temps : la science anticipe par le cours de la pensée sur le cours de la nature. Tout contrôle consistera donc à créer des points d'intersection où doivent, au moment fixé par la théorie, coïncider le cours de la pensée et le cours de la nature. Le passage de l'événement conçu comme futur à l'événement constaté comme actuel érige l'*hypothèse* en *thèse*, comme il transforme ma pensée passée, qui était *prévision*, en pensée actuelle, qui est *vision*.

C'est donc bien parce qu'il va vers l'avenir que l'homme va vers la vérité. Ainsi les astronomes ont détaché de l'univers le système planétaire, pour en faire l'objet d'une discipline particulière : la mécanique céleste ; et, grâce aux efforts combinés de l'observation et du calcul, ils sont en état d'indiquer pour l'année nouvelle, le jour, l'heure, la minute, la seconde, où seront visibles, en certaines zones déterminées de la surface terrestre, des éclipses totales du soleil ou de la lune. Au cours de cette année nouvelle, le témoignage de l'expérience se produira, fournissant une confirmation de plus, peut-être une occasion de rectification, à l'ensemble des connaissances que comporte l'astronomie actuelle.

Tout cela est très clair, on serait tenté de dire trop clair ; car de là devait inévitablement naître, pour les savants et pour les philosophes, la tentation d'abuser de cette clarté pour étendre à l'infini,

1. Cf. Hannequin, *Les Principes de l'Entendement pur* (Revue de Métaphysique, 1904, p. 415) et *Études d'histoire des Sciences et d'histoire de la Philosophie*, t. II, 1908, p. 269.

pour ériger en absolu, le double succès de la liaison temporelle et de la relation causale.

Comme avaient déjà fait les métaphysiciens qui avaient spéculé sur l'espace de la géométrie euclidienne, considéré comme unique et comme nécessaire, et portés également par un élan inconscient de l'intelligence, ils ont extrapolé dans le vide, sans résistance comme sans limite. Plus exactement ils se sont donné, sous le nom de vide (ou d'éther), un milieu qui fût propice à l'extrapolation indéfinie. Procédé d'une facilité séduisante, mais qui a créé les difficultés factices contre lesquelles nous les avons vus ensuite se débattre si vivement.

Le vice du raisonnement est pourtant palpable, et depuis des siècles l'illogicité caractéristique du *panlogisme* a été dénoncée : de ce que les géomètres définissent et démontrent, on conclut, suivant les expressions classiques du *Fragment sur l'Esprit géométrique*, que la « véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions ». Or, s'il y a au monde une évidence qui s'impose, c'est qu'on ne saurait rien définir à l'aide de rien, rien démontrer à partir de rien. Il n'y a là nullement un signe d'impuissance, comme s'il s'agissait d'une perfection qui dépasse la nature de l'homme. Le problème est impossible à résoudre, simplement, évidemment, parce qu'il est posé en termes contradictoires ; la faute est tout entière à la charge de celui qui n'en a pas aperçu la contradiction [1].

Il en est de même pour la causalité : « Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible, dit ailleurs Pascal, de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties [2]. »

Assurément, s'il en était ainsi, l'homme aurait tort de parler de

1. *Les Étapes de la Philosophie mathématique*, 1912, p. 425.
2. *Pensées*, édit. Hachette, section II, fr. 72. — Cf. Lalande, *Remarques sur le Principe de causalité* (Revue Philosophique, 1890, t. II, p. 232).

causalité. Mais, quelque rôle qu'il ait dû faire jouer dans l'apologie projetée au développement sur les *deux infinis*, Pascal, en tant que physicien, ne croyait assurément pas qu'il en fût ainsi ; et celui-là seul le croira, qui a préalablement décidé que l'homme aurait tort, et prend sa volonté pour une raison. En fait, c'est une présupposition ontologique, imputable au réalisme déductif de la scolastique, d'exiger que la science commence par poser l'universalité absolue et l'extension infinie de la causalité, avant d'aborder, à l'intérieur de systèmes conservatifs, la recherche de relations déterminées de causalité.

Nous sommes donc tout à fait libres de nous délivrer de l'antinomie à laquelle conduirait l'absolu d'un déterminisme universel ; nous avons, tout simplement, à ne pas nous détourner des conditions effectives dans lesquelles le problème se définit réellement et réellement se résout, en refusant de soulever une question chimérique qui crée, sinon consciemment, du moins systématiquement, la déception finale.

Ici encore, l'analogie de l'espace et du temps peut devenir un guide précieux. Une théorie de l'espace, considérée comme évidente et pourtant illusoire, a rendu confuse et inextricable la théorie du temps ; si l'on a débrouillé l'énigme de l'espace, on peut espérer voir clair dans la doctrine du temps. Or, ce que la géométrie du XIXe siècle a mis en évidence, c'est l'imprudence de l'extrapolation qui consistait à étendre brusquement jusqu'à l'infini les propriétés observées sur un élément spatial. La démarche proprement positive de l'esprit, et qui s'est révélée comme extraordinairement féconde, c'est celle qui procède de proche en proche, d'une façon continue.

Il n'en est pas autrement pour le temps : le déterminisme causal s'établit à partir du jour où l'hypothèse a été vérifiée par les observations faites successivement dans le laboratoire ou dans la nature ; et la notion du déterminisme s'affermit à mesure que s'accroît la somme algébrique des consolidations et des éliminations que l'expérience a permis d'opérer sur les hypothèses des lois. Par suite, le savant paraît de plus en plus fondé à étendre le déterminisme aux parties du temps qu'il n'a pas encore vécues, ou à celles qu'il lui est jamais interdit de vivre. Encore une telle façon de parler n'est-elle pas tout à fait exacte. Il ne s'agit pas d'appliquer à des

temps non donnés ce qui a été vérifié pour les temps donnés ; il s'agit de constituer ces temps non donnés, à l'aide d'une contexture du temps que fournit le contrôle expérimental des relations auxquelles aboutissent les combinaisons du calcul et des observations. Par exemple, si nous isolons la numérotation arithmétique des années et la détermination des phénomènes astronomiques, nous pouvons nous demander si la prédiction d'une éclipse totale de soleil visible à Paris en l'année 1961 sera confirmée ; mais en fait la détermination des années à venir et la prévision des orbites solaire, lunaire et terrestre, tout cela fait partie d'un même système de lois ou, si l'on préfère une notion moins ambiguë, de conditions cosmiques ; et c'est la stabilité de ces lois, de ces conditions cosmiques, qui nous donne le moyen de penser à un avenir, de le créer dans le prolongement du temps actuel — comme les relations métriques, fournies sur une portion finie de l'espace par tel ou tel type de géométrie, euclidien ou non euclidien, nous donnent le moyen de déterminer telle ou telle forme d'extension de l'espace. Entre le calendrier vulgaire qui se borne à indiquer la succession des jours et des mois, et l'Annuaire du Bureau des longitudes qui porte à sa précision maxima les caractéristiques des phénomènes astronomiques, la différence est dans le degré de l'approximation. Ici et là, les démarches de l'esprit sont identiques : et elles ont, ici et là, comme appui, cette sorte de mémoire collective dont chacune des disciplines scientifiques a organisé le dépôt depuis le jour où elle a pris conscience d'une méthode définie et sûre de vérification. Cette portion du temps qui, pour les générations précédentes, apparaissait comme future et qui, pour nous, est déjà devenue le passé, sert de base au travail par quoi nous constituons l'avenir qui est encore devant nous.

Ce n'est pas tout : par une sorte de choc en retour, à mesure que se poursuit, avec le développement de la science positive, cette consolidation de l'avenir, à mesure aussi nous allons devenir plus capables de constituer le passé qui est antérieur à l'avènement de cette mémoire collective. A proprement parler, nous n'étendons pas au passé les lois du présent ; nous nous faisons un passé en supposant les lois du présent. Les phases de Vénus ont été observées pour la première fois au début du XVIIe siècle [1]. Nous ne croyons pas

1. Sur les circonstances de la découverte, voir Wolhwill, *Galilei und sein Kampf für die copernicanische Lehre*, Hambourg et Leipzig, 1909, p. 357.

nous tromper en affirmant qu'elles étaient préalablement visibles, pour un observateur terrestre. Seulement, cette affirmation n'a d'autre fondement que la fixité des conditions qui, d'un siècle à l'autre, régissent le mouvement des astres. Si nous trouvions la restriction difficile à supporter, si, afin de nous débarrasser de ces façons de parler indirectes et laborieuses, nous voulions sauter par-dessus le principe du déterminisme, et considérer le passé en lui-même et dans l'absolu, nous aboutirions effectivement à faire évanouir le passé lui-même en tant que tel ; nous nous trouverions brusquement en face du néant.

Dans les conditions où la pensée humaine s'exerce, la cause est appuyée sur le temps, et à son tour elle appuie le temps : double relativité qui met au cœur du temps la ligne de partage en quoi consiste le présent, et d'où se projette la double perspective de l'avenir et du passé.

Une fois de plus, en vue d'éclairer nos formules, nous pouvons demander un complément de lumière au rapprochement du temps et de l'espace. C'est sur le terrain de la géométrie qu'a été fondé le relativisme critique. Kant a été conduit, par le paradoxe des objets géométriques, à cette conclusion que l'espace ne saurait être érigé en objet de représentation autonome, qu'il gardait un point d'attache à l'homme : une nécessité d'orientation, par rapport à la droite et à la gauche, qui est inexplicable en termes purement conceptuels. Or, correspondant à ce *hic* par lequel s'établit dans la théorie de la géométrie la connexion entre l'activité de l'intelligence et le donné de l'expérience, la science de l'univers implique, dans la théorie du temps, un *nunc* grâce auquel s'établit la connexion entre le code d'une législation rationnelle et la spécificité irréductible du réel. Ce *nunc,* caractéristique du temps comme tel, la philosophie de la représentation, qui supposait une intuition du temps comme ensemble homogène, tendait à le faire disparaître, et elle se trouvait condamnée par l'impossibilité de le faire disparaître. De ce *nunc*, au contraire, va partir le processus intellectuel que la philosophie du jugement essaie de reconstituer à l'aide de l'analyse réflexive.

En effet, si le temps devait être objet de représentation, il ne serait donné, Kant l'a d'ailleurs reconnu, que grâce au symbole spatial. Or l'espace lui-même ne commence pas par être objet de repré-

sentation. Il est lié à l'effort de l'enfant pour se déterminer une action qui comporte un point d'arrivée et un point de départ, un but et des moyens ; et ce qui, dans cette œuvre spontanée de coordination, se détachera comme fond de tableau, comme système d'objets, s'installe dans l'espace. Mais l'ordination des moments de l'action, le fait que l'enfant doit avancer pour saisir le bonbon, cela donne à sa conscience occasion à la distinction de l'avant et de l'après, cela devient, d'autre part, la base pour l'ordre pratique qui constitue la réalité psychologique du temps. Sans doute, lorsque nous renonçons à l'action pour nous retourner vers ce qui a été, il semble que nous adoptions une attitude inverse qui rétablira le primat de la représentation, que notre passé s'offre à nous sous la forme d'un tableau qui serait objet d'intuition. Mais cela n'est strictement vrai que pour la faible épaisseur de durée qui adhère en quelque sorte à l'actualité de ma conscience présente. Au delà, et en dehors des faits exceptionnels qui ont pris, en raison de nos intérêts ou de nos émotions, l'importance d'événements historiques, la mémoire nous abandonnerait vite si elle n'était que commémoration passive. En fait, elle s'accompagne d'un travail rétrospectif d'organisation pour lequel, aussi bien que pour la systématisation de l'avenir en vue de l'action, apparaissent, tendus et mis en œuvre, tous les ressorts de l'activité intellectuelle. Un juge d'instruction rétablit la courbe de l'emploi du temps à partir des points de repère que lui fournissent les témoignages, en s'appuyant à des conditions objectives qui permettront, par exemple, ou qui excluront tel ou tel itinéraire dans tel intervalle donné, en s'aidant aussi de ses postulats psychologiques et sociologiques, ou de ses partis-pris de méthode. Nous sommes notre propre juge d'instruction ; et lorsque nous croyons nous borner à interroger notre passé, nous complétons les réponses, et nous le reconstituons. Un rêve m'est donné, au réveil, comme un tableau « futuriste », c'est-à-dire comme un ensemble de données fragmentaires qui chevauchent les unes sur les autres ; je ne puis le raconter à autrui, je ne puis me le raconter à moi-même, qu'en y introduisant un certain ordre, versant en quelque sorte l'espace dans le temps, substituant la succession des moments à la juxtaposition des images. Il en est de même, en général, pour l'évocation de mon passé. Je dois le construire moi-même pour moi-même, à mes risques et périls, et en particulier avec le danger de le déformer, sous la poussée des tendances apo-

logétiques qui me font adopter, consciemment ou inconsciemment, l'attitude d'un plaidoyer ou d'une *Théodicée*.

La théorie psychologique du temps que nous venons de rappeler montre comment l'activité de la perception est orientée vers l'activité de la science. L'humanité fait par rapport à l'univers ce que fait l'individu par rapport à sa vie pratique. Elle reconstitue sa généalogie, elle anticipe sur son avenir. Une telle conception s'appuie sur le déterminisme de l'univers. Il est pourtant vrai qu'elle échappe à l'antinomie, ou plus exactement qu'elle ne laisse pas naître l'antinomie, créée entre l'absolu d'un déterminisme intemporel, et l'absolu d'une contingence radicale. Et c'est ce qu'avait admirablement aperçu Cournot, lorsqu'il a définitivement rompu le cercle des conflits dogmatiques, en introduisant une notion que Comte avait systématiquement écartée du domaine de la philosophie naturelle : la notion de *donnée historique*, en tant que distincte de la *donnée théorique* : « Une intelligence, écrit-il dans l'*Essai*[1], qui remonterait bien plus haut que nous dans la série des phases que le système planétaire a traversées, rencontrerait comme nous des faits primordiaux, arbitraires et contingents (en ce sens que la théorie n'en rend pas raison), et qu'il lui faudrait accepter à titre de données historiques, c'est-à-dire comme les résultats du concours accidentel de causes qui ont agi dans des temps encore plus reculés. Supposer que cette distinction [*entre la donnée historique et la donnée théorique*] n'est pas essentielle, c'est admettre que le temps n'est qu'une illusion, ou c'est s'élever à un ordre de réalités au sein desquelles le temps disparaît. »

Cournot a donc eu la conscience la plus nette de ce qu'il y a d'original dans sa conception de l'histoire, et qui va se montrer fécond au delà de toute prévision : c'est que la science, en tant qu'elle adjoint aux principes de la théorie des faits spécifiquement historiques, comporte une vérité qui n'a pas seulement pour objet le temps, canalisé en quelque sorte et défini par la régularité de son flux, comme le temps absolu de Newton et de d'Alembert. Elle a une vérité qui naît du temps, non encore apprivoisé et capté, rendu à la spontanéité de son cours naturel.

Cette conclusion se confirme, en même temps que peut-être elle s'éclaircit, si on la confronte avec les embarras où une vision réa-

1. § 312, nouv. édit., 1912, p. 460.

liste de l'univers avait engagé la doctrine du temps. A cet égard, nous avons eu occasion d'y insister jadis, les Grecs nous on conservé un témoignage aussi important que les paradoxes de Zénon d'Elée : c'est l'*aporie* célèbre où Diodore Cronos mettait en évidence l'impossibilité de relier les éléments passés et les événements futurs par un rapport de causalité, qui logiquement implique l'homogénéité des termes entre lesquels il s'établit [1].

En effet, les Grecs partaient d'une représentation tout intuitive, où le passé était donné avec sa nature de passé, c'est-à-dire comme immuablement fixé, par opposition aux éventualités diverses entre lesquelles flottait encore l'indétermination de l'avenir. Un tel contraste permettait à la dialectique mégarique, dont se réclamait Diodore Cronos, de se jouer comme à plaisir des affirmations aristotéliciennes sur le déterminisme et la contingence : le processus temporel, ayant pour effet de rejeter perpétuellement dans le passé l'événement considéré comme futur, transforme en nécessaire ce qui avait été posé comme contingent, et introduit la contradiction dans le système des thèses dogmatiques.

Mais, précisément ici, entre le déterminisme du passé qui exprimerait une nécessité absolue et la contingence de l'avenir qui correspondrait au pur possible, la notion d'histoire, prise, comme dit Cournot, « dans son acception philosophique la plus large [2] », insère le moyen terme de l'existence réelle, de la vérité catégorique, dont on peut dire qu'elle est bien le contingent, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire ce qui arrive. Et ce qui arrive, c'est, grâce au déterminisme interne qui relie les unes aux autres les pièces du système des choses et conduit, selon l'expression de d'Alembert, à le considérer comme un fait unique, c'est l'univers tel que nous le créons par un double mouvement de progression et de régression. Dès lors, nous ne conférons pas une modalité différente au passé ou à l'avenir. Suivant la formule de Henri Poincaré, nous devinons le passé comme nous devinons l'avenir. Or, une telle opération étant toujours relative aux démarches effectives de la pensée, jamais l'homme ne pourra sortir de cette relativité pour se trouver tout d'un coup et comme nez à nez devant l'absolu de l'origine et de la fin. Nous sommes ainsi, pourrons-nous dire, et sans nous imaginer que nous exprimons un paradoxe, garantis par

1. *La Modalité du Jugement*, p. 50.
2. *Traité*, § 182, nouvelle édition, 1911, p. 205.

l'inadéquation de la tâche qui nous est assignée, contre le péril mortel des antinomies auxquelles les philosophes se sont condamnés quand ils ont eu la témérité de supposer acquis et de discuter les résultats d'une extrapolation immédiatement poussée à l'infini.

II

La constitution de l'histoire, en tant que *champ temporel*, s'apparente à la constitution du champ spatial. Cela ne signifie nullement, selon nous, qu'il y ait une représentation d'un temps homogène et vide qui fasse pendant à la représentation d'une espace, lui-même homogène et vide; cela signifie qu'un même processus intellectuel tisse avec les données de l'expérience la double étoffe solidaire de l'espace et du temps. Il n'y a pas d'espace avant le phénomène et, une fois que les points de coïncidence avec les faits expérimentaux ont permis de dresser la figure de l'espace réel, il n'y a plus lieu d'imaginer une substance matérielle, atome ou éther, qui s'ajouterait à cet espace déjà rempli.

De même, il n'y a pas de temps avant les événements; l'existence du temps n'est autre que sa contexture, fondée sur les relations causales que la pensée établit entre les événements. Et alors la question se pose à nous : Peut-on dire que la notion de cause se ferme en quelque sorte sur la notion de temps, de la façon dont nous avons conclu que la notion de matière se ferme sur la notion d'espace? Ou bien, puisque nous nous appuyons sur les lois causales pour parvenir à la réalité du temps, ne peut-on soutenir que l'existence des lois est indépendante de leur application à tel ou tel cas déterminé, à telle ou telle donnée particulière? Il est remarquable que cette dernière alternative soit celle à laquelle s'arrêtait Cournot, alors même qu'il insistait sur l'importance de la donnée historique dans les sciences qu'il appelait *cosmologiques*, telles que l'astronomie et la géologie : « L'objet des sciences cosmologiques est une description des faits actuels, considérés comme le résultat de faits antérieurs, qui se sont produits successivement les uns les autres, et qu'on explique les uns par les autres, en remontant ainsi jusqu'à des faits pris pour points de départ, qu'il faut admettre sans explication, faute de connaître les faits antérieurs qui les expliqueraient. » Au contraire, « la physique proprement dite, dans ses branches si multiples, la chimie, la cristallographie «,

sont des sciences, non du monde, mais de la Nature, des *sciences physiques*. « Le propre des sciences physiques est de relier en système des vérités immuables et des lois permanentes, qui tiennent à l'essence des choses ou aux qualités indélébiles dont il a plu à la puissance suprême de donner les choses auxquelles elle donnait l'existence[1]. »

La distinction des sciences physiques et des sciences cosmologiques a des racines profondes dans la pensée de Cournot : les premières, « ce sont celles auxquelles s'applique en toute rigueur ce que les anciens disaient de la science en général : qu'elle n'a jamais pour objet le particulier, l'individuel » (*Ibid.*). D'autre part, la considération des essences immuables livre directement à l'homme l'aperception de cet ordre proprement rationnel qui surplombe l'ordre de la succession causale, et que la philosophie de l'histoire a pour mission de dégager même sur le terrain des faits qui semblent voués à refléter dans leur complexité les mille accidents des hommes et des choses[2].

Or, de même que le crédit de la philosophie de l'histoire a sans cesse diminué, à mesure que le développement des recherches historiques nous a permis un commerce plus familier et un contact plus étroit avec la réalité véritable de l'histoire, de même on peut se demander si l'évolution de la physique contemporaine n'a pas eu pour résultat de nous détacher de plus en plus des spéculations qui visaient à retrouver les universaux du conceptualisme antique et si dans les diverses branches de la physique pure, dans la théorie de la pesanteur comme dans la thermodynamique, dans l'optique comme dans l'électro-magnétisme, ne s'introduisent pas un certain nombre de coefficients obtenus par voie expérimentale, qui sont liés à la structure telle quelle de notre monde et sans lesquelles les lois, ou plutôt les relations fondamentales, ne sauraient être ni complètement formulées, ni exactement vérifiées.

A cet égard, et rien n'atteste davantage la force de son génie critique, Cournot fournit lui-même l'exemple que nous avons à invoquer contre sa doctrine. Qu'on relise, à la lumière de la théorie einsteinienne de la gravitation, les paragraphes 183 et 184

1. *Traité*, § 181, 182. Ed. citée, p. 204.
2. Voir en particulier dans l'*Essai* de 1851 le chapitre II : *De la Raison des choses*, § 20 et 21, Edit. 1912, p. 24 et 25.

du *Traité de l'Enchaînement des Idées Fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire* : « Deux systèmes, pour être foncièrement distincts, n'en ont pas moins leurs connexions et leurs enchevêtrements. Il est dans la force des choses que les sciences cosmologiques fassent continuellement usage des données que leur fournissent les sciences physiques : il arrive aussi, quoique plus rarement et en quelque sorte par accident, que les sciences physiques impliquent une donnée cosmologique ou physique qu'il faut dégager... Une pierre abandonnée à elle-même tombe actuellement à la surface de la terre : le principe que les lois de la Nature sont constantes suffit-il pour nous autoriser à conclure que cette pierre tomberait de même et avec la même vitesse, si l'on récidivait l'expérience dans le même lieu au bout d'un temps quelconque ? Point du tout ; car, si la vitesse de rotation de la terre allait en croissant avec le temps, il pourrait arriver une époque où l'intensité de la force centrifuge balancerait celle de la gravité, puis la surpasserait. Aussi ne s'agit-il pas là d'une expérience de physique pure, mais d'une expérience qui est influencée par certaines données cosmologiques. L'expérience de Cavendish n'est point dans le même cas, du moins d'après l'idée que, dans l'état de nos connaissances scientifiques, nous nous formons de la loi de la gravitation universelle ; et voilà pourquoi nous sommes autorisés à porter à l'égard de cette expérience un jugement tout différent. Supposez que des observations ultérieures viennent donner en cela un démenti à nos théories scientifiques et qu'il faille revenir à des idées cartésiennes, en attribuant les apparences de l'attraction entre les corps pondérables à la pression d'un certain fluide qui pourrait être inégalement distribué dans les espaces célestes : dans cette hypothèse, aujourd'hui si improbable, l'expérience de Cavendish pourrait donner des nombres variables, selon que notre système solaire se transporterait dans des régions où le fluide dont il s'agit serait inégalement accumulé. On verrait reparaître dans l'interprétation de cette expérience la donnée cosmologique. »

Avec la théorie de la relativité généralisée, l'hypothèse, prévue, mais écartée comme improbable, s'est réalisée. Le retour aux idées cartésiennes s'est accentué, dans un sens même qui certes désorienterait Descartes s'il était placé brusquement en face de ces cartésiens nouveau style. La physique pure est devenue géométrie selon le programme du maître ; mais la géométrie n'est plus

demeurée la représentation d'un milieu homogène qui est donné tout entier dans l'immédiateté de l'intuition : c'est une métrique infiniment compliquée qui s'applique aux particularités constitutives d'un champ. Par certains de ses aspects et abstraction faite de l'ontologie péripatéticienne, une pareille géométrie où la position dans l'espace devient, comme l'était pour Kant la relation temporelle, un caractère intrinsèque et constitutif du phénomène scientifique, ressuscite la notion pourtant si décriée de l'οἰκεῖος τόπος. A certains égards aussi, mais en un sens tout autre puisqu'il s'agit d'une circonstance appartenant au développement du savoir humain, non d'une opposition radicale, fondée dans la nature des choses, elle réintroduit la distinction, abolie par Descartes, entre la considération du milieu terrestre, pour laquelle la mécanique classique est suffisamment approchée, peut passer comme vraie, et la considération du milieu astronomique qui oblige à corriger l'approximation afin d'adopter une « cosmométrie » plus subtile et plus exacte.

Du point de vue de cette cosmométrie, il n'y a pas plus de place pour une physique pure distincte de la cosmologie que pour une mécanique pure. Si Cournot, qui avait tant de fois dénoncé le préjugé suivant lequel la mécanique serait l'intermédiaire nécessaire entre la mathématique et la nature, se risque jusqu'à prédire que, même après l'échec éventuel du système newtonien, « l'esprit humain n'en concevrait pas moins la possibilité et même la nécessité de remonter jusqu'à des lois et à des propriétés permanentes, qui sont l'objet de la physique pure » (*Ibid.*), c'est en vertu d'un principe de caractère philosophique et dogmatique qui n'a rien à voir avec l'observation directe de la réalité scientifique. A ses yeux, le règne de la loi est la condition sans laquelle on ne trouverait « nulle part l'ordre et la lumière » ; le cours du temps, cessant d'être soumis au rythme harmonieux d'une raison supérieure, n'offrirait plus qu'un amas incohérent de variations accidentelles et fortuites. Bref, Cournot oppose la *raison* et le *hasard*, le hasard, suivant la vue profonde qui a été le point de départ de ses spéculations, étant, en un point et en un temps donnés, le concours d'effets qui relèvent d'antécédents sans connexion intime les uns avec les autres : « Les événements amenés par la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes,

dans l'ordre de la causalité, sont ce qu'on nomme des événements *fortuits* ou des résultats du *hasard*[1]. »

Or, on peut se demander si le hasard ainsi défini contient vraiment quoi que ce soit qui aille contre la raison et qui atténue la rigueur du déterminisme scientifique ? Pour notre part, nous n'apercevons aucun motif de le penser, du moins si nous limitons nos considérations aux phénomènes de la nature inorganique qui ne manifestent aucune relation sensible et directe à l'intérêt humain : « Le mot de *hasard* n'indique pas une cause substantielle, mais une idée : cette idée est celle de la combinaison entre plusieurs systèmes de causes ou de faits qui se développent, chacun dans leur série propre, indépendamment les uns des autres. » (*Ibid.* p. 82.) A prendre les choses ainsi, on aperçoit aisément que la *fortuité*, qui est dans le *mot*, ne se retrouve nullement dans l'*idée*. Cournot dit *hasard* là où on n'a pas le droit, en toute rigueur, de dire autre chose que *synchronisme*. Et alors, écartant toute arrière-pensée anthropomorphique, on est en présence de la notion suivante : chaque série de phénomènes, obéissant à une loi qui en implique le déroulement nécessaire, amène inévitablement à un moment déterminé tel ou tel terme ; si donc l'esprit est assez ample pour acquérir la capacité de considérer, non chaque série isolément, mais l'ensemble des séries, le résultat de leur rencontre au moment envisagé apparaîtra comme une résultante aussi nécessairement et par conséquent aussi rationnellement déterminée que peut l'être une somme arithmétique.

Cette conclusion ne saurait être contestée qu'au cas où l'on pourrait établir une différence de nature entre les composants et le composé. Dans le composé, dira-t-on, il n'y a d'autre lien entre les parties et le tout qu'un rapport de juxtaposition externe qui n'a aucune vertu explicative, qui exprime simplement la contrainte brutale de ce qui est. Au contraire, à l'intérieur de chaque série, la loi causale marquerait une connexion fondée sur la nature des choses et dont une philosophie, amie de l'harmonie et de la simplicité, serait capable de rendre raison *a priori*. L'analyse physique serait transparente pour l'esprit : elle satisferait à l'amour de l'ordre qui est le caractère de la raison, tandis que la synthèse cosmologique demeure opaque, qu'elle nous arrête en quelque sorte à sa propre constatation.

1. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843, p. 73.

Mais, en suivant, ici encore, la voie que Cournot lui avait ouverte, la critique contemporaine des sciences a fini par réduire peu à peu cette distinction jusqu'à n'y voir qu'une opposition forgée dans l'abstrait entre concepts limites, c'est-à-dire entre termes fictifs. Ni dans la nature ni dans le laboratoire le savant ne se trouve en présence d'une série tellement simple qu'il puisse partir d'un antécédent qui ne réclame aucun complément d'explication pour parvenir à un phénomène qui s'explique tout entier par l'effet de ce seul antécédent. Et si quelques-uns ont cru jadis mettre la main sur cette simplicité idéale, cette croyance était liée à l'état rudimentaire du savoir. Selon une remarque très pénétrante de Jules Tannery, « l'imperfection de nos sens et des premiers instruments de mesure a... joué un rôle utile dans la constitution de la science empirique en conduisant à des énoncés très simples, ne représentant sans doute les choses qu'avec une approximation très grossière [1] ». L'art d'expérimenter, c'est l'art de dégager une relation propre à un ordre déterminé de phénomènes en faisant les corrections dues à des circonstances adventices, la température ou l'altitude du laboratoire, la pression atmosphérique ou l'état hygrométrique, etc. Ce qui revient à dire qu'on ne peut se débarrasser de ce synchronisme que Cournot était disposé à considérer comme le signe d'une contingence irrationnelle, les lois ne sont jamais données en elles-mêmes, en dehors de leur relation à un moment particulier de la durée où elles interfèrent avec d'autres lois. Elles seront vérifiées, non dans leurs effets isolés, mais parce que leurs conséquences particulières en seront conjuguées avec les conséquences tirées de ces autres lois, de manière à soumettre au verdict de l'expérience, ainsi que Duhem y a insisté, l'ensemble du système que forme leur combinaison.

Et ce n'est pas tout : nous avons supposé que la vérification expérimentale s'applique à un système de phénomènes qui est isolé du reste du monde dans l'enceinte du laboratoire. Les résultats que nous obtenons alors seront sans connexion interne avec ceux que nous obtenons dans d'autres domaines ; et ainsi se produira l'apparence d'une juxtaposition de séries totalement indépendantes, ce synchronisme dont Cournot avait, en l'appelant *hasard*, souligné le caractère accidentel. Resterait à savoir com-

1. *Le rôle du nombre*, apud *Science et Philosophie*, 1912, p. 33.

ment s'assurer qu'il est légitime de prendre cette apparence pour une réalité véritable. Théoriquement, il n'y a pas d'élément isolé ; c'est pourquoi M. Painlevé, ayant à préciser les conditions initiales de la mécanique moderne, donne du principe de causalité la formule suivante : « Un élément matériel infiniment éloigné de tous les autres reste absolument fixe si sa vitesse initiale est nulle et décrit une droite s'il est animé d'une vitesse initiale. » Et il ajoute en note : « Le mot *infiniment* signifie que la proposition est d'autant plus exacte que l'élément matériel est plus éloigné de tous les autres [1] ». Or ce qui n'est pas vrai déjà dans la théorie le sera encore beaucoup moins dans la pratique. Suivant quel critérium déciderons-nous qu'un phénomène donné dans une série est assez éloigné d'un autre dans l'espace et dans le temps pour que nous l'en déclarions indépendant ? Je vois, dans mon jardin, les feuilles qui tombent ; cela me suffit-il pour deviner que la masse totale de la planète est intéressée au phénomène ? Je regarde un morceau de charbon brûler dans ma cheminée ; est-ce assez pour comprendre que je récupère à mon profit une chaleur jadis fournie par les soleils préhistoriques ? Les premières recherches sur les transformations radioactives avaient conduit à penser que la cause profonde qui déclenche l'explosion d'un atome est « dans la réalisation accidentelle des conditions intérieures au noyau positif de l'atome [2]. » L'étude de la radioactivité serait alors, au sens de Cournot, plutôt physique [3] que cosmologique. Mais, en abordant d'un point de vue nouveau le problème des « réactions profondes », M. Perrin arrive à cette hypothèse que pourraient intervenir des rayons d'une lumière plus aiguë, plus pénétrante, que les rayons X ou les rayons Y ; et il considère comme possible que ces rayons aient une origine « à laquelle il ne semble pas que personne ait songé. Il se peut que le rayonnement actif sorte de dessous nos pieds, du centre ardent de la planète [4]. »

Aucun exemple ne paraît plus propre à nous convaincre que la

1. Apud *De la méthode dans les Sciences*, première série, 1909, p. 386.
2. Jean Perrin, *Atomes et Lumière*, Revue du mois, 10 février 1920, p. 152.
3. M. Perrin écrit dans l'article que nous venons de citer (p. 152) : « Aussi comprend-on que Pierre Curie ait pu supposer que la vie moyenne d'un atome radioactif d'espèce donnée, de radium par exemple, est une constance universelle, donnant un étalon absolu de durée. L'inflexibilité rigoureuse de la course des transmutations prenait ainsi rang parmi les principes de la science. »
4. *Ibid.*, p. 154.

tendance actuelle n'est pas de chercher l'unité de la science dans l'idée de nature, entendant par là, comme le voulait Cournot, un système de causes comparables aux idées *archétypes* qui sont avant la création concentrées dans l'entendement du démiurge ; ce qui conduit à reléguer les relations, au nom de la nécessité d'un ordre intelligible, dans un espace idéal, et dans ce temps intemporel, dont M. Bergson a fait si justement la critique. La base de l'unité, c'est ce que Cournot désignait comme l'idée du monde, c'est-à-dire l'ensemble des effets produits par les actions et réactions que la théorie est obligée de considérer chacune à part, mais qu'elle prend chaque fois avec une mesure déterminée de coefficients empiriques, de façon à ce qu'elle puisse atteindre la combinaison synthétique qui est destinée à représenter l'apparence totale que présentent les choses, et qui se vérifiera par la coïncidence avec les données de la réalité, dans les limites de l'étendue et de l'exactitude de nos moyens d'observation.

Le déterminisme de la physique pure où les causes étaient considérées à part de leur application au domaine de l'expérience, était un déterminisme *apodictique*, passant par-dessus les effets imprévisibles, les nouveautés surprenantes qui naissent chaque jour de la complexité des éléments à l'œuvre ; c'était un *prédéterminisme*, incapable de rejoindre le spectacle de la réalité, fermant à l'homme l'accès et l'intelligence de la liberté. Le déterminisme cosmologique est un déterminisme de fait, un déterminisme catégorique, et le principe de causalité a pour expression ce jugement d'actualité : *L'univers existe* [1]. Puisque l'espace ne peut être transformé en relations entièrement rationnelles à partir d'axiomes absolument évidents, puisque c'est nier la spécificité du temps que d'effacer l'hétérogénéité singulière par quoi le moment présent se distingue de ce qui n'est plus et de ce qui n'est pas encore, le phi-

1. Si nous l'avons bien compris, M. Borel exprime une pensée analogue, avec une terminologie un peu différente, dans la conclusion des *Eléments du calcul des probabilités* (1909), reproduite dans une note de son ouvrage sur *le Hasard* (1914), p. 153 : « Dans une conception entièrement déterministe de l'univers, il n'y a pas de *cause* au sens habituel que l'on donne à ce terme : l'ensemble de l'univers doit, à tout instant, être regardé comme la cause de tous les événements passés, présents ou futurs ; il n'est pas possible, en effet, de modifier un seul phénomène sans modifier tous les autres, car il faut pour cela concevoir *un autre* univers, celui dans lequel nous vivons ne pouvant, dans cette hypothèse, être conçu autre qu'il n'est. »

losophe doit s'attendre à retrouver dans la causalité scientifique, qui s'applique aux phénomènes donnés dans l'espace et le temps, cette attache à la position de l'*hic* et à la succession du *nunc* sans laquelle l'effort de l'activité intellectuelle perdrait tout contact avec la réalité, tout droit d'affirmer la vérité du jugement[1].

En effet, puisque le déterminisme constitutif de l'univers est appuyé sur l'endroit particulier et sur le moment actuel où se fait la confrontation de notre système de relations causales et de la réalité donnée, ce déterminisme doit apparaître en devenir ; chacune de ces confrontations nous conduit à rectifier le système des relations causales grâce auquel nous nous donnons l'univers en cheminant dans l'espace par prolongement, en projetant dans le temps la double perspective de l'avenir et du passé. Le *nunc* auquel l'univers est relatif, ce n'est pas seulement cette pointe mobile du présent où le réel vient inscrire sur un appareil de mesure le signe convenu qui décidera du sort d'une théorie scientifique ; c'est, en connexion avec l'actualité de l'expérience, l'actualité du contenu scientifique qui se concentre à un moment donné dans l'esprit du savant et grâce à quoi il dessine l'architecture des époques passées et des périodes à venir.

De là cette conséquence que l'architecture de ces époques se renouvelle avec la science de l'architecte. L'histoire de l'Égypte est en perpétuelle évolution ; car elle n'est pour ainsi dire qu'une connaissance du second degré, qui suppose avant elle l'histoire de l'égyptologie. De même, nous écrivons directement, non l'histoire de la terre, mais l'histoire de la géologie, qui nous fait assister à la constitution du champ temporel suivant des étapes comparables aux degrés parcourus pour la constitution du champ spatial : « Chaque progrès de la géologie nous force d'agrandir au delà de toute mesure l'échelle des temps géologiques ; et, quand on voit compter par milliers de siècles le temps qu'il a fallu pour construire des bancs de coraux, pour relever, déprimer, rehausser encore, fouiller, dénuder, labourer en tous sens, dans le cours de ce que l'on nomme la période actuelle, des terrains d'origine relativement toute récente, la chronologie de Buffon et des autres géologues du siècle dernier, même en y joignant Cuvier, nous rappelle ces temps de l'astronomie grecque où l'on se croyait bien osé d'af-

1. Cf. *La Modalité du jugement*, p. 93, et *L'Orientation du rationalisme*, in Revue de Métaphysique et de Morale, 1920, p. 383.

firmer que le soleil est gros au moins comme le Péloponèse[1]. »

En ce qui concerne l'avenir, la tâche sera du même ordre. Assurément il est paradoxal, du point de vue du réalisme antique, mais il est tout naturel du point de vue de la critique moderne, que même la tâche paraisse plus facile : « Quelque bizarre que l'assertion puisse paraître au premier abord, la raison est plus apte à connaître scientifiquement l'avenir que le passé[2]. » Quand nous remontons des conséquents aux antécédents, nous sommes nécessairement exposés à laisser de côté tous ceux de ces antécédents dont les effets ont disparu sans laisser de traces, tandis que pour l'avenir nous tenons, théoriquement au moins, le faisceau total des causes ; nous sommes donc en état de calculer l'intégralité des effets. Pourtant cette conclusion ne serait tout à fait exacte que si nous pouvions détacher de l'ensemble cosmologique qui nous est donné une série de causes indépendantes qui manifesteraient, chacune dans leur série, leur caractère essentiel, sans que du fait de leur rencontre dût jamais sortir une conséquence qui introduirait une inflexion brusque dans le cours des choses. Or cette conception qui subordonnerait la destinée de l'univers à une harmonie préétablie, à une raison prédéterminante, nous avons essayé de montrer qu'elle était étrangère à l'esprit du déterminisme scientifique, lequel se contente de suivre et d'enregistrer le jeu, non tout à fait imprévisible, mais du moins original en ses manifestations perpétuellement renouvelées, du synchronisme universel. « Si je vois un homme de vingt ans, disait Henri Poincaré, je suis sûr qu'il a franchi toutes les étapes depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte et, par conséquent, qu'il n'y a pas eu depuis vingt ans sur la terre un cataclysme qui y ait détruit toute vie, mais cela ne prouve en aucune façon qu'il n'y en aura pas d'ici à vingt ans[3]. » Non seulement, à l'égard de ce cataclysme, l'inquiétude, tout au moins théorique, demeure légitime, par le fait que l'analyse révèle tous les jours davantage la

1. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, t. II, 1872, p. 184. Sur le point où les savants contemporains ont porté l'antiquité prodigieuse de la vie terrestre, voir Jean Perrin, *L'Origine de la chaleur solaire* (Scientia, novembre 1921) : « On reste, en définitive, bien au-dessous de la vérité en disant que, il y a *un milliard d'années*, les conditions climatériques terrestres ne différaient guère des conditions actuelles » (p. 357).

2. Cournot, *Essai*, ch. xx, § 302, nouv. édit., 1912, p. 447.

3. *L'Évolution des lois*, apud *Dernières pensées*, 1913, p. 17.

complexité des circonstances d'ordre astronomique ou physico-chimique qui maintiennent l'équilibre à la surface de notre planète [1] (et nous laissons de côté les risques de destruction par un retour de la société à un état de barbarie plus complet encore que n'a été le moyen âge). Mais il y a un autre facteur d'indétermination que cette ignorance des influences externes dont dépend la subsistance de la vie ou de l'humanité. La science elle-même, par son progrès, fournit des armes contre la certitude des prévisions qu'on s'efforce de lui arracher. La fécondité de ses applications multiplie les surprises pour ce qui touche tout au moins la destinée de notre planète. Il y a une cinquantaine d'années, on donnait communément comme exemple de prédiction scientifique la possibilité de fixer, en supposant une certaine régularité dans les conditions de l'exploitation et de l'utilisation, le moment où l'Angleterre aurait usé son dernier morceau de charbon. Depuis, les découvertes du moteur à explosion et du transport de l'énergie, qui permettent de recourir aux sources de pétroles ou aux chutes d'eau, nous contraignent de rectifier la courbe de la consommation future et de remanier le tableau de nos prévisions.

De ce devenir de *fait*, qui entraîne l'univers, reconstitué en quelque sorte à chaque instant, dans son avenir comme dans son passé, sur la base de la causalité, on est amené à soulever la question du devenir de *droit*. Notre idée du passé ou de l'avenir évolue sans cesse suivant la connaissance que nous avons des lois. Or, ces lois, qui engendrent la contexture spatiale et temporelle de la réalité, ne sont-elles pas susceptibles elles-mêmes de changer? Tel est le problème qu'Émile Boutroux a posé dans la thèse sur la *Contingence des lois de la nature*, qui a préludé, en 1874, au renouvellement de la critique scientifique : « Les lois particulières paraissent nécessaires parce qu'elles rentrent nécessairement dans les lois générales ; mais, si les lois particulières peuvent varier, si peu que ce soit, l'édifice du destin s'écroule. » (3e *édit.*, 1898, p. 65.)

Pour le savant, sans doute, tout se passe comme si une semblable question n'existe pas ; c'est ce que fait remarquer Henri Poincaré dans l'étude qu'il a consacrée à *l'Évolution des lois* : « Nous

1. Cf. Henderson, *La finalité du milieu cosmique*, apud *Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 20 janvier 1921*, 21e année, n° 2, avril 1921, p. 12.

ne pouvons rien savoir du passé qu'à la condition d'admettre que les lois n'ont pas changé; si nous l'admettons, la question est insoluble, de même que toutes celles qui se rapportent au passé[1]. »

Mais, tout insoluble qu'elle est, il n'est pas sans intérêt que semblable question ait pu être soulevée. L'ombre de la question se reflète en quelque sorte sur chacune de nos affirmations, elle fixe d'une façon plus précise sa teneur de vérité. Que l'on nous permette, pour faire ressortir cette conclusion dans toute sa clarté, d'en montrer rapidement l'application au problème du miracle.

Non que nous nous proposions ici de le résoudre. Il ne s'agit que de savoir *comment*, ou plus exactement *si*, on parvient à le poser. Croire qu'il s'est produit ou qu'il se produit encore des miracles, cela peut être un article de foi, suivant la *lettre* de telle ou telle confession particulière ; mais décider par son esprit si la notion de miracle a un sens, ou si ce n'est qu'un *flatus vocis*, cela est de l'ordre humain, cela rentre dans la compétence de la raison. Or, par définition même, l'idée de miracle ne saurait être simple et positive ; car le miracle est au delà de la nature : l'on ne pourrait prétendre à une comparaison entre les ressources proprement naturelles et l'effet qu'on lui déclare supérieur, tant que, par devers soi, l'on ne dispose pas d'une base de référence qui donne le moyen de limiter à un certain niveau la puissance de la causalité naturelle. Cette base, pour fournir le service qu'on attend d'elle, devra, en toute évidence, comporter la rigidité que revêt dans la doctrine déterministe le système des lois, et il faudra supposer que le système est intégralement connu. Autrement, il serait impossible d'aspirer jamais mettre la main sur l'exception qui le dément. Le miracle est nécessairement un *hors la loi*. De là, le paradoxe singulier contre lequel se débattent depuis des siècles les apologistes du miracle, contraints d'exalter jusqu'à l'infaillibilité la vertu de l'intelligence humaine au moment où ils s'efforcent de rabaisser la puissance pratique, non seulement de la nature réduite à ses propres forces, mais de notre industrie et de notre art. Il reste maintenant que la seule éventualité de *l'Evolution des Lois* démontre l'inanité de cet effort apologétique, et transforme le paradoxe en contradiction. Nous voulons bien admettre, en effet, que les circonstances minutieusement et intégralement relevées d'un fait qui est apparu

1. *Dernières Pensées*, p. 10.

jadis ou qui se manifesterait actuellement, auront été confrontées avec *toutes* les possibilités d'explication rationnelle par les lois en vigueur, au terme d'une analyse dont on concédera que de part et d'autre elle soit exhaustive (et ce serait déjà comme un double miracle). De telles concessions, si exorbitantes soient-elles, ne nous rapprochent en rien du but ; au contraire, elles aboutissent à faire éclater la notion de miracle et à la résoudre dans son propre néant. En effet, passer outre à la doctrine de *l'Evolution des Lois*, c'est évoquer l'immutabilité du déterminisme causal ; et précisément, c'est contredire cette immutabilité que de concevoir le miracle, fût-ce à titre d'hypothèse abstraite.

LÉON BRUNSCHVICG.

LA MÉTHODE DE L'INTUITION ET LA MÉTHODE PRAGMATISTE

La métaphysique, de par sa nature même, frappe d'excommunication notre vie journalière. Elle déclare illusoire, irréel, tout ce vaste monde fourmillant au milieu duquel nous vivons avec ses aspects si variés de soleil, de tempête, de changement, avec ses luttes et ses réconciliations, son caractère dangereux, ses joies, ses morts et ses renaissances, tout ce qui est la trame même de notre train-train journalier, tout ce dont l'expérience nous contraint à tenir compte, tout ce dont elle fait la substructure et la substance de l'esprit humain. Irréel, simple ombre, simple apparence qui doit se résorber et se dissiper comme une vapeur dans les rayons du soleil, qui doit disparaître dans la lumière transparente de la réalité authentique qui se cache derrière elle, réalité qui ne connaît pas de luttes ni de diversités, réalité une, heureuse, harmonieuse, union de la connaissance, de la puissance, et de la béatitude. Une seule substance, une seule matière, un seul Dieu, la nature de cette réalité importe peu, l'important est, qu'elle soit une.

Tel est le défi que, de tous temps, la métaphysique a adressé à l'expérience; et il n'y a rien d'étonnant à ce que l'expérience renvoie son défi au métaphysicien : « Sortez de votre cloître, et descendez dans la rue, lui dit-elle, dans la rue avec ses rangées de bâtiments abrupts qui se détachent sur le ciel uni et qui percent de trous noirs son bleu laiteux, avec son fracas torrentiel de wagons, de tramways et d'usines, avec ses passants, chacun si intensément occupé de ses affaires particulières, chacun si disposé à ne porter aucune attention à tout le reste et lui-même ayant un tel besoin d'attention pour éviter les voitures et les gens et fermer les oreilles aux sons, les yeux aux spectacles de peur que le pas qu'il va faire ne le conduise

au désastre. Descendez dans la rue résonnante, vous dis-je, et sentez ce caractère immédiat, ce caractère cru de sa vie, et alors vous pourrez revenir, et vous me direz si vous croyez encore que tout ce tumulte qui vous entoure et vous presse n'est qu'apparence et irréalité et que c'est ailleurs que vous trouverez la réalité, et qu'ailleurs les aspirations de votre cœur trouveront leur archétype et leur assouvissement. Mais vous ne pourrez pas le dire malgré toute l'envie que vous en avez. Vous n'êtes qu'un Don Quichotte imaginatif et aventureux qui prend des moulins pour des géants, et des forçats pour des héros sans tache. C'est votre monde qui est le monde de l'apparence et non pas le mien. Eh quoi! tout ce labeur et cette sueur des hommes rangés en bataille qui cherchent à vivre au prix même de leur vie ne serait que mascarade? Toutes ces bandes étendues brisées de ciel, de terre et d'eau seraient des irréalités, et ce serait ailleurs qu'il faudrait chercher le réel? Allons, métaphysicien, je souhaite de tout mon cœur de vous croire, mais comment saurai-je que votre réalité n'est pas la plus illusoire des illusions, l'apparence de l'apparence? Dites-moi comment vous pouvez affirmer qu'elle est vraie? *Comment savez-vous* que le monde de mon travail et de mon chagrin, que je traverse côte à côte avec mes amis, avec mes ennemis, n'est qu'apparence et que ce monde aimable qui est le vôtre est le seul vrai? Comment le savez-vous? »

« Je le sais car j'ai vu », répond le métaphysicien.

« Vous avez vu, lui rétorque l'expérience, mais moi aussi j'ai vu, et mes yeux sont aussi bons que les vôtres et regardent le même monde. Comment se fait-il que vous perceviez une seule substance là où je perçois un fouillis grouillant de terre, d'air, de ciel et d'eau, le soleil et la foule des étoiles? Comment se fait-il que vous perceviez la liberté et l'éternité et l'harmonie là où je vois la nécessité et le temps et les choses qui se combattent et qui se dévorent l'une l'autre? Si vous n'êtes pas un fou ou un menteur faites en sorte que je voie ce que vous voyez ».

Telle est la réponse de l'expérience au défi du métaphysicien et en répondant de la sorte, elle soulève le « problème de la connaissance » ou de la méthode. Ce n'est pas là, remarquons-le, un problème qui existe par lui-même, mais un problème secondaire et dérivé. Il se greffe sur une *confrontation d'assertions* au sujet de la réalité. Là où ne se produit pas une telle confrontation, il n'y a pas de problème de la méthode. Sans l'opposition de la métaphysique à

l'expérience, il n'y a pas d' « épistémologie »; sans les désaccords habituels des hommes au sujet des données de la vie journalière, pas de défi, pas de ce *Comment le savez-vous?* arrogant. La réalité étant essentiellement une lutte active des entités pour la vie, cela devient une affaire, très sérieuse, du point de vue de la civilisation que de renforcer sa croyance en la valeur de la méthode et la technique arrive à sembler tout aussi importante que tout le reste de la vie.

Ceci n'est nulle part aussi visible qu'en philosophie. Le métaphysicien est constamment occupé à affirmer de l'ensemble du réel toutes sortes de caractères que le reste de l'humanité et, en particulier, les autres métaphysiciens, ne remarquent nullement en lui. Et c'est pourquoi il est bientôt amené à adjoindre à sa description philosophique de la réalité un exposé de la façon dont cette réalité a été découverte; c'est cet exposé que l'on appelle épistémologie et qui est lié d'une façon constante à la métaphysique. Tout grand système métaphysique, depuis Platon, comporte une théorie de la connaissance que trop souvent on substitue à tort au système. La philosophie moderne, en particulier, ne se plaît que trop à cette sorte de substitution et insiste sur la « priorité de l'épistémologie ». L'habitude vient de Kant, l'inventeur et le défenseur de cette méthode de substitution. Kant remarqua la contradiction qui existe entre le rationalisme des philosophes français et allemands et l'empirisme des philosophes anglais, entre l'architectonique logique de Leibniz et Wolff, et les analyses psychologiques de Hume et de Hartley, mais il ne voulut se ranger ni d'un côté ni d'un autre avant une enquête et ainsi il inventa pour éclairer son choix « l'épistémologie » c'est-à-dire un exposé de la façon dont chacun des deux partis était arrivé à son affirmation, mais, fait remarquable, il ne se décida pourtant en faveur d'aucune des deux thèses, il se décida en faveur de son « épistémologie ». Ni l'empiriste, ni le rationaliste n'avaient d'après lui, de moyens de savoir ce qu'il prétendait savoir. L'esprit peut seulement connaître *la façon dont il connaît*, mais non pas *ce qu'il* connaît. La philosophie doit renoncer à la métaphysique.

Mais la métaphysique ne disparut pas malgré cette sage conclusion. En fait, Kant lui-même, en opposant les postulats de la Raison pratique aux catégories de la Raison pure contribua à la faire vivre et à la faire vivre conformément à la tradition métaphysique reçue, car, quand l'expérience et le sens commun portent un défi au méta-

physicien en lui disant qu'ils contemplent le même monde que lui et le connaissent de la même façon, le métaphysicien répond : « Non, vous ne le connaissez pas de la même façon ; il y a une autre façon de connaître et c'est celle-là qui est la vraie. La vôtre n'est qu'illusion, elle ne donne que des apparences, que des phénomènes, c'est ma méthode qui est la méthode de la vérité, elle donne la réalité dans son essence, et la réalité ne peut être connue par aucune autre méthode que la mienne ».

Or, comme les systèmes métaphysiques ne s'accordent pas les uns avec les autres sur la nature de la réalité, il ne faut pas s'attendre à ce qu'ils s'accordent sur la façon dont elle est connue. En fait, leurs conclusions métaphysiques sont antérieures à leurs prémisses épistémologiques car, logiquement, c'est la nature du monde qui détermine la nature de la connaissance et non pas inversement, à moins que l'on n'identifie la connaissance et l'être. Mais même dans le cas où l'on affirme cette identité entre « être » et « être perçu », la conclusion métaphysique que l'on veut prouver (par exemple : le Dieu de Berkeley) doit elle-même être perçue (sinon, elle ne pourrait être objet de démonstration) et, par conséquent, ici encore, la conclusion détermine les prémisses. L'argument qui va de la façon de connaître à la chose connue fait cercle comme le remarque M. Bergson et la façon de connaître dépend dans une certaine mesure de la qualité de ce qui est connu, est coloré par cette qualité. Suivant les rationalistes, la réalité est faite pour être appréhendée par la raison et les modes ordinaires de notre pensée et de notre perception sont condamnés comme étant une moindre raison. Le volontarisme et le sentimentalisme mettent au-dessus de la raison le vouloir et l'émotion qui doivent la remplacer comme on peut le voir dans la pensée de Pascal sur les « raisons du cœur » bien supérieures, d'après lui, à la raison de l'esprit, ou dans la conception de Schelling, d'une coïncidence de l'idéal et du réel au sein de l'intuition intellectuelle. Le matérialisme et le sensationnalisme, s'ils adoptent une façon de connaître les choses différente de celle des doctrines précédentes, réduisent cependant d'une manière toute semblable la façon de connaître à la chose connue, comme on peut le voir chez les Epicuriens et les Stoïciens. Et l'on pourrait citer bien d'autres exemples. Vous n'avez

1. Cf. *Évolution créatrice*, p. 203-212.

qu'à considérer isolément, en la séparant de la coloration métaphysique de chaque doctrine l'épistémologie qui révèle la réalité (nous voulons par là l'opposer à l'épistémologie qui révèle l'apparence) et vous trouverez alors que toutes les épistémologies sont d'accord pour *identifier la façon de connaître avec ce qui est connu.*

Les philosophies matérialistes et sensationalistes font cette identification d'une façon moins visible que les philosophies spiritualistes et rationalistes, mais il n'en est pas moins vrai qu'elles la font. Cependant, les systèmes spiritualistes et absolutistes ont constamment insisté les uns après les autres sur la distinction entre la réalité et l'apparence; quelles que soient leurs différences sur d'autres points, leur unanimité est ici frappante et tout à fait significative.

Considérons d'abord le système de Platon; c'est à lui plus qu'à tout autre que la tradition de la philosophie qui consiste à opposer et à contre-balancer deux sortes de mondes doit sa méthode et l'autorité qu'elle possède. C'est à lui qu'elle doit la première vision nette qu'elle ait eue du terrible abîme philosophique qui sépare la réalité et l'apparence; c'est à lui qu'elle a dû sa première perception du contraste qui existe entre les défauts et les échecs de l'expérience d'une part, et la perfection et l'excellence du monde des idées d'autre part. Oui, il y a des idées, excellentes, suprêmes, éternelles et parfaites, les prototypes de tout ce qui change et de tout ce qui est en mouvement sur terre. Mais comment l'esprit de l'homme pourra-t-il connaître ces idées? Comment pourra-t-il atteindre, dans son imperfection, à leur perfection, dans sa mortalité à leur immortalité, dans la fuite incessante de sa vie à leur éternité? L'essence ou la perception ou même la dialectique nous révèlent-elles autre chose que le flux de la vie journalière où la déraison se mêle toujours à la raison? Ce n'est par aucun de ces trois moyens que nous pouvons découvrir les idées, mais s'ils ne peuvent nous les faire découvrir, l'amour le peut. Et qu'est-ce que l'amour, si ce n'est l'aspiration d'un être déchu et imparfait vers sa perfection qu'il a perdue? Qu'est-ce que la connaissance sinon un progrès de l'âme qui, par l'amour, retourne vers le royaume céleste des idées dont l'esprit fut banni? Mais allons plus loin. L'esprit n'est pas mortel, il est immortel. Tôt ou tard, il rappelle à lui, au sein même de cette vie terrestre, la majesté céleste dont il fût séparé par sa chute, il aspire vers elle, allant d'un objet vers un autre objet, jusqu'à ce

qu'il se délivre enfin de sa mortalité et reprenne son caractère immortel. Il redevient, sur terre pendant quelques moments assez rares, au ciel éternellement, identique avec les réalités éternelles qu'à d'autres moments il ne faisait que concevoir.

Qu'Aristote s'accorde avec Platon, nous devons nous y attendre de même que nous devons nous attendre à ce qu'il « naturalise », la conception dont il participe. Car, là où Platon est rationnaliste, Aristote est empirique; là où Platon est mystique, Aristote est rationnel. Tel n'est pourtant pas le cas en ce qui concerne cette partie de l'épistémologie. Ici, Aristote et Platon sont d'accord. Distinguant conformément à sa métaphysique, la matière et la forme, décrivant le monde comme une progression téléologique qui va de la pureté de l'une à la pureté de l'autre, chacune de ces deux puretés transcendant en quelque sorte notre monde, il doit affirmer que nos moyens ordinaires de connaître, qui sont la sensation et la pensée, ne peuvent saisir que l'intervalle entre ces deux puretés, le mélange dans lequel elles se combinent; elles sont relatives au corps et se terminent dans la mort, et elles sont incapables de saisir les puretés de la matière et de la forme en tant que telles. Ces deux puretés échappent-elles donc entièrement à l'esprit de l'homme? Il en est bien ainsi, sans doute, de la matière qui est pure privation. Mais, quant à la forme qui est active, qui est génératrice, qui est pur dessein, l'esprit possède une faculté qui peut la saisir. C'est « l'intellect actif », le νοῦς ποιήτικος qui n'est lié à aucun organe physique, la seule partie de nous-mêmes qui soit immortelle, immatérielle, éternelle, l'intellect actif qui donne la vie à toute chose, être en acte dont la substance est celle de la forme pure de Dieu qui se possède lui-même complètement et dont la connaissance est connaissance de soi. Car dans l'intellect actif, le penseur et la pensée, l'être qui connaît et l'être connu sont identiques l'un à l'autre.

L'identification est faite d'une façon encore plus étrange et en même temps plus transparente dans Plotin. Il est utile de l'étudier, car entre lui et Bergson, il y a de nombreuses ressemblances frappantes, d'autant plus significatives que leurs vues pourraient sembler d'abord absolument opposées. Car Plotin suit la tradition de Platon et il la suit jusqu'au bout; ce à quoi il arrive, ce qui est pour lui la réalité des réalités, à côté de laquelle les idées de Platon et les formes d'Aristote ne sont qu'apparences, c'est l'Un. L'Un est partout et nulle part, il est partout en tant qu'il est la cause de

toutes choses; il n'est nulle part en tant qu'il est l'Autre de toutes les choses, ce qui est absolument différent d'elles. Sa suprématie n'est pas grandeur, car il est supérieur à la grandeur; sa suprématie est *puissance*, caractère d'un être qui se suffit à lui-même, qui se contient lui-même et qui *n'implique aucune réflexion*. « C'est le seul être qui ne connaît pas et pour lequel pourtant il n'est rien d'inconnu, mais qui, étant une unité parfaite, présente à elle-même, n'a pas besoin de se penser lui-même »[1]. Il est tous les êtres parce que tous émanent de lui et il engendre la pensée qui n'est rien d'autre que l'être. L'acte par lequel on le contemple est « l'amour intellectuel », un amour infini, la seule vraie façon de connaître; car, comme il y a une continuité entre l'un et le multiple, une chute par laquelle on descend de la plénitude de l'être vers la matière, de même il y a une progression de la connaissance, une réascension jusqu'à cette plénitude, en dépassant les sensations d'abord, puis l'opinion, puis la raison discursive, puis la dialectique, puis la connaissance intuitive de cette « essence intelligible » qui est le Dieu d'Aristote, jusqu'à ce que l'on atteigne enfin « l'amour intellectuel[2] ». Car l'Un transcende la connaissance, même si on entend la connaissance comme une intuition à la façon d'Aristote. Une telle connaissance est encore relative et l'Un est absolu. Le contempler est lui être identique sans aucune dualité, sans aucune réflexion. La vision de l'Un apparaît devant l'âme et l'absorbe; elle est une chose qui est au-dessus de toute expression, « ineffable[3] ». Le langage ne peut pas l'exprimer, car il ne peut exprimer que ce qui est matière d'expérience immédiate et matière d'intelligence. Par conséquent, les objets de l'expérience immédiate et de l'intelligence ne peuvent que conduire l'âme vers la vision du grand Sujet, vers la plénitude de l'Unité ineffable au sein de laquelle l'être qui voit et l'être qui est vu forment une unité indivisible et où rien ne reste qui puisse être exprimé.

C'est une conception semblable que Dante indique quand il couronne son œuvre par l'exposé de cette haute béatitude conçue par le thomisme, la vision de l'essence divine[4], source ineffable et

1. Cf. *Enneade*, VI.
2. Cf. Bergson. *Introduction à la métaphysique*, passim.
3. Cf. Sheffer, « ineffables philosophies », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*.
4. Voir aussi, X. Moisant : Dieu dans la philosophie de M. Bergson, *Revue de philosophie*, VI, 1905.

féconde de la dialectique médiévale d'Eckhard, de Saint-Bernard et des passages où Boehme s'exprime avec simplicité. Ici, comme dans les philosophes antérieurs, il y a une *élimination des différences*; le royaume de la grâce est atteint par une vision et une déification, en une extase où, comme le dit Saint-Bernard, l'individu est immergé dans la divine essence éternelle « comme une goutte d'eau dans un tonneau de vin. »

Les aspects par lesquels l'amour intellectuel de Dieu chez Spinoza se distingue de cet amour intellectuel que nous venons d'étudier sont identiques aux caractères de l'intuition bergsonienne; Dieu et la Substance, la Nature, l'Un, le Tout, ce ne sont là que des noms différents, suivant Spinoza, pour une même réalité qui est l'identité, l'implication réciproque des attributs ou qualités infinies dont chacun est infiniment vaste. De ces attributs, l'homme n'en connaît que deux : la matière extensive, la pensée intensive. Étant moindre que le tout, ils ne peuvent être que simple apparence, purs phénomènes; et pourtant, parce qu'ils sont la chair de sa chair et le sang de son sang, ils sont dans cette limite de véridiques expressions du Tout. Mais cela ne s'applique à eux que s'ils ne sont pas pris avec leur caractère immédiat, ni comme connus dans la sensation, dans la perception, dans l'imagination. Car en tant qu'ils seraient considérés sous ces aspects, ils donneraient naissance à des idées par là même sans clarté et sans distinction, idées inadéquates, idées qui, par nature, ne peuvent être qu'erreurs et ne peuvent connaître que la pure apparence. L'Un doit être connu et possédé d'une tout autre façon, par la méthode des idées adéquates. Alors l'ordre de la perception et l'ordre de la réalité s'identifient. Le monde entier est perçu *génétiquement*, les choses vues dans leur essence et unies à leurs causes, et perçues dans un même acte libre. Notre pouvoir de les percevoir est notre vertu intellectuelle, notre vertu n'est que notre effort pour préserver notre identité personnelle, notre identité est la Divinité. C'est dans la reconnaissance de notre identité essentielle avec Dieu que résident notre bonheur et notre immortalité. Or, c'est dans l'intuition que nous arrivons à cette reconnaissance. Elle est « l'amour intellectuel de Dieu », elle est la disparition de toute différence entre Dieu et l'âme, la substance et le mode, l'homme et la nature. Elle est le point où l'univers illimité se ramasse, où il y a interprétation et unité parfaite. Nous voyons Dieu parce que nous *sommes* Dieu et notre amour pour Dieu n'est rien d'autre que son

amour envers lui-même. Dans son humanité, par conséquent, l'homme concentre et actualise l'énergie illimitée de la nature créatrice (natura naturans) et établit son être dans l'éternité.

Il y a peu de systèmes qui pourraient être plus radicalement différents par leur arrière-fond, par leur perspective, et par leur entourage que ceux que nous venons d'examiner. La conception morale de Platon et d'Aristote, le transcendantalisme mystique de Plotin, le surnaturalisme des philosophes médiévaux dont la pensée est tout entière tournée vers le salut, et le naturalisme confiant de Spinoza, tous ces systèmes expriment des tendances profondément différentes, à la fois dans leur origine et dans leur qualité. Et pourtant, en ce qui concerne la façon de connaître la réalité métaphysique, quels que soient les caractères de cette réalité, ils aboutissent à des résultats dont l'identité nous étonne. Que l'on appelle cette façon de connaître intuition, amour intellectuel de Dieu, béatitude, sympathie intellectuelle, ou de tout autre nom que vous pourrez choisir, il ne restera pas moins vrai que, à côté d'elle, tous les autres modes de connaissance sont entachés d'erreur et frappés de relativité. Elle seule est vraie et absolue. Et pourtant elle dépend d'eux et ne peut être sans eux. Depuis la sensation jusqu'à la dialectique, ils constituent les étapes qui, de toute nécessité, mènent jusqu'à elle. Elle les dépasse, mais en même temps elle les suppose. Et en tant qu'elle les dépasse, et en tant qu'elle les suppose, elle consiste essentiellement dans *l'identification de l'être qui connaît avec l'être qui est connu.*

Cette identification reliée de la même façon que dans les métaphysiques antérieures aux autres formes de connaissances, telle est aussi la méthode de Bergson. En ce qui concerne la façon de connaître la réalité métaphysique, Bergson appartient à la tradition philosophique. Pour lui aussi il y a une façon fausse de connaître, une façon absolue et une façon relative. Pour lui aussi la vérité est chose primitive et ultime, non pas dérivée et fonctionnelle. Mais tandis que, dans la métaphysique traditionnelle l'épistémologie tourne dans un cercle sans qu'elle s'en rende compte, allant de la chose qui doit être connue à la façon de connaître, Bergson le fait en connaissance de cause et intentionnellement. La réalité métaphysique, nous dit-il, est la vie dans son élan, la durée pure. Tout ce qui est non-vital, statique, immobile est apparence, est inversion du réel. Or, la tradition épistémologique indépendante,

particulièrement chez son fondateur, Kant, ne s'occupe que de cette inversion. Kant postule l'unité et l'universalité de la méthode scientifique. Mais la science est faite de lois, de relations, et une relation n'est rien à part de l'intellect qui relie. La science doit donc prendre dans son ensemble un caractère purement « relatif et humain ». C'est ce qu'elle fait et doit faire nécessairement quand elle est soumise au traitement kantien car Kant ne tient aucun compte du fait que la science devient de plus en plus symbolique à mesure qu'elle passe « du physique au vital, du vital au psychique ». Pour lui, toute l'expérience est *une*, et c'est notre intelligence qui la construit. Or, toutes ces idées de Kant sont fondées suivant Bergson sur la supposition radicalement fausse que le vivant peut être saisi intellectuellement, que la vie dans sa direction propre peut être perçue par ce qui est précisément l'inversion de cette direction. Dieu et la liberté et l'immortalité qui sont au-delà de toutes démonstrations faites par l'intelligence et par les constructions intellectuelles peuvent être, par conséquent, tout à fait à la portée de l'*autre* façon de connaître. Cette autre façon de connaître est non pas comme le pensait Kant, la postulation de la Raison pratique mais l'intuition [1]. Bergson apparaît donc comme plus hardi que Kant et s'engage dans la voie de la métaphysique antérieure. Il retransforme le postulat en dogme.

Par « intuition » Bergson entend « cette espèce de sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, et par conséquent d'inexprimable [2] ». La connaissance que l'on atteint ainsi est absolue puisqu'en elle esprit et objet coïncident. Dans cette coïncidence, il n'y a plus de « points de vue ». L'objet entier est saisi d'un seul coup dans sa réalité intime, sa perfection, son infinité, sa simplicité. Si vous symbolisez, si vous analysez, vous brisez cette intuition absolument simple; la connaissance absolue cède la place à la connaissance relative; les « points de vue » redeviennent importants. Tout ce que à quoi vous pouvez arriver à l'aide de vos symboles et de vos analyses, ce n'est pourtant qu'une sorte de rapprochement entre l'inconnu et le connu, la production d'une série indéfinie de prédicats que l'on ajoute les uns aux autres pour arriver à reconstituer le sujet unique et simple et qui ne pourront jamais, à aucun

1. Cf. *Evolution créatrice*, p. 385-392.
2. Introduction à la métaphysique, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903.

moment, atteindre cette unité originelle et unique des qualités qui s'entre-pénètrent de telle façon que chacune est identique à toutes et que toutes sont identiques à chacune. Les prédicats sont tous des images ou des concepts, et nulle image, nul concept ne peut représenter cette unité hétérogène. Elle transcende toute représentation. Pour la connaître, vous devez être identique avec elle. Mais la science est précisément représentation, arrangement de notes conceptuelles qui, si habilement qu'elles aient été prises, ne peuvent reproduire l'objet. Par conséquent, la réalité transcende aussi la science. La science n'est pas vraiment empirique. « Un empirisme vrai, c'est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et par une espèce d'auscultation intellectuelle, d'en sentir palpiter l'âme. Et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique [1] ».

Qu'est-ce que cette « auscultation intellectuelle? C'est l'intuition dépassant, surpassant, comme elle le fait chez Plotin, la dialèctique, la science et toute connaissance conceptuelle. C'est par suite de l'imperfection essentielle de notre nature que nous usons des concepts et de l'analyse. Nous détendons et nous étirons nos sensations et notre conscience à l'aide d'activités qui ne sont plus des activités de perception, mais « des activités d'abstraction, de généralisation et de raisonnement ». Elles ne font pas œuvre de création, mais d'arrangement, d'élimination plutôt que d'action et se contredisent sans cesse l'une l'autre. Mais supposez que, au lieu de chercher à transcender la perception, nous nous enfoncions en elle, la développant et l'élargissant. « Supposez que nous placions notre volonté à l'intérieur d'elle et que cette volonté, en se dilatant, dilate notre vision de la réalité; alors, comme l'artiste, nous aurons mis notre faculté d'agir aux ordres de notre faculté de connaître [2] ». La vie exige que nous agissions, que nous conceptualisions, que nous raisonnions. Les concepts auxquels nous aboutissons vont par couples dont chacun des termes nie l'autre. Et ni l'un ni l'autre de ces termes pris isolément, ni l'ensemble des deux termes ne peut nous ramener à l'intuition dont nous les avons tirés sous l'action de la nécessité pratique, bien que cette intuition puisse nous expliquer comment ces termes opposés ont également leur origine en elle. Chaque concept n'est qu'une question pratique posée par

1. *Idem*, p. 14.
2. *La perception du changement*, p. 13.

notre activité à la réalité et à laquelle celle-ci ne répond que par un oui ou un non, de telle façon que son essence même ne peut être enfermée dans la réponse et échappe. Pour arriver à cette essence, l'esprit doit opérer une inversion, une inversion dans l'analyse elle-même. C'est ce que fait la mathématique moderne quand elle substitue ce qui se fait à ce qui est fait, et arrive aux conceptions qui prennent la grandeur dans sa génération. C'est le procédé de la science quand elle fait usage d'idées dont la clarté n'est, au fond, que la certitude acquise préalablement du profit que l'on a à les manipuler et pour laquelle les idées vraies et utiles sont autant de rencontres avec la réalité qui ne convergent pas nécessairement vers un centre unique[1]. Pour user de tels concepts, il faut une longue familiarité avec eux. Il est impossible d'avoir une intuition par laquelle on pénètre dans la réalité, c'est-à-dire une sympathie intellectuelle avec sa nature intime à moins que l'on n'ait gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations extérieures. Cette confiance une fois gagnée, ces manifestations s'intégreront dans l'intuition et révéleront la réalité sous-jacente. L'objet que doit se proposer la métaphysique, c'est d'opérer par ces intuitions des différenciations et des intégrations qualitatives. Ainsi la métaphysique présuppose la science et se combine avec elle, tout en la dépassant. Car la métaphysique est une science universelle et la science n'est trop souvent qu'une connaissance relative et symbolique à l'aide de concepts préexistants qui s'efforcent en vain de passer du statique au dynamique. La métaphysique est, au contraire, cette « connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvement comme tel et adopte la vie même des choses ». Dans cette intuition, la science et la philosophie s'unissent et celle-ci est la continuation et l'accomplissement de la première en même temps qu'elle la dépasse.

On trouve un caractère encore plus nettement accusé de néo-platonisme dans la façon dont Bergson rend compte dans l'Évolution Créatrice de la relation entre la science et l'intuition. Puisque, d'après lui, l'épistémologie et la métaphysique s'impliquent réciproquement l'une l'autre, une théorie de la réalité est forcément, en même temps, une théorie de la connaissance; une théorie de la vie, est en même temps une théorie de l'instinct et de l'intelligence.

1. *Introduction à la métaphysique*, p. 34.

Du point de vue de l'évolution, par conséquent, l'intuition se rattache à l'instinct, l'analyse à l'intelligence. L'instinct est synthétique et est connaissance d'une multiplicité; l'intelligence est analytique et ne connaît qu'un concept à la fois. L'instinct est connaissance de la substance de la réalité; l'intelligence ne connaît que sa forme. Mais précisément parce que l'instinct est connaissance de la substance, il n'a qu'une portée limitée; et parce que l'intelligence est connaissance de la forme, elle est bornée aux apparences. L'un, par lui-même, est non-spéculatif, l'autre superficielle et versatile. Par conséquent, « il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais[1] ». Il s'ensuit que ni l'intelligence ni l'instinct ne peuvent, chacun pris à part, constituer la façon philosophique de connaître. « La philosophie, dit Bergson, en des termes presque identiques à ceux de Plotin, ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout[2] ». La totalité du réel ne peut être connue que par la totalité de l'esprit. Or, cette totalité de l'esprit, c'est l'intuition, et l'intuition est l'*union* de l'instinct et de l'intelligence, c'est « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment[3] ». L'instinct est sympathie, et l'instinct ainsi transformé est *sympathie intellectuelle*. Il est alors identique avec la substance même et le flux du réel. Les deux mouvements divers et même opposés de l'esprit se sont dissous en lui et se sont unis à nouveau dans leur force et leur durée originelle. Ils ne font plus qu'un l'un avec l'autre, et ils ne font plus qu'un avec l'élan total, avec ce qui est la durée pure, la conscience, la vie. Ainsi la philosophie continue la science. A la connaissance analytique et symbolique de la science, elle superpose un autre mode de connaissance. Elle fait rentrer nos formules scientifiques dans la connaissance « absolue » et de l'absolu nous pouvons dire : *in eo vivimus, movemur et sumus*. Cette connaissance absolue « c'est la réalité elle-même, dans le sens le plus profond du mot, que nous atteignons par le développement combiné et progressif de la science et de la philosophie ». Mais c'est là chose bien différente d'une synthèse de la connaissance matérielle, ou intellectuelle, ou scienti-

1. *Evolution créatrice*, p. 164.
2. *Idem*, p. 209.
3. *Idem*, p. 192.

fique qui ne peut être qu'un moyen pour arriver à ce but. C'est une « expérience intégrale », mais ce n'est pas une généralisation de l'expérience; cette expérience est absolument non-discursive et non-pensante, car, comme l'intuition néo-platonicienne de l'Un elle résoud le discours dans ses origines dynamiques et opère une transmutation de la pensée en sentiment transcendantal.

Cette connaissance, cette réalité est susceptible de degrés, depuis la coïncidence absolue du moi avec lui-même jusqu'à ce minimum de durée qui est la matière. «Installez-vous dans la durée grâce à l'intuition et vous avez, avant tout, le sentiment d'une certaine tension bien déterminée dont la détermination même apparaît comme un choix entre une infinité de durées possibles. Dès lors, on aperçoit des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes très différentes les unes des autres, bien que chacune d'elles, réduite en concepts, c'est-à-dire envisagée extérieurement, des deux points de vue opposés se ramène toujours à la même indéfinissable combinaison du multiple et de l'un[1]». Or, il n'est pas logiquement nécessaire que nous supposions une durée *réelle* autre que la nôtre propre, de même qu'il pourrait n'exister aucune autre couleur que l'orange. Mais, de même que l'intuition sent dans la couleur orange une tendance vers le rouge et une tendance vers le jaune, tendance qui se prolonge peut-être dans tout l'intervalle du spectre qui est compris entre ces deux couleurs, de même *notre* intuition de notre propre durée nous amène au contact d'une continuité de durées que nous pouvons suivre, soit en montant, soit en descendant. Dans les deux cas, nous pouvons nous dilater indéfiniment par un effort de plus en plus violent; dans les deux cas, nous pouvons nous transcender nous-mêmes. Dans le premier, nous subdivisons, nous spatialisons jusqu'à ce que nous passions de la qualité à la quantité, atteignant enfin la pure répétition par laquelle se définit la matérialité. Dans l'autre direction, nous sommes en présence de la croissance de la durée, sa limite étant l'éternité. Non pas une éternité conceptuelle... mais une éternité vivante et sans cesse mouvante qui contient notre durée propre comme la lumière contient les vibrations[2], et qui est la condensation de toutes les durées, de même que la matière est leur détente. L'intuition se meut entre ces deux limites extrêmes et ce mouvement constitue la métaphysique même.

1. *Introduction à la métaphysique*, p. 23 et suiv.
2. C'est la comparaison que l'on retrouve si souvent chez Plotin.

L'esprit, pour être métaphysique, doit cesser, nous dit Bergson, d'être pratique. Pour lui comme pour la philosophie traditionnelle, l'action est l'adversaire de la vision; la faculté spéculative, la faculté de l'artiste qui perçoit la réalité dans son élan est indépendante de la faculté de l'action et peut être détachée d'elle; en fait, l'intuition de la réalité est l'antithèse de l'utilisation de la réalité. Nous avons besoin de l'utiliser et il n'y a d'utilité que quand il y a un *autre*, quand il y a quelque chose qui *n'est pas* nous-mêmes, un élément qui peut contribuer à la justice mais qui ne contribue certainement pas à la paix. L'intelligence et l'analyse constituent la méthode et la forme de cette utilisation de la nature; elles sont en relation avec cet *autre*, et sont de même que lui, par conséquent, des produits secondaires et dérivés. L'intuition abolit l'altérité; en elle l'être qui pense et la pensée ne font qu'un. L'esprit cesse d'agir et se laisse vivre. Il devient alors identique avec l'univers, et l'univers n'a plus besoin de s'adapter à rien. Il est absolu, et son existence ne fait qu'un avec sa connaissance. La connaissance, par conséquent, est absolue. Or, d'autant que la façon de procéder des sciences et des arts s'applique toujours à un *autre*, n'est que la méthode par laquelle l'*homo faber* rend le monde plus semblable à lui-même, cette sorte de connaissance qui est la substance même des arts et de la science doit différer essentiellement de l'intuition et ne peut nous donner que des apparences. Cette conclusion à laquelle arrive Bergson est conforme à la tradition philosophique, depuis Platon jusqu'à Spinoza. Elle ne s'accorde nullement avec les idées de William James.

Il y a désaccord entre ces idées de Bergson et celles de William James parce que ce dernier, par son pragmatisme ne vise pas à distinguer la méthode de la philosophie de celle de la science[1], mais à étendre la méthode de la science à la philosophie. Pour le pragmatisme, l'instrument, que nous manions, ne cache pas la réalité, mais au contraire la révèle. Pour le pragmatisme, l'illusion fondamentale de la pensée consiste dans le fait qu'elle hypostasie l'ins-

1. « Puisque les philosophes ne sont que des hommes qui réfléchissent sur les choses de la façon la plus compréhensive, ils peuvent se servir librement de n'importe quelle méthode. La philosophie doit, en tout cas, compléter les sciences, et s'intégrer leurs méthodes. On ne voit pas pourquoi, si une telle façon de procéder apparaissait comme recommandable, la philosophie ne pourrait pas finir par abjurer tout dogmatisme et devenir aussi hypothétique dans ses façons d'agir que la plus empirique des sciences » (*Some Problems of Philosophy*, p. 25-26).

trument mais, non pas qu'elle s'en sert. Pour Bergson, elle réside dans le fait même qu'elle s'en sert. C'est là une distinction fondamentale. Elle s'explique de la façon suivante : Bergson tire son épistémologie de sa métaphysique et est contraint, par là même, à donner à son épistémologie un tour, un biais particulier; le pragmatisme se place devant la connaissance et la méthode comme devant autant de données empiriques contenues dans l'expérience qui n'ont ni plus ni moins de valeur que les autres données et étudie ces faits épistémologiques comme ils ont lieu.

L'intuition n'est pas un de ces faits épistémologiques qui apparaissent dans l'expérience. Comme toutes les hypostases, elle s'appuie évidemment sur quelque fait, mais elle ne prend la forme que Bergson lui donne que parce que le fait sur lequel elle s'appuie est transformé en hypostase. La glorification de l'intuition n'a jamais été autre chose qu'une opération par laquelle un instrument est transformé en une hypostase. Une description de la façon dont cette hypostase particulière prend naissance nous permettra en même temps de voir la différence qui existe entre la méthode pragmatiste et la méthode de l'intuition.

Le pragmatisme affirme que « la signification de toute proposition peut toujours être réduite à quelque conséquence particulière dans notre expérience pratique à venir, le point important étant dans le fait que l'expérience doit être particulière plutôt que dans le fait qu'elle doit être active »[1]. Ce caractère particulier peut s'appliquer à tous les contenus possibles de l'expérience, concepts, percepts, relations, temps, espace, esprit, etc... de telle façon que « les parties de l'expérience tiennent l'une à l'autre de proche en proche par des relations qui sont elles-mêmes des parties de l'expérience. Bref, l'univers perçu n'a besoin d'aucun support connectif qui lui serait extérieur, d'aucun support transempirique, mais il possède de par lui-même, une structure continue ou liée en forme de chaîne. » Par conséquent, rien n'est exclu de l'expérience immédiate. Tous les détails depuis les plus résistants, jusqu'aux plus fugitifs de notre vie journalière, avec ses heurts et ses douleurs, et ses obstacles, et avec son mal, ont lieu dans ce flux et manifestent dans ce flux toute leur nature intrinsèque. En somme l'expérience immédiate chez Bergson exclut ces détails; elle est parfaite, continue, et

1. *The Meaning of Truth*, p. 210.

harmonieuse; chez James, elle enferme en elle toutes les entités possibles que l'esprit peut penser. Et la connaissance d'une quelconque de ces entités dans son caractère immédiat, c'est ce que James appelle la connaissance directe de la chose (knowledge-of-acquaintance).

De même que l'intuition, elle saisit son objet dans son caractère unique, mais à la différence de l'intuition, elle n'est pas identification de l'esprit et de l'objet. L'esprit a son terme dans l'objet, de même que votre esprit et mon esprit ont leur terme dans ces mots écrits par moi et lus par vous, mais l'esprit n'est pas ici identique à l'objet. « Toutes les *qualités* aussi bien que toutes les *existences* de la réalité, qu'elles soient des relations ou des termes apparaissent finalement comme des contenus de la perception concrète immédiate[2] ». Or, si l'expérience immédiate était bien parfaite et continue, comme Bergson le dit, elle ne pourrait jamais donner par une sorte de complication d'elle-même, la connaissance représentative et conceptuelle; l'esprit se reposerait en elle comme les dieux se reposent dans l'idée éternelle, ou le philosophe bergsonien dans l'intuition sans chercher et sans désirer rien d'autre. Mais l'expérience immédiate elle-même vient nous forcer à certaines sympathies et à certaines antipathies. Elle n'est pas toujours et d'un bout à l'autre favorable. L'esprit s'éloigne de ses ennemis ou cherche à les détruire et s'attache à ses amis et tâche de les conserver, il préfère ce qui est continu et parfait et rejette le mal et tout ce qui le heurte. Ces réactions devant l'immédiat qui sont avec l'immédiat dans la même relation que les vagues de la mer sont avec la mer, donnent naissance à ce qu'on appelle la connaissance *médiate* ou réflexive, cette sorte de connaissance que James appelle *connaissance des circonstances*, connaissance indirecte (knowledge-about). La règle pragmatiste est une façon rigoureuse de formuler ces processus empiriques à l'aide desquels la *connaissance indirecte* se produit, puis de nouveau se réduit à la *connaissance directe de la chose* même. Elle nous dit ce qu'est la nature de la *signification* et la nature de la *vérité*.

La distinction qui est faite ici est analogue à celle que fait Bergson entre la connaissance intuitive et la connaissance conceptuelle.

1. *A Pluralistic Universe*, p. 289. Cf. *The Will to believe*, p. 278. *Essays in Radical Empiricism*, p. 16-20.
2. *A Pluralistic Universe*, p. 342 note.

Mais, pour Bergson, c'est là une distinction de *nature*; pour James, c'est une distinction de degré. La connaissance indirecte n'est pas l'inversion ou l'opposé de la connaissance immédiate. Elle est une forme que prend cette connaissance en se compliquant elle-même, comme la vague est une certaine « complication » de la mer. C'est par voie d'addition et non par voie de soustraction ou d'opposition que la connaissance immédiate est devenue connaissance indirecte, et la fonction cognitive de la connaissance indirecte dépend absolument du fait qu'elle garde son état civil dans l'expérience immédiate. Comment expliquer cela?

La première raison en est que, si un élément de *connaissance indirecte* ne conduisait pas à *l'existence* à laquelle il se rapporte et ne se dissolvait pas en elle, il ne serait à aucun degré connaissance, mais simple fait. Or, le fait qu'il conduit ou tend vers un détail de l'expérience est ce que James appelle son caractère ambulatoire (par opposition à caractère saltatoire), son caractère d'être une étape dans un mouvement « en forme de chaîne » qui va de proche en proche, et dont chaque stade est matière d'expérience directe ou immédiate. Par exemple, je pense, tout en écrivant, à un livre qui est dans la chambre à côté et auquel je veux me référer. Ma pensée, de la façon dont je la pense maintenant a *pour objet* le livre et tourne *alentour* de lui. En quoi consiste cette pensée? En une vague image visuelle de la forme et de la couleur du livre, en tendances kinesthésiques dans les membres, dans le biceps de mon bras gauche et dans les muscles derrière le cou, et dans un sentiment bien défini *de direction* qui semble différent de ces sensations kinesthésiques, mais qui les détermine, les localise, et les contient en lui. Tout cela forme une sorte de trou, très particulier et défini auquel une seule chose est capable de s'adapter. Et l'effet de cet ensemble de sensations est celui d'une sorte d'impulsion vers cette chose. Toutes ces sensations et l'inquiétude qui les accompagne, font partie de ma connaissance immédiate. Tout cela est matière de connaissance directe. Maintenant, supposez que l'attention que je porte à ce que j'écris se relâche. Je m'aperçois que je me lève de table, que je vais dans la chambre d'à côté vers le rayon, que je prends un livre, puis encore un autre et encore un autre et finalement m'arrête. L'arrêt n'est pas une transformation de l'action en inaction. Je ne me sens pas inactif. Je sens une direction nouvelle de l'action, une action qui ne semble plus contenir d'inquiétude. Le

livre qui est maintenant entre mes mains est bien *celui qu'il faut*. Il exauce ou satisfait la tendance. L'image visuelle est disparue, disparu aussi le sens particulier de direction, le tout s'est fondu dans la sensation tactile et visuelle du livre et dans une sensation d'équilibre, de satisfaction. Il n'y a aucune étape dans ce mouvement qui n'ait été sentie immédiatement dans sa substance et dans ses relations. Et la transition de la première à la dernière étape a à tout moment été connue par la connaissance directe, au même degré que le sont les deux termes : le terme dont elle part et le terme où elle va. Le terme dont elle part, pourtant, a été nommé *connaissance indirecte* du terme vers lequel elle va, c'est-à-dire *idée* du livre. Qu'est-ce qui fait que cet objet se transforme en idée, en une représentation d'une autre chose, en quelque chose qui *signifie* une autre chose? Du point de vue empirique, ce n'est rien de plus que le caractère moteur immédiatement senti, le sentiment de direction ajouté aux images visuelles et autres. C'est là l'élément particulier qui donne une *signification* aux objets d'appréhension directe, qui fait qu'ils *se rapportent* à un objet, qui est uni à l'esprit par leur intermédiaire. C'est là l'élément qui disparaît le plus complètement quand la *signification* s'achève dans le *signifié*. Le reste s'ajoute alors doucement à l'objet et se complète et s'achève dans l'objet. Je m'arrête quand j'ai le livre que je voulais. Je ne peux plus alors faire de distinction entre l'image visuelle et le livre, alors qu'il y en avait une entre elle et les autres livres que j'avais touchés auparavant. Si mon idée du livre s'est trouvée vraie, ma signification exacte, c'est que le mouvement qu'elle poussait dans la direction qu'il a prise trouvait son terme et son achèvement dans une satisfaction. Il était d'abord *senti comme* un mouvement de substitution, comme s'étendant au delà de lui-même. Sans ce sentiment, qui est connaissance immédiate d'une tendance et d'une direction intérieure, « l'idée » est purement et simplement un fait, dépourvu de toute signification, à moins que l'on ne veuille dire qu'il ne se signifie lui-même[1]. Reprenons notre exemple; j'ai ce livre en mains, comment se fait-il que je le connaisse comme étant *le* livre, le but et le terme du mouvement cognitif qui s'est déroulé dans le temps? Remarquons tout d'abord que *ce* mouvement-là est complètement disparu. Il a été remplacé par un sentiment dont nous donnerons la

1. Cf. *Essays in Radical Empiricism*, p. 67-90.

meilleure idée en l'appelant, le contentement de la possession directe. Il s'est produit en même temps une intensification et un enrichissement des complexus d'espace et de couleurs qui constituaient les parties substantives de l'idée. Quand ils avaient comme rôle de me conduire à l'objet, ils étaient des phénomènes d'ordre « mental »; maintenant, je ne peux plus les distinguer du « livre » total avec lequel ils semblent être venus complètement se confondre. Ils n'ont pas été moins immédiats ou moins réels que le livre ne l'est en ce moment, mais ils ont été moins adéquats et moins satisfaisants. Si maintenant je me conforme à la métaphysique traditionnelle je les appelle « l'apparence » et ce que je désigne par le mot de réalité, c'est ce qui constitue comme l'accomplissement de ces complexus, c'est ce que j'appelle le livre. Ces complexus forment le « concept », le livre forme le « percept », ils sont relatifs, lui est absolu. Je puis faire de plus une distinction semblable dans la connaissance même que j'ai d'eux; en tant qu'idéationnelle, en tant que signification, cette connaissance est purement analytique, elle est conceptuellement relative; en temps que *signifiée*, en tant que satisfaction, elle est absolue, elle est coïncidence du moi et de l'objet dans l'intuition. Du point de vue empitique cependant, nous ne sommes pas en présence d'une telle dichotomie. Nous sommes en présence de *la même* connaissance immédiate dans tout le cours du processus depuis le commencement jusqu'à la fin. C'est grâce au pouvoir rétroactif de validation que possède le percept que ma qualité de « connaisseur » (knower) réel du livre est garantie. « Nos champs d'expérience, comme le dit James, n'ont pas de frontière plus définie que les champs de notre vision. Les uns comme les autres sont entourés d'une frange, d'un au-delà (*a more*) qui est en une sorte de développement continu et qui, d'une façon continue, les remplace au fur et à mesure que la vie avance[1]. » Pour qu'une *expérience* soit cognitive c'est une *condition sine qua non* que chacune des données dans cette expérience cognitive soit dans l'immédiat. Une *signification* dont nous n'avons pas l'expérience, ne peut pas être nommée réellement signification. En fait, toute connaissance directe devient à son tour connaissance indirecte, sans pour cela abandonner son état civil de connaissance immédiate. Le concept et le percept sont consub-

1. *Essays in Radical Empirism*, p. 71.

stantiels et interchangeables, ne différant pas par leur nature mais par leur fonction. Mais la métaphysique traditionnelle, fait de cette *fonction* une hypostase[1] et observant que c'est dans la connaissance directe que réside la satisfaction cognitive, elle baptise cette connaissance intuition, identifie et l'esprit et l'objet avec elle, et en fait la clef de la réalité.

Cette façon de transformer la durée en hypostase a des conséquences importantes pour l'examen ultérieur de la méthode impliquée dans la conception de la vérité. Dans *Matière et Mémoire*, Bergson parle de la nécessité de « distinguer le point de vue de la connaissance ordinaire ou utile et celui de la connaissance vraie[2] ». Et dans son introduction à la traduction française du Pragmatisme il présente James comme croyant que la vérité est créée par l'imagination humaine. « Nous inventons la vérité pour pouvoir faire usage de la réalité de la même façon que nous inventons des mécaniques pour l'utilisation des forces naturelles. On pourrait se servir à notre avis pour donner l'essence de la conception pragmatiste de la vérité d'une formule comme celle-ci : tandis que pour les autres théories une vérité nouvelle est une découverte, pour le pragmatisme elle est une invention[3] ». Tout en reconnaissant que cette comparaison et ces termes ne sont pas employés par James, Bergson pense qu'ils rendent bien l'esprit du système de James et qu'ils sont tout à fait en harmonie avec sa théorie de la réalité et en ce qui concerne cette

1. C'est de cette façon que Bergson, par exemple, hypostasie la durée. Trouvant qu'elle est, comme matière de connaissance directe, satisfaisante par elle-même et lui adjoignant les valeurs compensatoires de « liberté » et d' « unité », il dit qu'elle ne peut être connaissable que d'une façon intuitive, et déclare illégitime et impossible tout usage conceptuel » ou représentatif de l'intuition. On ne peut pas se servir de la durée d'une façon instrumentale, elle est toujours quelque chose de *signifié* un *terminus ad quem* cognitif et jamais un *terminus a quo*. Mais c'est là ce que le pragmatisme nie. Le pragmatiste fait remarquer que n'importe quelle entité dont nous avons une expérience directe peut posséder la fonction de conduire à un terme et de signifier un terme. La perception de la durée ne constitue pas une exception à cette règle. Chaque fois que nous en faisons usage comme d'un prédicat qualificatif, elle a une telle fonction, par exemple quand on dit « l'homme est dans la durée ». Ce serait une mauvaise objection que de répondre que par un tel usage nous conceptualisons la durée; car si elle n'est pas un concept par sa nature même, l'usage que l'on en fera ne pourra pas la transformer en concept, puisque l'usage ne fait ici que s'ajouter à la substance et joue pour ainsi dire le rôle d'une fonction par rapport à la substance. Et en tout cas, les concepts sont aussi bien que les percepts matière de connaissance directe et l'usage cognitif qu'on en fait est non pas destruction de leur caractère de donnée immédiate, mais au contraire enrichissement de ce caractère.

2. P. 243.

3. *Le Pragmatisme*, Introduction, p. 11.

théorie, il dit qu'il serait lui-même disposé, « à faire... certaines réserves[1] ». Nous aurons à nous occuper ailleurs de ces réserves; il nous suffit ici d'en faire mention simplement, afin d'indiquer que, si celles-ci concernent la théorie de la réalité, il doit y en avoir de semblables en ce qui concerne la définition pragmatiste de la vérité. En quoi consistent ces réserves? Bergson ne le dit pas explicitement, mais, pour se convaincre qu'elles doivent être essentielles, il suffit de remarquer le contraste si tranché établi entre « la connaissance utile » et « la connaissance vraie ». L'opposition du vrai à l'utile tient à l'esprit même de la philosophie bergsonienne, tandis que pour le pragmatisme l'essence de la vérité consiste dans l'utilité. L'utilité détruit la vue profonde des choses, d'après Bergson; d'après James, sans utilité la connaissance ne peut avoir aucun sens.

La clef, pour ainsi dire, de cette différence, est dans la radicale séparation métaphysique que Bergson établit entre la connaissance conceptuelle et discursive et la connaissance intuitive. Au commencement, l'homme et la nature ne font qu'un, et l'on peut dire alors de nos rapports avec l'absolu : *in eo vivimus, movemur et sumus.* Mais les besoins de l'existence nous forcent à nous séparer du tout auquel nous appartenons, à le considérer et à le traiter comme *un autre.* Ces vues que nous prenons sur lui, dans la sensation, dans la perception et dans l'intellection se situent dans une *dimension différente* de celles où se trouve la réalité. Ce sont de simples vues, des instantanés, des instants cinématographiques, des *coupes* cognitives, découpant quelque chose qui est en soi-même non pas multiple mais un, non pas discontinu, mais continu. Nos vues, par conséquent, servent nos besoins et nous aident à utiliser la réalité sur laquelle nous les prenons. Mais en remplissant cette fonction, elles sont plus fidèles à *notre* nature propre qu'à celle de la réalité. Leur utilité placée comme un voile épais entre elle et nous, déforme son caractère et trahit sa nature. L'intuition seule peut nous la révéler. L'utilité parle et discourt tumultueusement, l'intuition est silencieuse; l'utilité est symbolique, multiple, discursive, et toujours relative; l'intuition est identique à l'objet lui-même, est *une*, muette, absolue, ineffable. L'intuition, par conséquent, est vérité; l'utilité n'est que falsification. Si vous voulez connaître une chose vraiment, vous devez être cette chose.

1. *Idem*, p. 25.

Ainsi, en ce qui concerne la vérité comme en ce qui concerne la méthode, Bergson appartient à la tradition philosophique. Pour la philosophie traditionnelle, ce qui est vérité est propriété de l'objet de la croyance, et non pas de la croyance. La vérité d'une croyance lui appartient en vertu d'une qualité qui existe en dehors d'elle, dans une autre chose, et si elle est vraie une fois, elle est vraie toujours. Aussi est-ce l'absolu ou Dieu, être auquel toutes choses sont *immédiatement présentes*, unité de l'être qui pense et de l'objet pensé, qui seul peut posséder la vérité, et ce n'est que par sa coïncidence avec ces âmes supérieures que l'esprit humain peut venir en possession des quelques menus fragments et des quelques fils ténus de vérités qu'il possède. Cette même identité essentielle du penseur et de la pensée est exigée par la conception bergsonienne de la vérité. La vérité est un absolu, ce n'est pas un instrument que l'on emploie, c'est un bien que l'on possède. L'intelligence la possède quand elle saisit l'espace et la matière, l'âme quand elle saisit le mouvement et la vie, car alors l'une et l'autre ne font que saisir ce qu'elles sont.

Le pragmatiste, abordant son examen de la connaissance sans préjugé et sans présupposition, étudiant la connaissance comme n'importe quel autre détail empirique de l'expérience que l'on doit traiter en lui-même, a de la vérité une conception exactement inverse. Pour le pragmatiste, la vérité est quelque chose grâce à quoi nous vivons, non pas quelque chose en quoi nous trouvons notre repos. C'est dans l'immédiat que nous trouvons notre repos, et comme notre discussion de la méthode l'a montré, tout est immédiat, les concepts, les percepts, le mal, le bien, les choses, les imaginations, les réalités, les illusions : tout détail de l'expérience, par là même qu'il est un détail, est immédiat. Si maintenant nous voulons distinguer la vérité et l'erreur, l'expérience immédiate ne peut pas nous y aider, et l'intuition, nous l'avons vu, n'est rien de plus qu'une façon de désigner *un usage particulier des expériences immédiates satisfaisantes*. La vérité doit être quelque chose de surajouté au pur caractère immédiat que possède tout contenu de la connaissance. Que ce contenu soit simple ou complexe, il devient vrai quand se produit, en même temps que ses autres qualités, une qualité nouvelle de nature particulière et très distincte. Avec quel caractère *apparaît dans notre connaissance* cette *qualité nouvelle?* En quoi consiste la différence entre un contenu d'expé-

rience considère comme *vrai* et un contenu d'expérience considéré comme simple *fait*? La différence vient de ce que le premier agit et a des résultats. Le fait, l'immédiat reste silencieux; la vérité parle. Déjà en 1884, William James avait indiqué cette différence. C'est la différence entre la connaissance immédiate (knowledge-of-acquaintance) et la connaissance indirecte (knowledge-about).

Sans être ineffable, la première de ces connaissances est muette L'esprit se saisit de la chose qu'il connaît de cette façon avec un sentiment immédiat spécifique, le sentiment de *ce fait là* dans son caractère unique. Mais en tant que telle, la chose ne peut proférer aucun *renseignement*, ne peut rien nous dire sur rien, même pas sur elle-même. Elle n'est ni vraie ni fausse, mais proprement absolue. Pour devenir vraie ou fausse, elle doit entrer en relation; elle doit opérer et signifier. Supposons, par exemple, quelque faible sentiment qui nous donne une qualité (a *what*). « Si d'autres sentiments se produisent ensuite, qui se rappellent le premier, sa qualité (its *what*) peut constituer le sujet ou le prédicat de quelque connaissance indirecte, de quelque jugement, par lequel sont perçues des relations entre lui et d'autres qualités (*whats*) que les autres sentiments peuvent connaître. Désignons ce « contenu-de-sentiment » par la lettre A. A, jusque là muet, recevra alors un nom et se mettra à parler. Mais tout nom, comme le savent ceux qui ont étudié la logique, a sa « dénotation » et la dénotation signifie toujours quelque réalité ou quelque contenu qui est lui-même sans relation *ab extra* ou dont les relations internes sont inanalysées.... Aucune proposition exprimant des relations n'est possible que si elle s'appuie sur une connaissance immédiate, préliminaire de « faits » de ce genre, de contenus de ce genre. Que A soit une odeur, qu'il soit un mal de dents, qu'il soit un sentiment d'ordre plus complexe, comme celui de la pleine lune nageant dans ses profondeurs bleues, il doit d'abord se présenter sous cette forme simple et être mainenu dans cette « intention » première avant que toute connaissance *indirecte* puisse être atteinte. La connaissance *indirecte qui se rapporte à lui*, c'est *lui* avec un contexte qui s'y ajoute. Détruisez le *lui*-même et ce qui est ajouté ne peut pas être un contexte [1]. »

La vérité, par conséquent, si nous admettons qu'elle nous donne des renseignements et qu'elle articule quelque chose, doit être

1. *The Meaning of Truth*, p. 14, 15.

attribuée au *contexte*, et non pas au texte. Si, du moins par vérité nous entendons ce que l'on a toujours entendu par ce mot, une *qualité* de la *pensée* et non pas d'un simple fait. En tant que qualité de la pensée, la vérité (et l'erreur est absolument dans le même cas) est ce qui transforme l'*immédiat* (knowledge-of-acquaintance) en *médiat* (knowledge-about). La vérité et l'erreur dans le cas de la connaissance indirecte sont identiques aux *résultats* satisfaisants ou non-satisfaisants de cette connaissance. Ces résultats, ce sont les transitions concrètes, données dans l'expérience immédiate, qui vont de la connaissance indirecte à l'objet auquel cette connaissance *se rapporte*. Ils participent à ce qui est pour Bergson le caractère intrinsèque et la substance de la réalité elle-même, puisqu'ils sont des *transitions*, des actions, puisqu'ils sont la force même de la connaissance. Mais s'ils ont le caractère d'être cognitifs, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas en relation, mais au contraire parce qu'ils sont en relation. La connaissance est relation, même dans le cas de la connaissance immédiate. Mais en tant que c'est seulement ce qui est action ou transition qui est réalité, la relation est réalité. Et la connaissance telle qu'elle est dans la prédication, dans le jugement, dans toute forme de connaissance indirecte, est vraie seulement en tant que les relations auxquelles elle donne naissance, progressent harmonieusement vers le moment où elles se fondent en une conjonction directe avec ce qui est l'objet de leur intérêt.

L'utilité, par conséquent, malgré ce que peut nous en dire la théorie bergsonienne, loin de cacher la réalité, la révèle. La vérité *est* réellement la *révélation* au sens original du mot et même la *création* d'une réalité par le moyen d'une autre réalité, et elle est même l'identification d'une de ces réalités avec l'autre. La vérité est « instrumentation » cognitive satisfaisante pour autant qu'elle réalise ces conditions. Quand par conséquent, James parle d'intellectualisme vicieux, de falsification opérée par les concepts, d'opposition entre le conceptuel et le réel, il n'emploie pas ces termes dans le même sens que Bergson. Et même ce qu'il veut signifier, c'est exactement l'opposé. Les présuppositions de Bergson sont de nature métaphysique. Voilà pourquoi les concepts appartiennent pour lui à un ordre métaphysique de l'être complètement différent de celui de la réalité. Ils sont étrangers à la réalité et n'ont pu naître qu'en la niant; ils expriment en termes d'utilité nos besoins et nos intérêts pratiques et toutes ces qualités qui ne sont pas les intérêts de la

réalité. Il n'y a pas de telles présuppositions chez James. Les percepts et les concepts sont « consubstantiels ». Ils appartiennent non pas à des ordres différents, mais à un même ordre d'être. Il y a interaction entre eux, et d'une multitude de façons, ils agissent les uns sur les autres. Les concepts étant plus maniables, servent plus naturellement de matériaux et d'instruments à l'intellection que les percepts. Nous les substituons les uns aux autres dans la pratique et ils sont pour nous interchangeables. Dans la pratique, et en tant seulement que nous en faisons un usage pratique dans l'exercice de leur *fonction instrumentale*, les concepts ainsi que tout ce qu'ils impliquent sont vrais l'un de l'autre. l'analyse est valable et la falsification est impossible. Mais en dehors de la pratique, l'analyse devient inévitablement falsification. C'est qu'alors une différence *fonctionnelle* est convertie en une différence métaphysique; la connaissance *indirecte*, en *tant* qu'indirecte est identifiée avec la connaissance immédiate; le contexte est traité comme s'il était le texte. Et c'est là une falsification. Ce n'est pas moins une erreur que ne serait le raisonnement d'un homme altéré qui, ayant découvert que l'on peut faire de l'eau avec de l'hydrogène et de l'oxygène essaierait d'étancher sa soif en avalant une grande quantité de ces gaz. C'est une façon d'agir semblable qui dans le domaine du discours constitue l'intellectualisme vicieux et l'abstractionnisme. Or, James manifeste sans doute d'une façon enthousiaste son accord avec Bergson pour dire que la substitution métaphysique d'une réalité à l'autre est falsification [1]; mais il ne s'accorde pas avec lui pour dire que tel soit le cas de la substitution cognitive. Ainsi, pour Bergson, l'hydrogène et l'oxygène appartiendraient à des ordres métaphysiques complètement différents de celui auquel appartient l'eau; et, par conséquent, *l'usage cognitif* de ces gaz, en tant qu'il serait connaissance *indirecte* de l'eau, constitue une erreur. Pour James, au contraire, le liquide et les deux gaz sont sur le même plan métaphysique; l'usage cognitif des premiers par rapport au second est tout à fait correct, et la seule erreur consiste dans le fait que l'on *hypostasie* une identité *cognitive* ou fonctionnelle en une identité métaphysique; c'est absorber des gaz au lieu de boire de l'eau. « Pour concevoir une situation concrète, nous choisissons un de ses traits, un trait particulièrement saillant ou important et nous les classons sous cette

1. Cf. *A Pluralistic Universe*, chap. v.

rubrique, puis, au lieu d'ajouter à ses caractères précédents toutes les conséquences positives qui peuvent dériver de notre nouvelle façon de la concevoir, nous nous mettons à faire de notre concept un usage privatif; nous réduisons le phénomène primitivement si riche aux simples traits que peut nous suggérer cette valeur considérée d'une façon abstraite, le traitant comme n'étant « rien d'autre que » un exemple particulier de ce concept, et agissant comme si tous les autres caractères dont le concept a été abstrait avaient été effacés[1]. Pour James, par conséquent, la falsification appartient au domaine de la métaphysique; pour Bergson, au domaine de la connaissance. Et puisque tous deux considèrent ordinairement la connaissance comme utilitaire dans son origine et dans son caractère, l'utilité s'identifie pour l'un avec l'irréel, et pour l'autre avec la vérité. Mais, en fait, Bergson fait de la vérité une hypostase. On trouve chez lui la confusion commune à tous les adversaires du pragmatisme; il transfert le prédicat élogieux de vérité, qui n'a de sens dans la connaissance indirecte que par suite de l'action pratique d'une idée, au résultat de cette action, c'est-à-dire à la connaissance immédiate. Car Bergson substitue à la pensée qui est fausse ou vraie, suivant sa façon d'agir, le fait qui est purement et simplement, sans pouvoir recevoir les prédicats de faux ou de vrai.

Pour le pragmatiste, la connaissance vraie est connaissance *indirecte* et elle reste vraie aussi longtemps seulement qu'elle est indirecte. La connaissance immédiate ne renseigne pas. La seule chose qu'elle révèle, c'est elle-même, et quand l'on prétend qu'elle peut révéler dans son *caractère immédiat* sans intentions et sans dimensions autre chose qu'elle-même, cette prétention est falsification[2]. Mais quand un objet de connaissance immédiate est mis en œuvre, quand il est manipulé comme un moyen d'utiliser d'*autres* objets de connaissance immédiate, pour nous diriger vers eux, pour dégager le chemin, devant eux pour *agir* à leur place, alors et dans ces limites, il sert à les révéler, non pas en s'affublant d'un déguisement qui le rend semblable à eux, mais en éliminant tout ce qui pourrait s'opposer à la marche de la révélation que ces autres objets feront d'eux-mêmes (Et il pourra arriver qu'il s'élimine lui-même, s'il apparaît comme un obstacle). Quand il agit ainsi, cet objet de con-

1. *The Meaning of Truth*, p. 249.
2. Cf. Ma discussion sur ce point dans « James, Bergson and Mr. Pitkin », *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*.

naissance immédiate est vrai, et seulement quand il agit ainsi. Sa conduite dans la pratique consiste alors en une transition harmonieuse qui va d'un élément de connaissance immédiate à un autre différent du premier et enrichi précisément par cette transition. Connaître un objet d'une façon représentative, c'est « conduire jusqu'à lui à travers un contexte que fournit le monde »[1]. Connaître un objet immédiatement ou intuitivement consiste pour le contenu mental et pour l'objet à être identiques, c'est-à-dire pour l'objet à être appréhendé sans intermédiaire et sans contexte. Et voilà tout.

H. M. KALLEN.

1. *The Meaning of Truth*, p. 46-50.

FRAGMENTS DE LEQUYER

Puissance de l'idée de nécessité.

Je reproduis la note mise en tête d'un extrait des Carnets de Lequyer, donné par la *Revue bleue* (2 oct. 1920).

« A la mort de Lequyer, ses manuscrits furent achetés par ses amis Renouvier, Michelot et Sainte-Claire Deville, lors de la vente mobilière de sa maison de Plermont, en Plérin (Côtes-du-Nord). Ces manuscrits furent communiqués par Renouvier à M. Hémon qui les a recopiés, puis légués à la Bibliothèque de l'Université de Rennes ».

Nous allons en extraire les pages relatives à l'idée de la nécessité. L'auteur « présente, comme dit Renouvier, les séductions de cette idée avec une énergie que nul déterministe ne semble avoir égalée ». Nous avons rapproché les notes trouvées dans les brouillons de Lequyer, en nous guidant sur le sens, mais nous n'y avons rien changé, reproduisant les redites, les variantes, les titres en marge, etc. et mettant entre crochets [ ] tout ce que nous avons cru devoir ajouter pour justifier l'ordre suivi. Nous proposons de donner aux pages qui suivent le titre sous lequel Renouvier a publié un extrait analogue : « Puissance de l'idée de nécessité ». (*Traité de Psychologie rationnelle*, t. II, p. 123 et suiv., nouvelle édition, Paris, A. Colin, 1912).

Les Carnets de Lequyer nous présentent sa pensée dans le feu, mais aussi dans le désordre de l'improvisation, se reprenant, se corrigeant, sincère avec elle-même, trahissant ses hésitations et ses doutes, personnelle, vibrante et colorée. Nous assistons à son éclosion laborieuse, au lieu de suivre la marche d'une dialectique triomphante. L'idée se trouve ainsi transformée : le point de départ de l'argumentation ressort plus que les conclusions ; le philosophe semble aux prises avec la nécessité, se débat contre elle, plutôt qu'il n'établit et n'affirme la liberté. Il y a comme un renversement, sinon une déformation de sa thèse, du fait qu'elle apparaît, non telle que l'auteur l'eût voulu présenter, à savoir dans son achèvement, mais telle qu'elle se dégage et se forme peu à peu dans son esprit. Mais l'intérêt dramatique d'une philosophie qui se cherche se suffit à lui-même : l'évolution d'une pensée nous fait d'ailleurs pénétrer plus avant dans cette pensée et nous la fait, en un sens, mieux connaître, je veux dire plus naïvement, que la forme élaborée, définitive et parfaite, que l'auteur eût voulu lui donner.

Ainsi nous allons voir Lequyer plus engagé qu'on n'aurait cru dans le déterminisme, plus tenté d'y céder, plus ébranlé par ses arguments, plus séduit par l'attirance du gouffre dont il a sondé l'abîme et mesuré la profondeur. Sa crise

morale est par suite d'autant plus forte que ses clartés intellectuelles sont plus grandes.

L. Dugas.

Groupons ses notes éparses suivant ce plan qu'il indique :

Évidence de la nécessité.
Révolte du sentiment.
Victoire de la raison sur le sentiment.
La raison seule. Révolte de la raison contre elle-même.

Préambule. — Évidence de la nécessité.

La voilà ; oui, c'est elle, cette pensée [1], une pensée importune que je n'ai jamais pu chasser de mon esprit. Toutes les fois que, par un retour sur moi-même, j'ai contemplé dans mes souvenirs quelque acte important de ma vie, au moment où j'allais m'abandonner à la satisfaction ou au repentir, une voix qui s'élevait dans les profondeurs de ma conscience, me disait : « Cet acte, dont tu t'attribues gratuitement la responsabilité ou l'honneur, s'est accompli sans doute en toi, d'abord dans ta pensée, puis hors de toi. Mais ce n'est pas toi qui l'as produit. Tu as été l'instrument, mais tu n'en as pas été l'auteur [2] dans le monde visible ».

Comment l'ai-je repoussée ? [3] Par ce sentiment, etc. Fichte . .

. . . . . .

J'ai triomphé jusqu'à présent, mais je sens que ma raison se trouble devant cette pensée terrible. Tant que je ne l'aurai pas examinée de sang-froid sous toutes ses formes, je me sentirai au fond humilié d'en avoir eu peur.

Aussi bien peut-être est-ce là une sorte de fantôme que ma raison se crée à elle-même. Quoi qu'il en soit, il faut que je voie clairement ce qu'elle est.

J'aurai beau la repousser, peut-être finirait-elle par prendre place à mon insu dans mon entendement et par exercer sur mes

1. [En marge] Pensée de la nécessité.

2. Ceci est le début d'une pensée de Vauvenargues : *Traité sur le libre arbitre*, que Lequyer cite plus loin tout au long : « Tu en as été l'instrument, tu n'en as pas été l'auteur. Tu diras que c'est ta volonté qui détermine tes actions, mais la volonté elle-même est déterminée par des ressorts plus profonds et ces ressorts sont tes idées et tes sentiments actuels. On n'a point une volonté qui ne soit un effet de quelque passion ou de quelque réflexion et, loin que la volonté soit jamais le premier principe, c'est au contraire le dernier ressort de l'âme, *c'est l'aiguille qui marque les heures sur une pendule et qui la pousse à sonner.* »

3. [En marge] Repoussé par la morale.

pensées une influence[1] d'autant plus à craindre qu'elle serait plus cachée.

Examinons-la froidement[2].

Dominons ce sentiment d'horreur, etc...

Eloignons les idées de BIEN et de MAL qui[3], etc...

[Même plan légèrement modifié; mêmes idées exprimées sous une autre forme. La « pensée importune » que le philosophe n'a jamais pu chasser de son esprit est devenue une « voix ironique et cruelle » qui lui crie : « Tu n'es pas libre ».]

... Non, cela n'est pas vrai ; il y a quelque erreur monstrueuse que je ne peux saisir. Non, ce n'est pas le sentiment seul qui proteste contre les résultats de ma raison. Non, ce n'est pas ce néant avec les apparences de la vie qui m'a été donné.

... Enfin à la voix : « Tu m'appelles. — Me voici ».

J'ai fait jusqu'ici de vains efforts pour ne point entendre cette voix[4] ironique et cruelle. De quoi m'a servi mon lâche effroi ? Si elle annonçait l'erreur, il fallait l'écouter pour la confondre ; si elle annonçait la vérité, pourquoi la craindre ?

La croyance.

Pourquoi ? Apparemment parce qu'il existe au fond de mon cœur un profond et invincible attachement pour des *croyances*[5] qui me sont plus chères que ne pourrait l'être la vérité, supposé qu'elle leur fût contraire, en sorte que, pour ne pas courir le risque de les ébranler, je renoncerais à la chance de les affermir[6].

Mais j'aï beau me renfermer ainsi dans moi-même, je ne saurais empêcher cette pensée funeste de se glisser dans mon esprit. Peut-être qu'elle finirait par s'y cacher à mon insu et par exercer sur ma vie des influences d'autant plus redoutables qu'elles seraient mieux dissimulées et plus obscures.

Tant que je ne l'aurai pas examinée à loisir sous toutes ses faces, je me sentirai humilié d'en avoir eu peur. Aussi bien cette prétendue nécessité qui m'épouvante n'est peut-être qu'une sorte

1. [En marge] Influence obscure à redouter.
2. [En marge] Résolution de l'examiner froidement.
3. [En marge] Sorte d'hypothèse préalable qui éloigne les notions morales de la question agitée.
4. [En marge] Je l'ai redoutée et évitée.
5. [En marge] Suite d'un invincible attachement à certaines croyances.
6. [En marge] C'est un zèle malentendu qui leur est nuisible.

de fantôme que mon esprit se crée à lui-même. C'est là ce qu'il faut voir.

Hypothèse où je me place. Je fais taire la voix du sentiment. Je me réduis en quelque sorte au rôle de pure intelligence. L'évidence adoptée pour criterium.

Deux éléments divers concourent à former ma nature. La passion et la pensée se partagent mon existence tour à tour. Or je ne sais quels nuages s'élèvent des régions de la sensibilité jusqu'à celles de l'entendement. Pour mieux échapper à ces nuages, je prétends m'élever au-dessus d'eux. Essayons, par une violente abstraction, par une hypothèse difficile à suivre sans doute, mais certainement possible, de nous dédoubler, pour ainsi dire ; réduisons-nous au rôle de pure intelligence. Éloignons tout ce qui pourrait troubler l'indépendance de ma raison livrée à elle-même ; écartons jusqu'à ces primitives notions *du bien et du mal*, qui sont imprimées trop profondément dans mon cœur pour qu'aucun effort soit capable de les y effacer,... mais qui ne feraient que compliquer inutilement l'examen auquel je me livre. Que cherché-je ? La vérité. Ce n'est point la vérité telle que nous la montre la foi lorsque, après nous avoir ravis dans une sphère supérieure, elle égare notre vue sur ces nuages éblouissants dont la splendeur nous aveugle. Non, je veux la vérité telle qu'elle se produit aux yeux de ma raison, avec ce pur éclat de l'évidence, cet éclat paisible et doux, mais cet éclat vainqueur, qui la fixe et la repose.

Une rigoureuse nécessité enchaîne-t-elle les uns aux autres les actes de l'homme aussi bien que les phénomènes de la nature ? Suis-je moi-même un des anneaux de la chaîne inflexible ? Tel est le problème que j'ai à résoudre. Mais la question est trop sérieuse pour que je m'y engage sans tout prévoir, sans tout calculer à l'avance.

[Ici se place la résolution prise à l'avance d'accepter la solution trouvée, quelle qu'elle soit.]

... Quoi qu'il en soit, à quelque conclusion que j'arrive [1], je promets d'y être fidèle et de m'avouer vaincu avec bonne foi. Je ne saurais jouir avec sécurité de mon triomphe si je ne me promettais à l'avance de confesser avec bonne foi ma défaite. Par-dessus tout, c'est la vérité que je cherche ; c'est l'illusion que je veux

1. [En marge] Parti pris à l'avance qui ferme toute porte de derrière.

éviter avec le plus de soin. Surtout que je ne cherche point dans quelque révolte du sentiment un subterfuge pour échapper à la vérité. Je la veux telle qu'elle est, consolante ou terrible. Rien ne me paraît plus triste que de chercher dans la croyance les fondements de la raison. Je veux ou proclamer la victoire, ou confesser avec bonne foi la défaite.

Var. Quoi qu'il en soit de cet examen attentif et réfléchi pour lequel je veux rassembler toutes mes forces, à quelque conclusion que j'arrive, je promets d'y être fidèle et de perpétuer dans mon entendement, par un acte de ma volonté (si toutefois il demeure possible d'employer alors un tel langage), ce résultat présent d'une méditation profonde, sincère. Ce sera une chose examinée et jugée une fois pour toutes. Je n'y reviendrai plus. Surtout, en cas d'une solution funeste (*var.* en cas d'une solution contraire à mon secret désir), je repousserai tout subterfuge qui rendrait inutile le travail de ma réflexion. Je n'imiterai point l'enfant qui pense échapper au péril en mettant la main sur ses yeux. Non, je ne veux point me faire d'illusion à cet égard. Je ne veux point fonder sur quelque notion obscurcie l'édifice de mes croyances ; j'aime mieux (tout humiliant que cela puisse être) une franche révolte contre ma raison elle-même[1]. Je ne lui dirai pas : Tu me trompes parce que tu m'enseignes tel principe que je ne veux (*var.* ne peux) pas admettre ; je lui dirai plutôt : Tu m'as dit vrai, mais je ne veux pas t'entendre.

Je me ferme donc ainsi à moi-même à l'avance, volontairement et par résolution bien prise, tout faux-fuyant, toute porte de derrière.

[*Autre variante, avec ce titre* : important]

Si mon intelligence m'entraîne à des conclusions contraires à ce que réclament les vœux de mon cœur, je verrai du moins à quoi me décider, à quoi je voudrai m'attacher; lequel choisir; ma volonté (si toutefois il demeure possible d'employer alors un tel langage)...

... Mais j'avoue que me décider pour la croyance (si elle est répudiée par l'intelligence) me paraît un triste parti et *une bien humiliante misère* (différence avec Fichte).

1. [En marge] A développer la vraie idée.

Cf. une remarque analogue écrite ailleurs par Lequyer en lettres capitales :
VÉRITÉS CONTRAIRES

Peut-être la FOI est-elle plus BELLE que la VÉRITÉ
Impiété ! Impiété !
[Plan repris pour la troisième fois, avec quelques divisions en plus.]

Les grands actes de ma vie ne me paraissent plus libres. Je me réfugierai dans les actes de moindre portée. Alors tout ne sera pas perdu. En effet, étant libre dans des actions de peu de conséquence[1], il me sera donné d'étendre cet empire par le moyen de la méthode qui me servira comme de levier pour étendre l'action de mes forces. (*La main*, de Bossuet ; *Lettre de Jean-Jacques à Voltaire.*)

Tout est déterminé dans la nature... Il en est de même des actions les plus indifférentes. De là suit qu'une chaîne unit tous les phénomènes du monde moral comme les phénomènes du monde physique.

— En connaissant cette loi de la nécessité, je ne connais pas tout, car l'origine de cette nécessité est pour moi obscure. A-t-elle, en effet, son origine en elle-même ? — Substance impersonnelle de Spinoza. Est-ce le dieu des panthéistes?

— Au moins connais-je la formule qui exprime l'ordre nécessaire de cette [chaîne de] phénomènes, si je ne connais rien sur l'institution de la loi elle-même...

— Mais j'ai une ressource, bien misérable sans doute aux yeux de mon intelligence, mais qui peut encore me servir de planche de salut, etc. — le sentiment.

— Le sentiment[2], loin de prouver rien contre l'existence de la nécessité, prouve au contraire en sa faveur.

Révolte du sentiment contre la raison.
Victoire de la raison sur le sentiment.

O innocence de l'esprit, douce paix du cœur, vous voilà donc perdues pour moi. Car j'essaierais en vain de rassembler pour me tromper toutes les subtilités du langage.

1. C'est une action de cet ordre que Lequyer considère dans la *Feuille de charmille*, c'est un raisonnement de ce genre qu'il développe dans ce morceau célèbre.

2. [Le mot *sentiment* est équivoqué. Il désigne soit le *sentiment moral*, qui se révolte contre l'hypothèse déterministe, soit le *sentiment de la liberté* que l'homme croit avoir et juge fondé, invoque comme preuve de la liberté. Lequyer prend tour à tour le mot dans ces deux sens :]

Hélas ! il me semble que je voudrais revenir sur mes pas, les reprendre, ces vérités si tristes qui m'enlèvent mon privilège le plus noble et mes espérances les plus chères. Qu'est-ce que la vraie satisfaction de la connaissance au prix de cette innocence de pensée, de cette douce paix du cœur que j'ai perdues sans espoir de les ressaisir ! Et comment les ressaisirais-je en effet ?...

Ce n'est pas avec ma raison que je combattrai mon intelligence. La raison a prononcé ; elle a dit vrai au moins en ce sens qu'elle a dit ce qu'elle pouvait et ce qu'elle devait dire Mais il me reste une ressource pour échapper à ses conclusions, et cette ressource, je l'ai prévue sans l'apprécier à sa valeur. Je m'accuserai d'avoir transporté ma raison hors de son légitime domaine, car je ne suis pas seulement un être pensant, je suis un être sensible. De quel droit impie envers la nature aï-je ainsi mutilé mon être ? Or, je porte en moi un sentiment profond et incorruptible de ma liberté. C'est là un fait éclatant et victorieux que j'opposerai à ma Raison, etc. (*var* : que j'invoquerai dans ma détresse ; ma raison tout entière se briserait contre lui avant d'y porter aucune atteinte).

O trop faible rempart que renverse le moindre mouvement de ma pensée ! Tu te sens libre, dis-tu, mais donne à un arbre (Fichte, 52, *Destin. de l'homme*) la conscience et l'intelligence, puis laisse-le croître sans empêchement, étendre ses branches en liberté, pousser en liberté les feuilles, les fleurs, les fruits de son espèce. « Certes, il ne cessera pas de se trouver libre parce qu'il est un arbre, qu'il est un arbre de telle espèce et que dans telle espèce il est tel individu. Il se croira toujours libre, au contraire, parce que tout ce qu'il fait, il est poussé à le faire par sa nature intime, et il ne peut vouloir autre chose parce qu'il ne peut vouloir que ce qu'elle réclame. Que sa croissance soit arrêtée par la rigueur d'une saison intempestive, par le manque de nourriture ou par toute autre cause, l'arbre se trouvera gêné, empêché parce qu'il sentira en lui une tendance vers un développement qu'il ne peut atteindre. Qu'on lie enfin ses branches toujours libres jusqu'à ce moment, qu'on les garrotte en espalier ; qu'on le force par la greffe à porter des fruits qui lui sont étrangers et l'arbre se trouvera opprimé dans sa liberté. » Par cette contrainte même il acquerra de sa liberté une notion plus claire et plus distincte. Mais descendons à quelque fiction moins noble et prenons nos images dans la matière brute et sans vie.

« Concevons qu'une pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense et sache qu'elle s'efforce de continuer autant qu'elle peut son mouvement ; cette pierre, par cela seul qu'elle a le sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir et qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouvement et le repos, croira qu'elle est très libre et qu'elle persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le veut. Et voilà cette liberté tant vantée qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits et dans l'ignorance des causes de leurs déterminations. » (Spinoza.)

[C'est donc une illusion de croire qu'on est libre, parce qu'on a le sentiment de sa liberté. C'en est une autre de croire qu'on a besoin d'être libre, pour être moral.]

« Puisque la nécessité détermine toutes choses, elle détermine donc aussi nos vertus et nos vices (Fichte, 62). Chaque individu nait irrévocablement prédestiné aux unes ou aux autres. Pour cela la vertu ne cesse pas d'être vertu et le vice d'être vice... Pour l'être nécessairement, l'homme vertueux et le méchant n'en sont pas moins l'un, une noble, l'autre, une haïssable et méprisable créature. Magnifique et douloureux témoignage de la noblesse de notre nature, le repentir n'en existe pas moins. Le repentir est l'amer sentiment qu'éprouve dans sa défaite l'humanité vaincue. C'est aussi la conscience de sa persistance dans un effort qu'elle sait pourtant devoir demeurer stérile. C'est, en outre, la source de cette conscience morale que nous voyons en tous les hommes, mais toujours à des degrés différents : chez les uns, effacée, presque nulle; chez d'autres, toujours visible, toujours brillante jusque dans les moindres actions. L'homme placé le plus bas parmi les hommes est celui qui est le moins capable de repentir ; car en lui l'humanité manque de force pour combattre le désir et les penchants qui le rapprochent des animaux. Nos forces s'accroissent, s'étendent par de fréquentes victoires. Elles s'énervent, au contraire, dans la défaite ou le repos. A la suite du vice ou de la vertu et de leurs conséquences naturelles, je vois le châtiment ou la récompense ; mais les idées de culpabilité ou d'imputabilité ne me semblent avoir de sens que dans leurs rapports avec la société. Celui dont les actes sont incompatibles avec l'ordre général, celui qui contraint la société à employer contre lui une partie de ses

forces, celui-là seul est coupable ; il est justement puni ; il y a lieu à lui imputer » (Fichte).

[A ces arguments en faveur du déterminisme, empruntés à Spinoza et Fichte, Lequyer en ajoute d'autres qui lui sont propres ou auxquels il donne une forme qui lui est propre.]

[Nous ne pouvons pas avoir le sentiment de notre liberté. Ce sentiment est une illusion.]

Tu te sens libre, disais-tu. Et c'était là ton dernier refuge ! C'est-à-dire qu'en prenant une certaine détermination tu sens en toi le pouvoir de prendre une détermination contraire [1]. Mais remarque bien que tu ne saurais sentir en toi telle ou telle faculté en général et que ce n'est que par l'exercice de la faculté que tu en constates l'existence. Or il est clair d'après cela que... (*cetera desunt*).

L'ILLUSION DE LA LIBERTÉ CARACTÉRISÉE PAR UNE IMAGE.

Entraînés par le courant d'une rivière, nous attribuons notre mouvement à des objets immobiles et il nous semble que nous restons à la même place quand nous voyons fuir les deux rives : Hé bien ! l'illusion de la liberté se produit en nous d'une manière inverse : une force invisible nous pousse, et nous croyons marcher. Misérable illusion qui tire toute sa force de la vérité qui lui est contraire !

Var. Entraînés *sur* le courant d'une rivière, nous croyons rester à la même place en voyant fuir les deux rives. Hé bien ! l'illusion de la liberté se produit d'une manière inverse : une force *invincible* nous pousse et nous croyons marcher.

L'ILLUSION DE LA LIBERTÉ EXPLIQUÉE PAR SA GENÈSE.

Ne sortons pas de nous-mêmes. Opérons sur la matière que l'expérience nous livre. Bien caractériser l'hypothèse.

Qu'est-ce qu'une détermination [2] ? C'est un sentiment par lequel

1. [Lequyer donne ces deux définitions de la liberté] :
1° La liberté est le pouvoir de faire ;
2° La liberté est le pouvoir de faire ou de ne pas faire.
La différence entre ces deux définitions est dans l'idée de l'alternative introduite dans la deuxième et dans celle de la négation.

2. (*Var.*) Que le sentiment est en faveur de la nécessité.
Et comment une seule de mes modifications pourrait-elle être libre ? Qu'est-ce au fond qu'une de ces déterminations que j'appelais libres ? C'est une modification de mon être, etc...

je m'attache à une chose plutôt qu'à une autre. Au fond, c'est une modification de mon être. Je suis modifié d'une certaine façon et, comme cette modification s'opère sur mon être tout entier [1], rien en moi ne s'oppose à cette modification, et si, négligeant de porter mon attention sur l'ensemble des circonstances qui l'ont produite, je la considère naissant dans le sein de ma conscience qu'elle pénètre et saisit tout entière, elle me semble engendrée par moi-même et elle m'apparaît dans ma conscience comme spontanée. De plus, si j'arrête ma vue sur cette modification [2], elle m'apparaît comme volontaire, car le volontaire implique deux conditions, naît de deux choses simultanées : la spontanéité et la connaissance. Enfin, si plusieurs autres modifications différentes m'apparaissent successivement sur le point de se produire, il me semble que j'hésite ; si je n'observe dans mon esprit que les différences, il me semble que je délibère ; enfin celle d'entre elles qui se produit me semble due à un sentiment de préférence que je serais maître d'accorder à toute autre; elle est spontanée, volontaire [3] ; en outre, elle est pour ainsi dire *choisie* et *délibérée*, et elle m'apparaît comme libre.

C'est donc la continuité qui, liant les choses les unes aux autres dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre naturel, les unit sans secousse et les *enchaîne* par des liens imperceptibles, si bien qu'elles semblent naître [4] par l'effet de la volonté elle-même de l'être en qui elles s'opèrent et qui en a conscience. Cette conscience explique donc parfaitement bien l'illusion de la liberté; cette illusion de la liberté doit donc exister dans l'hypothèse de la nécessité. Elle en est la conséquence visiblement nécessaire [5] et en forme, non pas une preuve, mais une vérification sensible.

... L'homme réduit à L'ÉVIDENCE.
La conscience. Le miroir.
Le songe d'un songe de Fichte.

1. (*Var.*) Si je la considère se formant sans obstacle dans le sein de ma conscience, elle me semble engendrée par moi-même et elle m'apparaît comme *spontanée*.

2. (*Var.*)... modification, pour la distinguer nettement, elle doit m'apparaître, etc.

3. (*Var.*) Elle est spontanée, volontaire ; choisie avec délibération ; elle m'apparaît comme libre.

4. (*Var.*) Qu'elles semblent succéder les unes aux autres par l'effet de la volonté libre de l'être, etc,

5. (*Var.*) Elle en est la conséquence logiquement nécessaire et en constitue, etc.

L'ILLUSION DE LA LIBERTÉ PROUVÉE PAR L'ANALYSE DE L'ACTE PRÉTENDU LIBRE.

Qu'est-ce qu'une détermination? Examinons ce que c'est que vouloir?

Considérons un de mes actes ou, pour demeurer dans le nœud même de la difficulté, une de ces volontés prétendues libres dont ils dérivent.

Faisons abstraction de la part qu'ont pu avoir à cette détermination : 1° l'action des souvenirs de l'expérience qui se compose d'une somme de réminiscences liées par l'analogie et qui me font prévoir, avec un certain degré de probabilité, telle conséquence désirable ou à craindre; 2° la force de l'habitude, qui tend à transporter le passé dans l'avenir; 3° les impressions du moment présent qui, se faisant sentir à moi d'après les dispositions où je me trouve, donnent un certain cours à mes idées et entraînent ma volonté dans un certain sens; 4° l'attrait que m'offre un certain parti par quelque jouissance qu'il doit infailliblement me procurer, soit dans un genre bas comme celle des sens, soit dans un genre élevé, comme celles du cœur et de l'intelligence; 5° les passions qui me sont naturelles et qui ont chez moi une force déterminée en rapport avec mon organisation; 6° tout ce qui tient à mon organisation même et à ma manière d'être actuelle, comme la santé, la maladie, la tristesse, la joie, et d'où résultent certaines dispositions à agir ou avec prudence ou avec hardiesse, ou avec courage ou avec peur, ou avec générosité ou avec avarice. Ici toute la série des oppositions possibles.

Voilà certes des choses dont je ne suis pas maître au moment actuel; elles dépendent ou de ma nature que je n'ai pas faite ou du passé sur lequel je ne peux plus rien, en supposant même que j'y aie pu quelque chose. — Que reste-t-il pour la part de liberté? Et, si je n'ai pas été libre en cet instant, par les mêmes raisons je ne l'aurai pas été l'instant d'auparavant, et ainsi de suite jusqu'à celui où je n'ai commencé à vivre que d'une manière animale, où je n'avais ni raison, ni pensée, ni mémoire, ni connaissance, ni seulement l'apparence de ce qui eût pu ressembler à la liberté.

LE POSTULATUM.

[La liberté ne peut être ni constatée ni démontrée; si elle peut être posée, elle ne peut l'être qu'à titre de *postulatum*.]

La liberté ne peut être une vérité susceptible d'être reconnue directement par l'observation.

Je peux bien observer que telle ou telle de mes déterminations est exempte de contrainte ; il suffit de m'interroger moi-même de bonne foi, mais comment observerai-je que cette détermination est exempte de nécessité? Il faudrait pour cela connaître à fond toutes les lois qui régissent la nature humaine et avoir en conséquence le droit de conclure que l'acte émané de ma volonté est indépendant de toutes ces lois. Or, y a-t-il une intelligence assez ferme pour affirmer ceci sans trouble : « Je connais à fond toutes les lois qui régissent la nature humaine ? » L'extrême ridicule d'une pareille hypothèse suffit pour en faire justice. Donc l'existence de la liberté n'est pas susceptible d'être reconnue par une observation directe.

Peut-elle être rangée dans les classes de ces vérités que le raisonnement déduit de l'observation? Pour cela, il faudrait que nous pussions reconnaître directement par l'observation des phénomènes tels qu'en supposant l'âme humaine privée de la liberté, il en résultât quelque contradiction entre l'existence de ces phénomènes et l'hypothèse de la non-existence de la liberté ! En ce cas, ne pouvant douter de l'accomplissement des phénomènes dont l'expérience même nous aurait assurés, nous en conclurions très légitimement l'existence de la liberté, puisque l'hypothèse contraire serait incompatible avec quelques-uns de ces phénomènes. Or remarquons que l'incompatibilité dont il est question ne peut jamais se rencontrer. Quels que soient les phénomènes observés, il n'y aura jamais contradiction à supposer qu'ils ont été produits nécessairement. Cette hypothèse pourrait tout au plus être gratuite. (Ne pas perdre de vue que toute notion morale est censée écartée.) En effet, pour nous servir d'une image qui nous évite de plus longs développements, l'hypothèse de la nécessité d'enchaînement entre ces phénomènes ne pourrait que réunir dans notre esprit ces phénomènes par des attaches plus fortes sans établir de contradiction d'aucune espèce.

Puisque l'existence de la liberté ne saurait être reconnue ni à l'aide de l'observation directe ni à l'aide de l'observation et du raisonnement combinés, elle ne peut être considérée, si c'est une vérité, que comme une vérité de pure logique.

Or, ce qui fait le caractère des vérités logiques, c'est que la supposition du contraire implique contradiction. Mais quelle con-

tradiction peut entraîner la supposition de la nécessité? Supposons que la série des idées par lesquelles on passe pour atteindre à la conclusion définitive de quelque raisonnement que ce puisse être, fût inévitable, nécessaire, comment cette hypothèse, qui redoublerait pour ainsi dire la nécessité de la conclusion, en transportant cette nécessité dans les opérations de notre esprit, pourrait-elle y porter atteinte?

[Suit un texte barré dans lequel on lit que la liberté ne peut trouver place ni dans les axiomes ni dans les vérités déduites. Il ne reste alors qu'une alternative : c'est qu'elle soit admise à titre de postulatum, ce que L. développe ainsi :]

Il existe encore dans la logique une troisième espèce de vérités qui sont les vérités indémontrées ou indémontrables, mais que l'on admet comme placées hors de toute contestation, par suit des innombrables vérifications qu'il est possible d'en faire *a posteriori*, sans qu'aucune de ces vérifications nous autorise néanmoins à établir cette vérité d'une manière parfaitement légitime et rationnelle. Mais, pour qu'un *postulatum* soit acceptable, il faut : 1° que les raisons sur lesquelles se fonde la presque évidence se tirent d'une analogie, sinon irrésistible, du moins illimitée ; 2° que cette proposition constitue un anneau tellement indispensable dans la chaîne des vérités qui composent la science que cette chaîne ne puisse plus se renouer si l'on en fait abstraction. Enfin il faut encore... (*ces derniers mots rayés*).

[La conclusion n'est pas formulée, mais paraît claire : la liberté ne peut pas être postulée, non plus que constatée ni démontrée. Lequyer a donc essayé de toutes les voies pouvant conduire à la liberté ; il les a trouvées sans issue. Bien plus, il s'est ôté tout moyen de revenir en arrière. C'est de là pourtant qu'il partira pour poser la liberté à titre de croyance, par un acte de foi libre. Ici s'arrête la *pars destruens*. Viendra ensuite la *pars ædificans* du système].

ÉTUDES CRITIQUES

LES TENDANCES PHILOSOPHIQUES DE M. BERTRAND RUSSELL

Nous ne résumerons pas le système de M. Bertrand Russell, car il n'en a pas et se plaît à approfondir chaque question pour elle-même, sans plan d'ensemble préconçu ; mais nous allons essayer de mettre très brièvement en lumière quelques tendances maîtresses de son esprit, ainsi qu'elles paraissent se dégager des ouvrages principaux qu'il nous a donnés jusqu'à présent.

Nous rencontrons tout d'abord un monument élevé à la gloire de la raison pure. Dans une première ébauche, puis dans un traité magistral écrit en collaboration avec M. A. N. Whitehead, l'arithmétique est ramenée à la logique, non pas dans ses démonstrations seulement, mais aussi dans ses notions et ses axiomes. Les idées mathématiques fondamentales atteignent un degré jusque-là inconnu d'abstraction, de généralité et de rigueur. L'ordre et toutes les propriétés des séries se montrent dégagés de tout caractère spatial ou numérique, comme un développement de la seule idée de relation. Le nombre entier est reconstruit en termes de logique pure : détaché de toute énumération, antérieur à toute distinction de fini et d'infini, il paraît, dans l'universalité qu'il tient de sa nature, comme une propriété essentielle de tout concept ; et le fini est à son tour caractérisé logiquement comme le domaine de l'induction de proche en proche. Les opérations de l'arithmétique se révèlent purement abstraites : l'addition, par exemple, repose sur l'alternative logique de plusieurs concepts et ne détermine en

rien le résultat ou même la possibilité d'une opération matérielle, telle que la juxtaposition de plusieurs objets.

Mais la logique sur laquelle tout repose, et qui suffit à tout porter, n'est plus la logique d'Aristote. Système étroit, résultat d'une première analyse, la logique classique oubliait ou négligeait trop de choses. Dans sa poursuite des rapports de concepts, elle perdait de vue que la proposition a pour essence d'appliquer un concept à des individus ; et par son adoption de la forme sujet-prédicat comme forme unique, elle prononçait que toute relation est secondaire et en fin de compte négligeable.

La logique de M. Russell, moins hâtive, est infiniment plus complexe. Reprenant l'analyse à son début, elle rétablit la proposition individuelle à la base du tout. Elle distingue, à côté des prédicats qui n'ont qu'un sujet, les relations qui en ont plusieurs ; et entre prédicats ou relations à un même nombre de sujets, elle met en outre une hiérarchie de complexité. Elle s'occupe de notions fondamentales telles que celles de « description » et de classe, que la logique traditionnelle passe sous silence, et qui font l'objet de l'ample et ingénieuse théorie des symboles incomplets. Comme Kant l'avait déjà tenté, elle dégage la forme et la catégorie logiques de l'existence. On voit qu'il s'agit d'une première assise beaucoup plus large que la construction étriquée de l'École.

Entre la logique ainsi rétablie en ses proportions naturelles et les mathématiques affranchies de toute matière s'affirme une identité définitive. Ainsi, la raison perd ce qu'elle paraissait avoir de trop sec. Les mathématiques pures, d'autre part, cessent d'être un art particulier. Elles prennent l'indifférente ubiquité de la logique ; leur harmonie atteint une pureté toute rationnelle. Leur beauté est la parure de la raison ; leur déroulement à la fois imprévu et nécessaire témoigne de l'abondance de la logique universelle.

M. Russell aime la raison dans sa forme la plus abstraite. Il sait d'expérience qu'elle n'est pas pauvre, vaine et verbale, mais au contraire un monde ample et inépuisable. Il l'explore, il s'efforce d'en discerner les fondations avec une ardeur de découverte qui captive. On éprouve à le suivre cette impression de grandeur à l'aspect des principes logiques de toutes choses, ce sentiment vif et charmé du voyage dans l'air rare et dans la lumière de l'abstraction extrême qui communiquent tant d'allégresse aux dialogues de Platon.

*
* *

Cette logique si fertile entre ses mains, M. Russell en a fait l'âme de toute sa philosophie. Résultant du contact de la raison avec le monde, la philosophie de la nature n'est au fond que de la logique appliquée.

Ce n'est pas la première fois que la logique forme le germe d'une conception des choses. De Parménide à Hegel, les plus extrêmes des philosophes rationalistes ont cru qu'il n'est pas besoin de révélation métaphysique, et que la logique, pour qui l'entend bien, proclame d'elle-même les caractères de la réalité et de l'apparence. M. Russell avait précisément devant les yeux un exemple frappant de cette manière de philosopher dans les ouvrages de M. Bradley, qui a fait école en Angleterre.

Comment donc de tels fruits peuvent-ils naître d'un tel arbre ?

La logique ne saurait dire ce qu'est le monde, mais seulement ce qu'il est impossible qu'il soit ; et cela, elle le dit effectivement par un détour en posant les formes dernières de toute proposition, partant de toute vérité. Si les philosophes qui mettent leur foi en la raison ont coutume de rejeter au rang des apparences une si grande partie des choses qui semblent d'abord être, ce n'est pas qu'ils interprètent mal l'esprit de la logique classique. Cet instinct d'exclusion est bien en elle. Il ne faut pas s'en étonner : toute logique incomplète entraîne une profonde tyrannie.

Par sa méconnaissance ou simplement son oubli des relations, la logique classique ne les chasse-t-elle pas des faits derniers ? Or, si l'on conçoit toute relation comme secondaire et résoluble, il est trop clair qu'on n'a le droit de s'arrêter qu'au monisme le plus absolu, celui de Parménide et de M. Bradley. D'autre part, sous une forme moins consciente, ce même sentiment que les relations appartiennent à l'écorce non philosophique des choses a exercé une action immense sur toute la spéculation. Combien de fois ne s'est-on pas ingénié à poursuivre sous toute relation une illusion de prédicat ?

La logique traditionnelle porte donc les conséquences métaphysiques les plus considérables. Mais ces conséquences, qui sont des négations, proviennent de ce que cette logique est trop étroite pour loger tous les faits du monde vulgaire. La plupart restent à la

porte, donnant lieu dans tous les systèmes à ce scandale qui s'appelle l'apparence.

Mais si la puissance métaphysique de la logique ancienne n'est que le reflet de son étroitesse, une logique plus ample est d'autant moins prompte à exclure. La logique nouvelle ne rejette plus pour vice de forme aucune assertion naïve. Elle recule les limites du possible au delà de l'horizon, et, dans une attitude plus indifférente et plus simple, elle oublie toute opposition de réalité et d'apparence.

Contre une inimitié mystique envers le fait vulgaire, qu'il discerne si justement dans toute la tradition philosophique, ou plutôt contre la dialectique mise au service de ce sentiment, ce n'est pas un anti-intellectualiste qui riposte en condamnant la raison; c'est un logicien qui proteste au nom de la logique elle-même dans son ampleur nouvelle. Comme Kant, comme M. Bergson, M. Russell estime qu'il est un fonds commun de métaphysique erronée vers lequel une inclination persistante a sans cesse ramené l'esprit humain. Mais, loin d'identifier cette inclination avec notre faculté logique elle-même, M. Russell ne la fait sortir que de la science incomplète et simpliste que nous en avions jusqu'à hier et qui s'exprime dans la logique traditionnelle. De cette imperfection seule provenait l'esprit d'étroitesse qui a si constamment tourné la raison contre le monde, et qu'une logique mieux assise vient, non pas justifier, mais abolir.

Chez M. Russell, l'amour de la raison en soi, qui pourtant atteint une intensité toute platonicienne, n'aboutit donc pas au rationalisme, mais bien à l'opposé. Cette raison qui se sent si pure et en même temps si grande, lorsqu'elle se tourne vers le monde des existences, réagit à l'inverse de la manière classique. Elle ne dit pas : Ceci aussi est mon empire. Elle ne pose plus de terme à l'actuel. Sans doute, elle définit le possible. Mais ce possible, si tyrannique chez un Spinoza, si fermement circonscrit encore chez un Leibniz, s'étend maintenant de toutes parts à perte de vue. Les mondes possibles n'ont en commun que la logique et les mathématiques pures, mais non pas la causalité [1], l'espace ou même le

1. Sans avoir jusqu'ici systématiquement approfondi la logique de l'induction, M. Russell ne regarde nullement comme évident ou démontré que la validité de l'induction présuppose un principe de causalité ou même simplement de déterminisme.

La latitude laissée à la nature se manifeste encore d'une manière frappante en

temps; et l'idée de monde ne comporte plus aucun minimum de cohérence.

La raison n'atteint son équilibre que pour renoncer à toute certitude rassurante au sujet de ce qui existe, à toute prétention divinatoire, à toute notion préconçue d'une nature des choses. Un Stuart Mill, un William James, en refusant à la raison pure tout pouvoir, ne laissent pas au monde actuel une plus grande latitude que notre auteur pour qui la raison est le pouvoir suprême. Aux yeux de la raison, l'existence, en elle-même et dans tous ses rapports, est particulière, indifférente, radicalement accidentelle, sans aucune ombre de nécessité *a priori*.

Par contre, trop souvent, dans l'interprétation du monde le cœur s'est cru maître de ce que la raison renonçait à déterminer ; et trop souvent, à l'inverse, la pensée d'écarter de l'étude du réel toute considération morale a conduit à l'affirmation d'une contrainte *a priori*, la philosophie de la nature balançant entre le désir et la nécessité : ainsi dans la question du libre arbitre. Mais non, ni la raison ni le sentiment, rien en nous n'est au fait de l'aventure de l'existence. Pour le philosophe qui cherche à la saisir dans son ensemble et dans sa somme non moins que pour le savant qui poursuit le détail de sa trame, l'attitude qui convient est un entier oubli de soi, le silence de toute voix intérieure, une curiosité inhumaine et pour ainsi dire astronomique.

De cet empirisme radical envers tout ce qui existe, la raison même, chez M. Russell, tire un contentement particulier. Elle y trouve occasion, non d'autorité, mais de détachement. Elle y prend conscience de sa propre grandeur. Comme elle s'est plu autrefois à déterminer étroitement la nature, elle se plaît maintenant à la délier de toute contrainte, à lui donner une latitude qu'elle seule peut concevoir. Elle aime à voyager en tous sens dans l'infini de ce qui peut être, à perdre de vue le monde actuel, puis à le retrouver, îlot perdu dans l'océan du possible, avec une vision rafraîchie pour laquelle tout est neuf.

*
* *

La nécessité rationnelle et la contingence de toute la nature à

psychologie : rien n'est déterminé *a priori* dans la psychologie de la pensée logique, et M. Russell lui-même penche vers vers le nominalisme psychologique le plus radical.

l'égard de la raison ont reçu chacune pleine et ample mesure. Mais il semble bien qu'il ne puisse plus, dès lors, être question d'une philosophie de la nature, antérieure en droit à toute physique. Il n'en est pas ainsi, cependant.

Toute science, en effet, débute *in medias res*. Elle part d'un premier fonds de notions regardées comme claires et se développe dans deux sens opposés. Par un mouvement d'expansion, la science s'accroît de matières et de conséquences qui ajoutent sans cesse de nouvelles ailes et de nouveaux étages à sa maison. Mais, par un mouvement inverse, plus réfléchi et moins visible, elle cherche à ramener ses premières notions à des concepts plus fondamentaux encore; elle s'efforce de sonder ce qu'elle a pris d'abord pour le sol et d'y découvrir une première fondation. Ce mouvement par lequel la science revient sur elle-même et raffine sur ce qu'elle s'est d'abord donné, voilà pour M. Russell toute la philosophie, qui n'est absolument rien d'autre que cet esprit épars. Platon, qui voulait qu'on atteignît en tout les « premières hypothèses », Descartes, qui creusait en cherchant le roc, n'eussent-ils pas, en somme, accepté une telle définition ?

Les mathématiques pures, on l'a vu, s'élèvent sur le roc de la logique. Mais les mathématiciens ordinaires ne commencent pas à construire si bas : tout au plus de nos jours partent-ils du nombre entier. C'est donc au mathématicien philosophe qu'il était réservé de reconnaître et d'analyser l'assise logique du nombre entier lui-même.

La physique, d'autre part, a pour « roc » l'expérience. Mais les physiciens ordinaires, eux non plus, ne partent pas du roc. Il s'en faut même de beaucoup, puisqu'ils se donnent comme notions primitives, claires sinon distinctes, la matière, et la trame des points et des instants qui ordonne selon un plan d'ensemble le monde illimité des événements matériels. Il appartient, ici encore, au physicien philosophe de percer l'ombre proche et familière qui nous voile l'infrastructure par laquelle ces notions reposent à leur tour sur le sol de l'expérience sensible.

Le problème est immense. Il ne saurait s'accommoder de réponses vagues, car la précision que sa solution doit présenter est celle même que comporte la vérification expérimentale de la physique. C'est une chose, en effet, que de soutenir par des arguments généraux que toute la physique peut s'exprimer en termes d'expérience;

c'en est une autre que de fournir cette expression elle-même. De même, Leibniz avait posé en principe que le nombre est un composé logique : mais quel travail restait à faire pour en dégager la formule !

Les prévisions de la physique, dans leur forme courante, sont pareilles à des équations qui donneraient les faits sensibles en fonction d'entités non sensibles, telles que l'espace ou la matière. Le physicien philosophe cherche à éliminer ces dernières de l'énoncé des prévisions scientifiques. Il change d'inconnues : des équations donnant les faits sensibles en fonction des faits non sensibles, il tire l'expression de ceux-ci en fonction de ceux-là. Cette transformation, toute formelle, est une œuvre de pure logique ; elle est d'ailleurs extrêmement compliquée, et ne peut même être menée à bien sans une synthèse des lois de plusieurs sciences fondamentales, en particulier de la physique et de la physiologie des sens.

MM. Russell et Whitehead ne font ici qu'ouvrir la voie, qu'indiquer des méthodes d'approche, que proposer des schémas de solutions. Rappelons seulement les ingénieuses et précises théories de ce que sont, en termes de mon expérience, un instant de mon temps, un point de mon espace, et le « point de vue » que cet espace occupe en un moment donné dans l'ensemble du monde.

L'esprit de philosophie a donc, en fin de compte, dans l'étude même de l'univers existant, la place que lui donnaient les grands rationalistes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Sans doute, il ne fournit plus à la physique une base *a priori* hétérogène au corps de cette science. Pour le philosophe non moins que pour le physicien ordinaire, l'esprit propose et l'expérience dispose. Mais la philosophie de la science inductive est bien cependant située à son principe. Elle ne consiste pas en un effort pour grossir démesurément tel résultat scientifique plus ou moins suggestif, effort assez arbitraire, assez contestable, assez extérieur, dont la philosophie de l'évolution est le type. Tout au contraire, elle fonde véritablement l'univers que la physique se donne, elle le porte tout entier, ainsi qu'aux jours des *Principes* de Descartes.

*
* *

La nécessité abstraite que les principes de la logique contiennent et qui se déploie dans la trame des mathématiques pures est absolument souveraine. Elle est si vaste que toute l'existence y flotte

sans entrave. Le monde actuel est pour la raison infiniment particulier ; il est pour elle un objet de curiosité amusée. Elle prend en lui le plaisir que donne l'inattendu. Mais ce sentiment ne la réduit pas à l'inaction : bien au contraire, il invite l'éternel élan constructeur au suprême exercice par lequel, dépassant toute théorie scientifique intermédiaire, et jouant au démiurge, il pose la formule constitutive d'un monde à partir des premiers éléments.

Cette gloire de la raison logique et mathématique et, d'autre part, cet empirisme parfait à l'égard de tout ce qui existe, enfin cet envol de la théorie de la nature, qui n'est pas moins hardi pour être dénué de certitude, — est-ce autre chose que l'esprit de la science moderne, transporté sur un plan plus fondamental ? De nos jours plus que jamais, la philosophie s'efforce de s'inspirer de la science. Toutefois, la philosophie doit emprunter à la science non pas tel procédé, non pas telle affectation, mais son âme. C'est en cela même que M. Russell nous semble le plus admirable.

JEAN NICOD.

UN EXPOSÉ RÉCENT DE LA PSYCHO-ANALYSE [1]

REVUE CRITIQUE

PAR LE

Dr R. Mourgue

Cette traduction (la première en langue française d'un livre de Freud) sera, croyons-nous, favorablement accueillie pour deux raisons, d'abord, parce qu'elle permettra à beaucoup, par un texte accessible à tous, de rectifier une foule d'erreurs qui ont cours au sujet de la psychanalyse, ensuite parce que Freud y fait preuves de grandes qualités didactiques. Il s'agit, en effet, comme il est dit dans la préface, de la reproduction de leçons faites pendant les semestres d'hiver 1915-16 et 1916-17 devant un auditoire composé de médecins et de profanes des deux sexes. Ceci explique les redites fréquentes et les digressions, mais n'empêche nullement l'auteur d'être d'une clarté lumineuse et de conduire, pour ainsi dire, par la main le lecteur des faits d'expérience personnelle de l'apparence la plus banale (lapsus de nature diverse et surtout étude du rêve), jusqu'aux phénomènes encore si pleins d'énigmes et si éloignés de nous, présentés par la conscience du sujet atteint de schizophrénie. Freud excelle à nous donner l'impression de la continuité, en montrant ce qu'il y a de fondamental dans la vie psychique, tout en mettant l'accent, chaque fois que cela est nécessaire, sur le

1. *Introduction à la Psychanalyse*, traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur par le Dr S. Jankelevitch, par Sigm. Freud, Paris, Payot, édit., 1922, 1 vol. de 484 p.

sens différent dans lequel s'exercent certains processus. Telle est l'impression d'ensemble que laisse la lecture de cet ouvrage.

Dans l'*Introduction*, Freud donne à son public quelques avertissements dignes d'être notés. La théorie de la psychanalyse est seule susceptible d'être enseignée dans des leçons. La technique de la psychanalyse (autrement dit la psychanalyse en action) n'est pas susceptible de faire l'objet d'un enseignement clinique, tel que celui de la neurologie ou de la psychiatrie. Il est nécessaire, en effet, pour mener à bien un traitement suivant cette technique, que le malade se trouve seul avec le médecin. En effet, les renseignements qu'on lui demande se rapportent, comme dit Freud, à tout ce qu'il doit, en tant que personne sociale autonome, cacher aux autres, et à tout ce qu'il ne veut pas avouer à lui-même, en tant que personne ayant conscience de son unité.

C'est là un obstacle, pour certains esprits, à la compréhension de la psychanalyse, mais l'obstacle le plus considérable réside dans la formation intellectuelle des médecins.

Pour des raisons historiques que Freud ne développe pas, ceux-ci sont pleins de méfiance à l'égard de la manière de penser psychologique, et leur attitude est justifiée jusqu'à un certain point, car la psychologie actuellement enseignée n'est pas susceptible de nous permettre la compréhension du moindre fait pathologique. C'est pour cette raison que le neuro-psychiatre ignore, de parti-pris, ce qu'on a appelé le *contenu* de la névrose ou de la psychose ; il se contente de se servir de simples étiquettes, parlant d'obsessions, d'idées délirantes, sans se préoccuper de savoir pourquoi celles-ci s'expriment sous telle forme et non sous telle autre. C'est le mérite incontestable de la psychanalyse de chercher à comprendre le déterminisme de ce qu'on désigne d'habitude, à l'aide d'un jugement de valeur, du terme d'*incohérences* ou de *bizarreries*.

A ce point de vue, la psychologie de Freud repose sur deux prémisses, qui constituent aussi, en elles-mêmes, une source de défiance à son égard, de la part des doctrines traditionnelles : l'existence d'une vie *psychique inconsciente* dont le rôle est primordial, et l'importance fondamentale mais non exclusive des tendances sexuelles pour la vie normale et pathologique de l'esprit.

L'étude des *actes manqués* (*die Fehlleistungen*) est la plus appropriée, d'après l'auteur, à servir d'illustration simple à ce qui pré-

cède. Par *actes manqués* il faut entendre ce qu'on appelle vulgairement *lapsus*, la *fausse audition*, qui consiste à entendre autre chose que ce qu'on vous dit réellement, l'*oubli momentané* d'un nom ou de la mise à exécution d'un projet, la *perte momentanée* de certains objets, etc.

Voici un exemple qui montre, en même temps, que le pansexualisme de Freud n'est pas aussi exclusif qu'on le dit parfois ; dans un banquet, un assistant s'écrie en portant un toast : « *Ich fordere sie auf, auf das Wohl unseres chefs aufzustossen* » (« Je vous invite à *démolir* la prospérité de notre chef », au lieu de « boire » — *stossen* — à la prospérité de notre chef »).

La déformation qui constitue un lapsus a un sens ; par là Freud veut dire que les actes manqués sont des actes psychiques résultant de l'interférence de deux intentions. En la circonstance, il s'agit de l'irruption intempestive dans la conscience des tendances hostiles inconscientes, réprimées et voilées sous l'apparence respectueuse d'une formule protocolaire. De nombreux exemples, tirés d'œuvres littéraires, sont rapportés par Freud. Remarquons, en passant, à la suite de l'auteur, qu'il ne s'agit pas ici de classer et décrire les phénomènes psychiques, mais de s'en former une *conception dynamique*, dans laquelle les phénomènes perçus doivent s'effacer devant les tendances seulement admises.

De même, dans les chapitres sur le rêve, auquel l'auteur a consacré une partie de son activité scientifique, Freud fait ressortir que la psychologie classique ne l'a guère considéré que d'un point de vue négatif et, ajouterions-nous, *structural* (différence avec la pensée logique de la veille, considération du seul *contenu manifeste* du rêve). Ce que la psycho-analyse apporte de nouveau, c'est l'hypothèse des idées *latentes du rêve*, des tendances qui se cachent, comme pour les *actes manqués*, derrière ce que nous raconte le rêveur.

Un objet élémentaire d'étude, à ce sujet, est constitué par le *rêve enfantin*. Celui-ci est une réaction à un événement de la journée qui laisse après lui un regret, une tristesse, un désir insatisfait. Le rêve apporte la réalisation directe, non voilée, de ce désir. Chez l'adulte il existe aussi un groupe de rêves non déformés ; ce sont ceux qui, pendant tout le cours de la vie, sont provoqués par les impérieux besoins organiques : faim, soif, besoins sexuels. Ce ne sont pas les plus intéressants pour la compréhension future des phénomènes pathologiques.

D'ailleurs ce ne sont pas les plus fréquents. Le plus souvent, en effet, les rêves présentent des lacunes ; un exemple très simple est encore celui du rêve des *services d'amour* (p. 140 et suiv.). Il s'agit d'une dame plutôt prude qui rêve qu'elle se rend dans une caserne de Vienne pour y faire des offres scabreuses. Celles-ci ne sont pas du tout exprimées clairement, les passages obscènes étant remplacés dans le rêve par le murmure des assistants. C'est l'occasion pour l'auteur, grâce à une comparaison tirée de la vie courante (c'était pendant la guerre), d'introduire le concept bien connu de la *censure*. La déformation qui nous empêche de comprendre le rêve est l'effet d'une censure exerçant son activité contre les désirs inacceptables inconscients.

Ceux-ci s'expriment aussi dans le *contenu manifeste* du rêve par l'intermédiaire des symboles. A remarquer en passant que Freud attribue au philosophe K. A. Scherner (1861) la découverte du symbolisme dans les rêves. Les objets qui trouvent dans le rêve une représentation symbolique sont en général le corps humain dans son ensemble, les parents, enfants, frères, sœurs, la naissance, la mort, la nudité, et, avec la plus grande fréquence, les organes génitaux. On peut dire que tous les objets pointus peuvent symboliser la verge, de même que le vagin peut-être représenté symboliquement par tous les objets dont la caractéristique consiste en ce qu'ils circonscrivent une cavité dans laquelle quelque chose peut être logé (mines, fosses, cavernes, vases et bouteilles, boîtes, etc., etc.). Il ne s'agit, d'ailleurs, pas d'interprétations fantaisistes, car les ethnologistes, les linguistes, les spécialistes en folk-lore, sans connaître la psycho-analyse, ont mis en lumière des symboles identiques. A ce point de vue la psycho-analyse a le mérite incontestable d'élargir l'horizon intellectuel du médecin.

L'auteur étudie ensuite l'*élaboration du rêve*. C'est tout d'abord la *condensation* qui est envisagée ; par là il faut entendre que le contenu du rêve manifeste est plus petit que le rêve latent, qu'il représente, par conséquent, une sorte de traduction abrégée de celui-ci. Un autre processus non moins important, mais beaucoup plus difficile à comprendre pour l'esprit de l'homme civilisé normal, est le fait que, dans le rêve, les *contraires* sont traités de la même manière que les *analogies* et sont exprimés de préférence par le même élément manifeste. Un élément du rêve manifeste qui a son contraire peut aussi bien ne signifier lui-même que ce contraire,

ou *l'un et l'autre à la fois*; ce n'est que d'après le sens général que nous pouvons décider notre choix quant à l'interprétation. Ici encore la linguistique nous fait comprendre ce fait d'apparence étrange. C'est ce que Freud appelle l'*ambivalence*. C'est la survivance dans le rêve d'un trait *archaïque* de l'esprit humain; or, ici, la psycho-analyse se rencontre avec beaucoup d'autres chercheurs indépendants. On lira avec intérêt, à ce point de vue, le chapitre intitulé : *Traits archaïques et infantilisme du rêve.*

La question de l'ambivalence amène justement l'auteur à examiner une objection bien souvent faite à ses idées : celle de l'arbitraire des interprétations possibles. Or la même objection devrait être faite aux linguistes qui étudient les langues primitives (inscriptions cunéiformes, langue chinoise). Les indéterminations qu'on veut utiliser comme argument contre le caractère concluant des interprétations de rêves sont normalement inhérentes *à tous les systèmes d'expression primitifs.*

La deuxième partie de l'ouvrage traite de la *Théorie générale des névroses.* Tout en se défendant de faire de la polémique, stérile en elle-même, Freud insiste sur ce fait que les médecins répugnent à prêter une attention suffisante aux détails de ce que leur disent les patients atteints de névrose. C'est que la psychiatrie ne s'intéresse pas au *contenu* des délires; il lui suffit d'être un catalogue d'étiquettes. L'auteur donne comme exemple les *obsessions*; la psychiatrie se contente de les classer et d'insister sur le fait que les porteurs de ces symptômes sont des *dégénérés*, ce qui constitue non une explication, mais un jugement de valeur, une condamnation. D'après Freud, au contraire, il faut attacher la plus grande importance aux moindres détails des actions obsédantes, et on s'apercevra souvent de leur caractère symbolique en rapport avec un traumatisme sexuel passé. L'auteur en donne un exemple d'autant plus démonstratif que l'interprétation des symptômes fut trouvée d'emblée par la malade, en dehors de toute intervention de l'analyse (p. 271-273).

Un autre point, non plus de méthode mais de doctrine, par où la psychiatrie clinique classique diffère de la psychanalyse est, d'après Freud, la nécessité d'admettre que les névroses sont les produits seuls perceptibles de *processus psychiques inconscients.* Nous ajouterons que l'école de Freud a de ceux-ci une conception purement psychologique, mais que, dans les pays anglo-saxons

(Rivers, en dernier lieu, à Londres, Kempf en Amérique), plusieurs auteurs, tout en acceptant la théorie générale de la psycho-analyse, ont proposé de l'*Inconscient* une représentation plus proprement biologique.

A ce propos, on comprend parfaitement que Freud attribue l'opposition qu'a rencontrée la psycho-analyse, en Allemagne (Ecole de Kræpelin) et en France, à l'admission de cette notion ; c'est qu'en effet on attribue, de cette façon, l'importance primordiale au facteur *tendance et phénomènes diffus de l'affectivité*, au lieu de l'attribuer à la *sphère intellectuelle* proprement dite. Par là s'introduit le *point de vue biologique* en psychopathologie, mais la psychoanalyse a le tort, à notre avis, de ne pas faire table rase de tout le vocabulaire classique de la psychologie et de la psychiatrie traditionnelles, réforme préliminaire indispensable, comme l'a montré le professeur De Monakow.

L'auteur passe en revue ensuite les mécanismes pathogéniques principaux qui interviennent dans l'élaboration de certains troubles névrosiques (rattachement à une action traumatique, résistance et refoulement) sur lesquels il est impossible de s'étendre dans ce simple compte rendu. Freud insiste sur ce fait, auquel les psychiâtres devront particulièrement prendre garde, que, d'après lui, ces mécanismes ont été déduits de l'analyse de trois formes de névroses, l'hystérie d'angoisse, l'hystérie de conversion et la névrose obsessionnelle, et ne s'appliquent qu'à ces trois formes. Ces trois affections, désignées aussi du terme générique de « névroses de transfert », circonscrivent également, dit l'auteur, le domaine sur lequel peut s'exercer l'activité psychanalytique. Mais il est absolument impossible de rien comprendre à la pathologie des névroses (et il est certain que cela s'applique aussi aux maladies mentales), sans une connaissance approfondie de la vie sexuelle de l'enfant. Tout ce qui se rapporte aux fonctions d'excrétion (fécale et urinaire) y joue un rôle primordial, qu'on retrouve plus tard en pathologie ; à ce point de vue nous sommes bien revenus du scepticisme que la première lecture des travaux de Freud avait éveillé en nous. A signaler ici l'exposé détaillé de la théorie de la *libido* et du classique *Complexe d'Œdipe*.

A propos des événements de la vie de l'imagination de l'enfant il est intéressant de noter un résultat de la psychanalyse qui concorde avec les données d'autres méthodes, à savoir le caractère

archaïque de celle-ci. Ce caractère est encore plus évident, d'ailleurs, dans nombre de psychoses : « J'ai souvent eu, dit Freud, l'impression que la psychologie des névroses est susceptible de nous renseigner plus et mieux que toutes les autres sources sur les phases primitives du développement humain » (p. 387).

C'est ce qui fait dire d'ailleurs à notre auteur (p. 404) que ce qui caractérise la psychanalyse, en tant que science, c'est moins la matière sur laquelle elle travaille que la technique dont elle se sert. On peut, sans faire violence à sa nature, l'appliquer aussi bien à l'histoire de la civilisation, à la science des religions et à la mythologie qu'à la théorie des névroses. Son seul but et sa seule contribution consistent à découvrir l'inconscient dans la vie psychique. Par suite, on comprend l'intérêt de ce mouvement d'idées médicales pour le philosophe.

Il n'entre pas dans notre dessein d'analyser tout ce que contiennent d'intéressant les chapitres sur la nervosité commune, l'angoisse (dans laquelle le coït interrompu joue le rôle primordial), le « narcissisme », la théorie du transfert et la thérapeutique psycho-analytique. Beaucoup de ces données sont d'ailleurs classiques aujourd'hui ; l'ouvrage de Freud n'a d'ailleurs pas été écrit primitivement pour les spécialistes, quoique les neuro-psychiâtres qui déforment involontairement ces données, par ignorance, ne soient pas rares.

Nous voudrions seulement indiquer que la psychanalyse, après une phase de scepticisme critique, a rencontré l'adhésion d'esprits très positifs et non suspects de *psychologisme*. Quand nous parlons de psychanalyse, nous avons en vue, bien entendu, l'œuvre du savant consciencieux qu'est Freud, non la psychanalyse de certains esprits fantaisistes qui se sont révélés en Amérique, esprits réprouvés d'ailleurs par les neurologistes de leur pays. En voici un exemple : Sir Frederick Mott, bien connu dans le monde entier par ses travaux d'anatomie pathologique, parlant dernièrement (octobre 1921) aux étudiants, au *Charing-Cross Hospital*, leur faisait remarquer qu'à part quelques notables exceptions, les physiologistes ont ignoré la psychologie et les psychologues ont ignoré la physiologie, à cause de la psychologie académique, introspective et à tendances métaphysiques. Sir Frederick Mott, d'accord en cela avec Mc Dougall, déclarait accepter entièrement la vérité générale de la doctrine freudienne, qui voit la source de toute l'énergie psychique dans l'instinct sexuel. Il y voyait un

principe fondamental de la psychologie, en accord complet avec ses recherches récentes bien connues sur l'ovaire et le testicule d'individus normaux et de sujets atteints de psychoses, qui, d'après lui, expliqueraient pourquoi certaines de celles-ci surviennent à la puberté et à la ménopause.

C'est là un événement dont on ne saurait nier l'importance et qui justifie l'intérêt de la première traduction française d'un livre de Freud.

* * *

Mais, comme le neurologiste de Vienne le souligne lui-même au passage, l'intérêt de la psychanalyse déborde de beaucoup le point de vue médical. Son point de vue central est, peut-on dire, celui d'une théorie générale de l'activité humaine. Par là apparaît le grand intérêt de ce mouvement d'idées, qui passionne le monde entier à l'heure actuelle, pour la pensée philosophique. Nous allons voir ainsi ce qui est d'accord, dans cette théorie, avec d'autres courants d'idées convergents, et nous noterons, au passage, les réserves nécessaires.

Au point de vue psychologique, le mouvement psychanalytique se rattache nettement, par ses tendances sinon par ses origines historiques (qui sont purement médicales), au mouvement anti-intellectualiste. Que faut-il entendre par là ? Si on ouvre certains traités de psychiatrie (et en particulier tous les traités français), on y verra passée soigneusement en revue la pathologie des diverses *facultés* (attention, mémoire, imagination).

Les aliénistes se complaisent eux-mêmes dans l'édification d'entités morbides, dont l'origine historique est évidente (*Délire d'imagination* de Dupré, *délire oomnésique* de Pitres, etc.). En ce qui concerne particulièrement notre pays, il serait facile de montrer que les premiers aliénistes (Pinel, Esquirol), dont la tradition subsiste encore de nos jours, ont puisé les concepts fondamentaux de leur science dans la *psychologie réflexive* issue de l'œuvre de Condillac, à tel point qu'on trouve chez celui-ci le plan d'examen des cas de maladie mentale qui s'étale encore aujourd'hui en tête des traités français de psychiatrie.

En Allemagne, l'œuvre de Kræpelin, imbu des *méthodes atomistiques* de la psychologie de Wundt, a été le principal obstacle à la

diffusion de la psychanalyse. On sait que Kraepelin, quoi qu'ayant beaucoup évolué récemment, a stigmatisé celle-ci du terme de *méta-psychiatrie*.

C'est qu'en effet la psychanalyse considère ce qui est la préoccupation essentielle de la psychiatrie classique (les *facultés intellectuelles*) comme un produit dérivé et secondaire à l'action dynamique des tendances affectives inconscientes. Au lieu de considérer un moment du temps découpé et stabilisé arbitrairement, Freud considère la vie psychique comme un devenir, et, à ce point de vue, on peut dire que M. Bergson est d'accord avec les données de la psychanalyse, lorsqu'il écrit dans l'*Évolution créatrice* ce passage bien connu et que je m'excuse presque de reproduire ici : « Ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. Le mécanisme cérébral est précisément fait pour en *refouler* la presque totalité dans l'inconscient et pour n'introduire dans la conscience que ce qui est de nature à éclairer la situation présente, à aider l'action qui se prépare, à donner enfin un travail utile.

Tout au plus, des souvenirs de luxe arrivent-ils, par la porte entrebâillée, à passer en contrebande. Ceux-là, messagers de l'inconscient, nous avertissent de ce que nous traînons derrière nous sans le savoir. Mais, lors même que nous n'en aurions pas l'idée distincte, nous sentirions vaguement que notre passé nous reste présent. Que sommes-nous, en effet ? Qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre enfance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales? Sans doute nous ne pensons qu'avec une petite partie de notre passé, mais c'est avec notre passé tout entier, y compris notre courbure d'âme originelle, que nous désirons, voulons, agissons. Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation [1]. »

Un autre point de vue, connexe de celui-ci, est l'importance attribuée à la notion d'*énergie psychique*, dont l'œuvre de M. Pierre Janet avait montré l'importance capitale.

On peut se demander cependant s'il est légitime de voir dans le

1. *Loc. cit.*, édit. 1914, p. 5.

concept élargi de sexualité tel que l'entend Freud la source sinon de toute énergie psychique, du moins des variations pathologiques de celle-ci. La question est toute, en effet, d'actualité ; la guerre a occasionné dans toutes les armées belligérantes, un nombre formidable de cas de psychonévroses. Étant donné le moment étiologique tout particulier (*Granatneurosen* des Allemands, *shell-shock* des Anglais, etc.), pouvait-on penser raisonnablement à incriminer un trauma sexuel ? Freud, à vrai dire, dont l'expérience repose sur la pratique civile, ne s'est pas prononcé sur cette question, du moins au début, puis a adopté l'interprétation *narcistique* d'Ernest Jones, mais Rivers, dont l'expérience de guerre est considérable, a mis au premier plan l'*instinct de conservation*. Remarquons, en passant, que la guerre a permis, contrairement à ce qu'on aurait pu attendre, de se rendre compte de l'importance énorme du psychisme (au point de vue pathologique) chez les combattants, importance telle que la psychothérapie est une technique médicale presque aussi utile que la chirurgie dans la guerre moderne.

Mais, en dehors de cette circonstance tout à fait spéciale, la pratique civile offre peu de cas où l'instinct de conservation entre en jeu ; jamais il n'arrive que nous sentions notre existence en péril continuel.

Par contre, les conditions de la vie sociale sont telles qu'elles intéressent, pour ainsi dire à chaque instant, l'instinct sexuel.

On peut même dire, en un certain sens, que la structure de la société est telle que, en ayant pour fonction de réglementer le libre exercice de la sexualité, c'est elle qui est le facteur étiologique de la névrose chez les individus inadaptés ou mal adaptés pour des raisons biologiques, sur lesquelles la psycho-analyse, cantonnée dans le domaine proprement psychologique, n'insiste pas. Par là Freud a découvert au neurologiste, un monde qui lui est assez étranger : celui de la sociologie.

De là au point de vue de l'*éthique*, il n'y a qu'un pas; et ce n'est pas par un pur hasard ni par l'attrait invincible qu'exercent sur tout homme, même normal, les choses de la sexualité (ce qui d'ailleurs serait une confirmation des idées de Freud) que la psycho-analyse a exercé un attrait si puissant, à l'étranger, auprès des éducateurs, des pédagogues et des ministres de diverses confessions. L'œuvre de Freud a, en effet, le mérite de poser, en termes concrets, basés sur l'observation clinique la plus exacte, ce dilemme : d'une part

l'évolution des sociétés va de pair avec une réglementation de plus en plus étroite de la vie sexuelle ; d'autre part, ce phénomène, qui est considéré comme un *progrès*, est la cause évidente de l'apparition de très nombreux cas de psycho-névroses (non de toute la pathologie mentale), qui constituent la grande plaie des sociétés modernes. C'est là un problème autrement important, à notre avis, que l'augmentation du nombre de cas de syphilis constatée depuis la guerre. Ici il s'agit seulement de la mise en œuvre de moyens matériels et d'une instruction prophylactique qui doivent suffire pour arriver, un jour, à l'extinction de ce fléau social.

Nous en dirions presque autant de l'alcoolisme ; mais la psychoanalyse a révélé un problème autrement grave. Elle a révélé que le problème central de l'*hygiène mentale* de l'avenir est le problème sexuel, ce qui est tout autre chose que le problème des maladies vénériennes.

A l'heure actuelle, on se préoccupe beaucoup en France, dans les milieux universitaires, du problème de l'*éducation sexuelle*, en raison de la recrudescence des maladies vénériennes, et on pense faire de la prophylaxie utile en enseignant aux jeunes gens la biologie des sexes. Il n'entre nullement dans le cadre de ces réflexions, à propos d'un livre, de discuter les postulats psychologiques (à notre avis complètement faux) d'une pareille entreprise.

Nous voudrions seulement indiquer qu'il y a un *péril vénérien psychique* dont les médecins, imbus des théories somatiques, ne paraissent pas s'apercevoir. Il s'agit des milliers de cas de psychonévroses, dont Freud nous a montré l'origine. Or, ici, la prophylaxie, encore inexistante, revêt un aspect bien particulier. Comme Freud l'a montré (et nous avons vérifié personnellement son affirmation, *qui nous a paru si longtemps absurde*), ce moment important pour la vie sexuelle de l'adulte est la *première enfance*. C'est alors que s'ébauchent les perversions si fréquentes chez les individus *dits normaux*. A l'âge de la puberté, la constitution psycho-sexuelle de l'adulte est fixée depuis longtemps, et tous les *enseignements* du monde n'y changeront rien. D'après la psychanalyse, le vrai problème serait donc celui de l'*éducation de la première enfance*, qui devrait être précédé de celle, non moins importante, du père et de la mère.

Est-ce à dire seulement que l'*enseignement* lui-même ne doive pas intervenir plus tard? Ici la psychanalyse nous donne une aide

précieuse par l'élaboration du concept de *sublimation*. L'activité *esthétique*, *sportive* ne serait que des tendances sexuelles *sublimées* ; mais il est facile de comprendre qu'il s'agit beaucoup plutôt d'une *éducation de tendances* que d'un *enseignement*. Le mouvement actuel qui occupe tant les pédagogues en France est, à notre point de vue, un indice de l'esprit profondément intellectualiste de notre Université. Il est amusant, d'ailleurs, d'entendre parler (souvent avec quelle incompétence !) de l'enseignement des choses de la *sexualité*. La biologie de la reproduction en botanique et même dans la zoologie des mammifères supérieurs n'a radicalement rien à faire avec les phénomènes de la *sexualité humaine*. On confond alors *reproduction* et *sexualité*. Celle-ci est un concept infiniment plus compréhensif, *de nature biologico-sociale*, dont l'étude est à peine commencée. C'est l'objet de la *Sexualwissenschaft* qui a des instituts et des périodiques spéciaux partout, sauf en France. C'est par elle qu'on comprend surtout qu'il y a vraiment une *biologie humaine* à côté de la biologie générale.

A ce point de vue nous voudrions signaler deux faits récents passés complètement inaperçus en France, et dont l'importance nous paraît considérable au point de vue de l'histoire de la civilisation. C'est d'abord la création, à Prague et à Königsberg, des deux premières chaires d'enseignement supérieur de *Sexualwissenschaft*. A Königsberg, c'est le dermatologiste S. Jessner qui est chargé d'un enseignement d'*hygiène sexuelle et d'éducation des sexes*. A l'Université de Prague, c'est le professeur Peiaka qui est titulaire de la même chaire.

En second lieu, nous voudrions attirer l'attention sur le premier Congrès international *pour la discussion de la réforme de la vie sexuelle basée sur la science de la sexualité* qui s'est tenu, en septembre dernier, à Berlin, sous la présidence du grand spécialiste de la *Sexualwissenschaft*, le Dr Magnus-Hirschfeld. Dans son discours d'inauguration, celui-ci a insisté sur la nécessité de traiter scientifiquement et au grand jour de la discussion publique toutes les formes de vie. En dehors des problèmes de physiologie générale (Sipschütz a traité : *La signification des sécrétions internes pour la sexualité humaine*), le problème sociologique *Du sexe au point de vue juridique*, et surtout celui de la *pédagogie sexuelle* (*Sexualpädagogik*) ont retenu longuement l'attention.

On a beaucoup insisté sur le caractère international de tous ces problèmes [1].

Arrivé au terme de ces brèves réflexions, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que, partie de l'étude des *actes manqués* et des *rêves*, la psychanalyse permet d'aborder non seulement la pathologie, d'où elle est née historiquement, mais encore toutes les formes de l'activité humaine, individuelle et sociale. On l'a comparée souvent au darwinisme et à la théorie de l'évolution dans les sciences naturelles. Nous croyons qu'elle réalise un concept qu'on voit apparaître pour la première fois au XVIIIe siècle dans l'œuvre du grand vitaliste de l'école de Montpellier, Barthez : *la Science de l'homme*.

R. MOURGUE.

BIBLIOGRAPHIE [2]

BERKELEY-HILL O., The anal-erotic factor in the religion, philosophy and character of the Hindus, *Intern. Journ. of psycho-analysis*, vol. II, part. 3/4 (1921).

BERNY ADALBERT, Zur Hypothese des sexuellen Ursprungs der Sprache, *Imago* (*Zeitschr. für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*), 1913, Bd. II.

BŒHM FELIX, Sexual Perversions, *Intern. Journ. of psycho-analysis*, vol. II, part. 3/4 (1921). [Revue générale de 28 travaux récents.]

Discussion sur la psycho-analyse. Forty-Seventh annual Meeting of the American neurol. Association, Atlantic City, N. J., june 1921 (in : *Archivs of neurol. and psychiatry*, december 1921).

EDITORIAL OU BERGSON H., Free Association and its right to use (« Editorial » of the *N.-Y. medic. Journ.*, november 27, 1920).

FREUD, *Die Traumdeutung*. Sechste Auflage, Lpz. u. Wien, Deuticke.

FREUD, *Der Witz u. seine Beziehung zum Unbewussten*. Dritte Aufl., Lpz. u. Wien, Deuticke.

FREUD, *Ueber Psychoanalyse*. Fünf Vorlesungen. Sechste Aufl., Lpz. u. Wien, Deuticke.

FREUD, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (Schriften zur angewandten Seelenkunde, 7. H.). Zweite Aufl., Lpz. u. Wien, Deuticke.

1. *The Journal of the American medical Association* (October 15, 1921), auquel nous empruntons cette information, remarque que toutes les nations (la France exceptée) étaient représentées. Le deuxième Congrès aura lieu à Rome, en juin 1922.

2. Les travaux cités ici sont ceux intéressant plus particulièrement les divers points de vue esquissés dans notre Revue critique. La littérature psycho-analytique est si abondante que le Dr Reik a créé récemment à Vienne un Office spécial pour la centraliser.

FREUD, One of the difficulties of psycho-analysis, *J. of ment. Science*, january 1921.

FREUD, Massenpsychologie und Ich-Analyse, *Intern. psychoan. Verl.*, Lpz., 1921.

FREUD, Jenseits des Lustprinzips, *Ibid.*, 1921.

FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Fünfte Aufl., Lpz. u. Wien, Deuticke, 1922.

GIRINDRASHEKAR BOSE (Lecturer in Psychoanalysis and abnormal Psychology at the University of Calcutta) *Concept of Repression*, Bose, Calcutta, 1921 (A titre d'indication de l'introduction de la psycho-analyse chez les Indous).

GROVES E. R., Freud and sociology, *Psychoan. Review*, vol. III, n. 3, july 1916.

HITSCHMANN E., Schopenhauer, Versuch einer Psychoanalyse der Philosophen. *Imago*, 1913, Bd. II.

JONES ERNEST, *War Shock and Freud's theory of the neuroses*, Proceed. of the Royal Society of medic. section of psychiatry, April 1918 [Théorie du narcissisme appliquée à la pathogénie des névroses de guerre].

JONES ERNEST, *Papers on Psycho-Analysis*, second edition, London, Baillière, Tindall and Cox, 1919 [Traduct. française à paraître sous peu].

JONES ERNEST, Recent advances in Psycho-Analysis, *Internat. Journ. of Psycho-Analysis*, vol. I, 1920.

JONES E., A linguistic factor in english characterology, *Ibidem*.

JONES E., Therapie der Neurosen, *Intern. psychoanalyt. Verlag*, 1921.

KEMPF E.-J., *The autonomic functions and the personality*, Nerv. and ment. Dis. Monograph, New-York and Washington, 1921.

KEMPF E.-J., *Psychopathology*, Saint-Louis, Mosby Cy, 1920 [Extension peut-être excessive du symbolisme sexuel dans le domaine de l'esthétique].

KLÄSI J., Beitrag zur Frage der Kindlichen Sexualität, *Ztschr. f. die Ges. Neurol. u. Psychiatrie*, Bd. 74, 16 januar 1922.

KOLNAI AMEL, *Psychoanalyse u. Soziologie. Zur Psychologie von Masse u. Gesellschaft*. Vienna, Intern. psychoan. Verlag, 1920.

LIPSCHÜTZ AL., *Die Pübertätsdrüsen u. ihre Wirkungen*, Bern, Bircher, 1919.

MAC-DOUGALL W., The present position in clinical psychology, *J. of mental Science*, july 1919.

MILLS C. K., Some theoretical and some practical aspects of Psychanalysis, *Archives of neurology and psychiatry*, december 1921.

MONAKOW V., Versuch einer Biologie der Instinktwelt, *Archives suisses de neurol. et de psych.*, vol. VIII, fasc. 2, 1921.

MORTON PRINCE, A critique of Psychanalysis, *Archives of neurology and psychiatry*, december, 1921.

MOURGUE R. (En collaboration avec M. COLIN), Les enseignements méthodologiques et la signification de la psycho-analyse, *Annales médico-psychologiques*, juillet 1918. [Ne représente plus, du moins sur certains points, notre opinion actuelle.]

MOTT SIR FRED. The Psychopathology of puberty and adolescence (Morison and Second Maudsley lecture), *Journal of mental Science*, july 1921.

Psycho-analysis and the War Neuroses, by S. FERENCZI, K. ABRAHAM, E. SIMMEL and E. JONES. Introduction by Prof. S. FREUD, Vienna, Intern. psychoanalyt. Press, 1921. [Voir surtout : E. JONES, *War Shock and Freud's theory of the neuroses.*]

PUTNAM. *Human motives*, Boston, Little, Brown and C°, 1915 (1 vol., 179 pp.).

PUTNAM. *Adresses on Psycho-analysis*, Internat. psycho-analyt. library, edited by E. Jones, London, Vienna and New-York, 1921 (Recueil des principaux articles de Putnam, neurologiste américain, très averti des problèmes philosophiques).

PUTNAM, A plea for the study of philosophic methods in preparation for psychoanalytic. work, *Ebenda.*

PUTNAM, The necessity of metaphysics, *Ebenda.*

PUTNAM, Services to be expected from the psychoanalytic Movement in the Prevention of insanity, *Ebenda.*

READ C. STANFORD, Review of the recent psycho-analytical literature in English, *Intern. Journ. of Psycho-analysis*, vol. I, part. I, 1920. [Revue générale de 346 travaux originaux et 30 traductions!]

RÉGIS ET HESNARD, *La psychoanalyse des névroses et des psychoses*, Paris, Alcan, 1914 [Exposé le plus complet publié en français; nouvelle édition annoncée].

RIVERS W. H. R., *Instinct and the Unconscious. A contribution to a biological Theory of the psycho-neuroses*, Cambridge Univ. Press, 1920 [Remarquable revue critique par H. PIERON, in : *Journal de psychol.*, 1921].

ROBIE W. F., *Rational Sex Ethics. A physiological and psychological study of the sex-lives of normal men and women, with suggestions for a rational sex hygiene with reference to actual cases histories*, Boston, Badger, 1919.

Sexus, Monographien aus dem Institut für Sexualwissenschaft in Berlin, Bd. I : A. KRONFELD, *Ueber psychosexuellen Infantilismus, eine Konstitutionsanomalie* (1921).

SMITH ELY JELLIFFE, *The technique of Psychoanalysis*, Nerv. and ment. Dis. Monograph, second edit., New-York and Washington, 1920.

STEINACH E., *Verjüngung durch experimentelle Neubelebung der alternden Pubertätsdrüse*, Berlin, Springer, 1920 [Ouvrage d'un biologiste pur qui a donné naissance à un nombre considérable d'articles].

VAN TESLAAR J. S., The significance of psycho-analysis in the history of science, *Intern. journ. of psycho-analysis*, vol. II. part. 3/4 (1921).

WHITE W. A., *Foundations of Psychiatry*, Nerv. and ment. Dis. Monograph., New-York and Washington, 1921.

WINTERSTEIN, Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie. *Imago*, 1913, Bd. II.

QUESTIONS PRATIQUES

INSUFFISANCES ET RÉFORME DE L'ADMINISTRATION FRANÇAISE

La nation française, par son inlassable énergie à lutter, a montré dans cette guerre qu'elle ne voulait pas mourir. Mais, pour être sauvée et demeurer grande, la moitié de la tâche n'est pas encore réalisée. Une guerre est un aboutissant. Par elle une nation récolte les fruits d'un long labeur collectif. La victoire, à dire vrai, s'acquiert moins pendant la guerre que durant la paix, par le labeur de tous les jours. La guerre réalise, mais ne crée pas la victoire. Quelles sont nos forces permanentes de vie nationale ? Tout le problème est là.

Notre régime de production, quoique dominé par les formes capitalistes, n'est pas mauvais au point de vue strict de la productivité économique. Sa plus grande infériorité est de heurter la conscience actuelle des classes ouvrières fatiguées d'augmenter par tout supplément de travail le gain individuel de leurs employeurs. Il serait juste que le rendement accru du travail manuel profite à la collectivité des consommateurs, plus qu'aux intérêts de la classe patronale. Du moins, le régime capitaliste, — chez nous exactement ce qu'il est à l'étranger, — ne nous met pas en état d'infériorité.

Notre pays contient d'abondantes ressources morales : honnêteté publique, forces de travail et forces d'intelligence. L'intelligence n'est-elle pas en France plus généreusement répandue que dans aucune autre nation ? Enfin, dans une assez large élite sociale, le dévoûment au bien public est grand. Par quel fâcheux destin un peuple qui a de si beaux atouts en son jeu se trouve-t-il entravé,

paralysé parfois par une autorité administrative peu digne de le diriger? Car, à n'en pas douter, notre administration, vue de l'extérieur et jugée à son rendement, est la partie morte, le membre gangrené de la nation. Cependant, pour qu'un pays demeure grand, il ne suffit pas, mais il faut que son administration soit bonne ou, du moins, suffisante. Or, considérés dans leur ensemble et de rares exceptions mises à part, les services administratifs de ce pays sont rien moins que satisfaisants, ou même honorables.

Notre peuple a ainsi deux faces opposées : une face industrielle et laborieuse, riche en progrès; une face administrative à demi stérile. Toute la nation vit du travail de sa partie agissante et industrielle. Elle s'étiole ou, du moins, subit un préjudice incalculable du fait de son mécanisme administratif. Une situation aussi paradoxale ne pourra pas durer toujours : des deux éléments qui luttent, force nationale et routine administrative, lequel évincera l'autre? Toute la destinée du pays est là. On conviendra que l'alternative est angoissante.

De l'incapacité et de la lenteur des services administratifs français, nous pourrions donner au hasard, et certes sans effort, des exemples navrants. Mais à quoi bon? Tout le monde d'en convenir. Ce point admis, marquons qu'une grande raison d'espérer demeure : nous aurons peu à dire contre la personnalité même de nos fonctionnaires. Le virus qui ne pardonne pas n'est pas dans la qualité des hommes, il est dans l'agencement même des rouages, dans le principe mis à la base du fonctionnement des services publics.

Autant la critique des faits de l'administration est vive et générale dans le pays, autant l'analyse des causes et l'étude des remèdes sont, d'habitude, insuffisantes et partielles. Quand on aura mis à part les courageux et pénétrants ouvrages de M. Henri Chardon, conseiller d'État, sur la réforme administrative, ceux de M. Duguit, doyen de la Faculté de Droit de Bordeaux, les études plus fragmentaires de M. Maxime Leroy et d'un ou deux autres auteurs, on peut bien dire que les ouvrages de nos publicistes ou de nos juristes ne contiennent, sur ce point, que banalités et redites. C'est qu'il est malaisé de dominer un sujet aussi complexe. Les causes de la torpeur administrative sont légion et, même quand nous en apercevons les principales, il est difficile de réussir à

assigner à chacune d'elles sa valeur relative dans l'ensemble. Des causes circonstancielles sont, à coup sûr, insuffisantes, car le mal n'est pas particulier à notre pays. S'il est une consolation pour nous, c'est de savoir que les rouages publics des nations réputées pratiques comme l'Angleterre, ou jeunes comme les États-Unis, semblent d'un fonctionnement presque aussi défectueux que nos rouages français. Cependant, le mal est plus angoissant en France, à raison de nos plus grandes pertes pendant la guerre et de notre faible natalité.

En toutes choses il y a les causes qu'on voit et celles qu'on ne voit pas. Il nous sera permis d'être bref quant aux premières, aisément reconnues par tous. Elles sont d'*ordre humain et psychologique*. Les autres, au contraire, *cachées et internes*, *organiques*, sont d'ordre *abstrait* et *légal*. Elles se révéleront les plus importantes.

Les défectuosités de notre administration s'expliquent d'abord par l'insuffisance du personnel choisi par l'État. Tels, du moins, que la profession les a rendus, nos innombrables fonctionnaires de carrière, spécialement nos fonctionnaires de bureaux, ne font, sauf exceptions, preuve dans leur profession que d'une assez moyenne intelligence.

Laissons de côté les corps d'élite de l'administration, ceux qui se recrutent par des concours difficiles, tels que le Conseil d'État, l'Inspection des finances, la Cour des Comptes, le corps diplomatique, le corps des ingénieurs des Mines, des Ponts-et-Chaussées, du Génie maritime et ces fonctionnaires que l'on peut dire intellectuels : directeurs, professeurs et magistrats. Les 8 ou 10000 membres de cette aristocratie intellectuelle et sociale une fois mis à part, envisageons nos 1 200 000 fonctionnaires... ordinaires. Jusqu'à la toute récente augmentation des traitements réalisée en 1919, le fonctionnaire français n'était, autant dire, pas payé ; même, dans les dernières années de sa carrière, il avait un traitement de famine. Les meilleurs éléments de la nation se tournaient donc vers des carrières plus rémunératrices. De plus, durant toute la carrière, un travail fastidieux et mécanique, sans jamais occasion de décider par soi-même. Une anonymie stérilisante, qui achève de détruire toute personnalité chez l'agent : sans cesse l'homme doit s'effacer devant le fonctionnaire. Ainsi les notes, les rapports rédigés par un agent partent de son bureau, sans jamais porter sa

signature. Comme l'employé d'une gare poinçonne vos billets sans vous connaître ni même vous regarder, l'agent de l'administration annote, estampille, vise et fait passer le dossier au bureau voisin ; mais, 99 fois sur 100, il n'a besoin ni de juger l'affaire au fond, ni d'essayer même de la comprendre. Enfin, pour finir, chaque jour de longues heures de présence beaucoup plus que de travail effectif entretiennent dans sa léthargie le fonctionnaire de bureau. Faut-il s'étonner que, d'un homme pourvu d'une intelligence moyenne au début de sa carrière, le métier fasse trop souvent un pauvre être décoloré ?

Le fonctionnaire est incroyablement lent dans son travail, voire paresseux. Mais de ces défauts encore, il n'est pas responsable, car il ne les a pas de naissance. Entré au service de l'État, il a fallu qu'il éteigne en lui toute ardeur au travail aisément considérée comme un zèle intempestif et ainsi se mette en règle pour pouvoir rester dans la carrière. Qu'on en juge plutôt. Dans l'industrie privée, dans la vie sociale, chaque agent sait qu'il a un chef, il le connaît. Il sait que son avancement dépend presque exclusivement des notes que ce supérieur lui donnera. Le plus souvent, il a, dans une sphère déterminée, une suffisante liberté de décision. Il lui sera tenu compte de ses réussites comme de ses erreurs. Maladroit, il sera remercié, car toute entreprise privée, galvanisée par la crainte de la déconfiture, est obligée de se défaire des poids morts qui l'alourdissent. Voyons, au contraire, une administration publique : là tout le décor change. D'abord aucune crainte ni de renvoi ni de rétrogradation. Si mal qu'on travaille, on reste en place. A part les préfets, qu'une saute de vent parlementaire met parfois « à pied » et qui, le plus souvent, obtiennent en un autre service une compensation avantageuse, ou certains directeurs qu'un scandale de leur administration devenu public rend, un temps, indésirables, la IIIe République est dans l'incapacité matérielle de jamais révoquer. Elle règle l'avancement de ses agents pour d'autres raisons que leur valeur professionnelle : quand il n'est pas automatique, par rang d'ancienneté (méthode incroyable !), les protections politiques et le favoritisme des chefs ont, nul ne l'ignore, sur la carrière du fonctionnaire une influence mille fois plus grande que la conscience et le mérite de l'agent. Et ces habitudes scandaleuses sont si bien entrées dans nos mœurs qu'elles ne choquent plus personne : fréquemment l'administration ne nomme

au grade supérieur un agent que si son dossier contient un nombre suffisant de recommandations politiques.

Que penser d'une maison dont le chef se serait ingénié à détruire par plaisir les tendances au travail qu'auraient eues ses ouvriers? Quoi d'étonnant si ceux-ci, ni meilleurs ni pires que leurs camarades des autres usines, ont glissé à la paresse? L'administration de France est cette introuvable maison industrielle qui s'acharne à se détruire elle-même. Nul ne l'ignore en notre pays : on se fait fonctionnaire quand on souhaite une vie tranquille et sans gloire, exception faite des hauts emplois auxquels très peu peuvent prétendre.

Puisque son employeur le veut, l'agent de l'État ne travaillera que très modérément[1]. Parfaitement honnête d'habitude, et toujours irresponsable, il sera parfois négligent, quoiqu'il ait une conscience professionnelle. Il sera tout cela, mais ce n'est point sa faute, car il est la première victime de l'effroyable rouage où il est engrené. Pour expliquer notre ankylose administrative, il faut examiner non les hommes, mais les choses : les monstrueux mécanismes qui enserrent et briment nos agents publics.

Deux vices corrompent la machine administrative : la *confusion du domaine politique et du domaine administratif; l'absence de tout contrôle sérieux exercé sur l'administration.*

La hardiesse de cette double dénonciation ne nous échappe pas. La France et les États modernes, depuis leur origine historique, ont vécu sur ces deux dogmes : la soumission absolue de l'administratif au souverain politique et l'arbitraire sans contrôle des actes administratifs. Et ceci fait la grandeur comme le tragique des temps modernes. Sous peine d'étouffer, nos nations doivent dépouiller le vieil habit séculaire qui les gêne et les étrique pour revêtir un vêtement à leur taille.

Que la complète subordination de l'administratif au politique soit à la racine de nos maux, comment en pourrions-nous douter longtemps? Du moment que le souverain, le Prince, pour l'appeler par

1. Il y a certes des hommes parmi les fonctionnaires et même des catégories de fonctionnaires qui fournissent un travail considérable. Mais ils sont l'exception parmi nos 1 200 000 titulaires d'une fonction publique De plus, et c'est la faute de l'organisation, le rendement de leur travail reste infime. Le public est parfois injuste par rapport à l'application au travail dont le fonctionnaire fait preuve; il ne l'est pas par rapport à la valeur pratique de l'institution toute entière.

son nom, veut garder en main l'action administrative et la faire servir tout entière à ses fins politiques, il sera entraîné à *centraliser* l'administration autant que la volonté des populations conquises et les moyens de transports en usage le permettront. N'avons-nous pas assisté, dans notre histoire de France, au prodigieux enfantement de cette centralisation étatique pendant tout le siècle de Louis XIV où la monarchie absolue s'est victorieusement implantée en notre pays? Mais l'impulsion donnée par le grand Roi n'a pas, avec la dynastie des Bourbons, cessé de se poursuivre. La Révolution française, avec son dogme d'une République une et indivisible; Napoléon Ier avec ses formidables administrations centrales étendant leurs ramifications sur toute la France ont suivi la même voie. Entre temps, en effet, la résistance des populations provinciales récemment réunies à la Couronne s'était atténuée. La longueur et l'insécurité des moyens de transport avaient décru; ceux-ci allaient se perfectionner bien plus encore au XIXe siècle avec l'invention du rail et du télégraphe.

Et le mouvement, déclenché au XVIe siècle, se poursuit sous nos yeux. Tous les jours nos ministres, dits républicains, rattachent à leurs bureaux et à leur cabinet des attributs jusqu'ici laissés à l'initiative de leurs agents locaux. De pair avec ce mouvement de centralisation, s'accentue, de jour en jour, l'impuissance de toute la machinerie administrative. Le téléphone est né. Que de fois un préfet, avant de signer un mandat de quelques milliers de francs ou de donner l'ordre à une voiture d'ambulance de rejoindre une affectation nouvelle, croira sage de recevoir les instructions verbales du cabinet du ministre! Quel danger pour lui, préfet, surtout aux approches des élections, si on l'accusait de faire un mauvais usage de ce mandat et de cette voiture d'ambulance, précieuse monnaie électorale! Une borne-fontaine ne sera pas déplacée, une pompe à incendie ne sera pas achetée dans un village sans approbation préfectorale ou ministérielle. S'étonnera-t-on que les administrations centrales soient débordées sous le flot des 10, des 50 ou des 100 millions d'avis, d'approbations, d'autorisations officielles que tous les agents administratifs, sur tout le territoire, solliciteront d'elles, chaque année ou chaque mois! Neuf fois sur dix l'autorisation parviendra 2 ou 3 ans après la demande, et le besoin aura cessé ou sera transformé. Qui en aura cure! L'ordre de Paris sera exécuté, fût-il absurde.

Est-ce là le régime républicain, celui dans lequel, par définition, les simples citoyens sont associés de façon progressive à la gestion de la chose publique ? Non, en vérité. C'est du césarisme et du pire. Trop souvent nos ministres, que le pouvoir grise et qui en veulent jouir d'autant plus qu'ils le savent plus éphémère, se découvrent l'âme impériale : le goût de l'arbitraire et de l'autorité. Du temps où le grand Empereur gouvernait la France, l'administration était simple, les services étaient en petit nombre : un homme de génie, servi par une extraordinaire mémoire et une lucidité d'esprit inégalée depuis, pouvait tenir en main tous les fils. Aujourd'hui, le génie a abandonné notre souverain et la technique administrative a atteint à une complexité surhumaine. La centralisation française qui était une gageure difficile en l'an 1800, est devenue, en 1922, une absurdité et un scandale. Mais rien n'y fait. Quelques hommes politiques, un jour de banquet, parlent de décentralisation. Hissés au pouvoir, ils centralisent davantage encore. De leurs bureaux ministériels partent chaque jour des liasses plus fortes de circulaires et d'injonctions ; mais ce que le vent apporte, un vent contraire le remporte. Tout cela reste lettre morte, — quand ce n'est pas mesures intempestives.

Comme un morphinomane cherche dans l'exagération des doses du poison un temporaire soulagement, nos ministres centralisateurs s'efforcent d'obvier aux tares de la centralisation par une centralisation plus forte encore. Dans cette course à l'abîme, il n'est point d'arrêt. Certes, — nul ne le conteste, — il appartient aux organes centraux de marquer les directives, de prendre les grandes décisions de principe et de contrôler, de haut, l'exécution ; mais cette dernière doit être laissée à l'initiative intelligente des agents locaux.

Hypercentralisée parce que devant servir aux fins politiques des gouvernants, l'administration française, de plus en plus peut-être, est arbitraire. Ses décisions, souvent, sont arbitraires par rapport aux populations ou aux individualités intéressées, comme par rapport aux agents de la carrière. Politique passe raison. Que de décisions administratives ne s'expliquent que par des motifs politiques, le préfet ou le ministre pouvant seul autoriser les services techniques à entreprendre le travail, même le moins important, et réglant nominations et avancements au gré du favoritisme parlementaire.

La *confusion* du *politique* et de *l'administratif* serait à condamner, quand bien même elle n'aurait pas d'autres conséquences.

Mais elle en a malheureusement de plus graves. Elle fait obstacle de façon presque radicale à *l'introduction de toute méthode scientifique* dans les services de l'État, des départements et des communes. Nulle activité plus empirique au monde que la politique, ni qui éloigne davantage du travail patient de documentation et de la recherche de toute vue d'ensemble, claire et rationnelle. La politique est chose profondément humaine, parce que profondément passionnée. Subordonnées aux fins politiques du parti au pouvoir, les décisions publiques devront être empiriques, toujours fragmentaires, contradictoires les unes par rapport aux autres, parfois absurdes, comme les fluctuations de l'opinion.

La mobilisation générale de la nation armée a récemment fait entrer aux bureaux des ministères un grand nombre d'hommes cultivés, ingénieurs, professeurs, tous habitués aux méthodes scientifiques. En est-il un seul qui n'ait été ahuri d'abord, révolté ensuite, par la brusque révélation qui lui était donnée : des dossiers d'affaires monstrueux quant au volume, le plus souvent vides quant à la substance même du problème posé, sans référence aux expériences similaires des nations voisines, ou renvoyant à des documents de troisième ou quatrième main, un travail toujours hâtif et fragmentaire sans beauté ni largeur de vues, une rédaction amphigourique et, pour ainsi dire, oblique, qui semblait réaliser le maximum possible d'impropriété dans les termes et de confusion dans la pensée ; — par-dessus tout, des redites, chaque rapport ou note aux échelons successifs de la hiérarchie n'étant guère que le travail primitif amplifié et déformé : — voilà le moins qu'on puisse dire des 9/10 du « travail administratif ». A ouvrir maints dossiers officiels, n'a-t-on pas la brusque impression de remonter jusqu'à la scolastique du moyen âge?

A ce mécanisme archaïque répond un rendement déplorable : les administrations d'État sont la seule industrie de France où les méthodes modernes soient demeurées inconnues. Si elles devaient subir une concurrence, elle s'effondreraient. Certes nous excluons de ces critiques quelques services d'une technicité très particulière et d'une étendue si restreinte que leur directeur a pu garder sur eux une action effective, par exemple certains services spéciaux des travaux publics. Protégés par leur exiguïté même contre les sollicitations parlementaires, ces services ont réalisé des progrès sensibles. Ces ignorés bienheureux une fois mis à part, que dire de

la déperdition de forces que les services administratifs s'imposent ! On ne la peut chiffrer, mais il est à croire qu'une entreprise privée qui se verrait confier leur tâche économiserait assez souvent un tiers ou moitié des dépenses faites par l'État.

Le mal, s'il ne porte pas en lui-même son remède, le fait du moins clairement connaître. L'action administrative ne reviendra efficace que le jour où les influences politiques auront cessé de corrompre et de détendre les ressorts administratifs. Cependant, outre les difficultés pratiques qu'il y a à rompre des habitudes séculaires chères aux hommes politiques actuels et à vaincre la force d'inertie de milliers d'intéressés, la réforme administrative, comprise comme la distinction très nette du politique et de l'administratif, rencontre sur sa route un autre obstacle : une objection théorique. Moins grave par ses conséquences que la difficulté pratique ci-dessus analysée, l'objection théorique n'en est pas moins digne d'un rapide exposé.

Le principe de la *séparation des pouvoirs* jouit, depuis Montesquieu, d'une autorité presque indiscutée. Aux termes de cette doctrine célèbre, trois pouvoirs existent : le législatif, l'exécutif et le judiciaire. Or, il se trouve que la séparation du pouvoir législatif et du pouvoir exécutif ne fut, sous aucun régime, réalisée, car il faut entendre par pouvoir exécutif l'autorité gouvernementale et non l'action administrative quotidienne et technique. La séparation des pouvoirs de Montesquieu n'est qu'une vue de l'esprit sans réalisation possible. Appliquer la loi est en effet aussi important sinon plus que la rédiger. L'organe qui élabore la loi ne sera qu'une académie impuissante, une assemblée honoraire, s'il n'est pas à même d'en contrôler, de haut, l'application. Si l'organe exécutif qui met la loi en pratique n'est pas subordonné à celui qui la rédige, la réalité du pouvoir appartiendra à l'organe exécutif. Dans l'arsenal des lois votées, il ne prendra que celles qui lui agréeront, et, par voie de décret ou d'interprétation tendancieuse des textes législatifs, il décidera de tout à son gré. On n'ignore pas combien la sphère d'application du décret et celle de la loi sont indistinctes, même de nos jours où l'exécutif est subordonné — combien étroitement ! — au législatif. La plupart des lois votées en France ont pour destin de demeurer lettre morte. Que serait-ce si le législateur perdait son droit de regard sur l'exécutif?

Pendant tout l'ancien régime, le législatif et l'exécutif n'ont pas cessé d'être réunis dans la personne même du souverain. Depuis le début du XIXe siècle, les deux pouvoirs ne reposent plus sur la même tête, mais ils sont demeurés interdépendants. Tantôt sous la monarchie et le régime impérial, l'exécutif a eu barre sur le législatif; tantôt, sous le régime républicain, ce fut l'inverse. Une séparation véritable de ces deux pouvoirs n'existe qu'en pays d'utopie.

Pouvoir politique, l'exécutif entendu au sens gouvernemental du mot ; pouvoir politique encore, le législatif ; l'un et l'autre, — deux doigts de la même main, — ne sont que les deux branches de l'organisme politique par lequel se réalise, au sens large du mot, le gouvernement des collectivités humaines.

Hors ce vaste groupement de forces, il en existe un seul, le pouvoir ou mieux l'organisme administratif dont la fonction est purement technique et revient à appliquer la loi dans chaque cas particulier, à concrétiser les instructions générales reçues du pouvoir politique sous forme de lois et de décrets ou de circulaires ministériels. A parler correctement, seul ce pouvoir devrait s'appeler l'exécutif, car, en définitive c'est lui qui met en œuvre la loi. Le pouvoir gouvernemental, étroitement associé à l'élaboration législative, décide de pair avec le Parlement que telles mesures sont opportunes pour le corps social et en ordonne l'application, mais ne réalise pas lui-même cette dernière.

Les motifs de la décision de principe sont du domaine politique, ce qui veut dire sont d'ordre passionnel et subjectif. Le problème politique n'est jamais que de réaliser les désirs collectifs qui, à chaque moment, priment les autres. Mais la décision une fois prise, son application devra être impartiale, la même pour tous. *Il faut donc que le pouvoir administratif agisse librement et en conscience sous le couvert des instructions générales reçues.* Tous les fonctionnaires autres que les membres des cabinets des ministères et les ambassadeurs ou ministres plénipotentiaires accrédités à l'étranger forment le corps administratif, dont l'impartialité légale doit être la règle.

La responsabilité de la doctrine de Montesquieu dans la confusion des deux domaines politique et administratif ressort ici en pleine lumière. Montesquieu, sous le nom d'exécutif, a confondu le gouvernemental avec l'administratif. Dès lors, la politique qui est

le ressort du pouvoir gouvernemental, a tout envahi, tout noyé, y compris l'organisme administratif. Ce qu'il s'agit de séparer, ce n'est pas le législatif et l'exécutif qui sont comme soudés entre eux pour former le politique, mais bien le politique et l'administratif.

De la doctrine de Montesquieu il semble bien qu'il ne doive rester pierre sur pierre, car il est visible que le prétendu pouvoir judiciaire n'est qu'une branche de l'administratif. Celui-ci, comme le politique, se divise en deux. A la fonction administrative proprement dite ou active s'oppose la fonction judiciaire, c'est-à-dire la fonction administrative chargée d'interpréter les textes légaux en cas de désaccord entre l'administration active et les citoyens intéressés. Depuis bien des années, les auteurs ne contestent plus l'inexistence du « pouvoir judiciaire » conçu comme autonome. La critique qu'en a fait M. le doyen Duguit, chef de l'école réaliste française de droit public, est tout à fait décisive. Au contraire, la séparation du politique et de l'administratif est un des plus récents et des plus essentiels progrès de la doctrine française. Elle est due surtout à M. Henri Chardon, conseiller d'État[1].

Après M. Brunschvicg, professeur à la Sorbonne, membre de l'Institut, qui a fait de celles-ci un lumineux exposé[2], ce nous est un vif plaisir de rendre hommage aux travaux et aux idées de M. Henri Chardon, et un devoir aussi, tant, dans cette étude, nous sommes sans cesse guidés par eux. Quand un suffisant recul aura permis de juger de la valeur des doctrines contemporaines, on verra combien l'idée nouvelle de M. Chardon est un apport capital[3].

1. Henri Chardon, *Le pouvoir administratif*, 1901 ; *Les travaux publics*, 1904 ; *L'Administration de la France*, 1908 ; *L'organisation de la police*, 1917. Consulter surtout *Les deux Forces* : « le nombre », « l'élite ». — Paris, 1921, 2e édit., Librairie académique Perrin (3 fr.).

2. Brunschvicg, L'organisation de la République, *Revue de Métaphysique*, mai 1913, 38 pages.

3. A de très rares exceptions près, et encore n'est-il pas très sûr que celles-ci existent, tous les ouvrages modernes consacrés à la réforme administrative procèdent de M. Chardon, mais les auteurs de ces livres de vulgarisation trouvent plus expédient et croient plus conforme à leur réputation de passer sous silence le nom de l'auteur à qui ils ont emprunté la majeure partie de leurs idées. Ils oublient simplement, ces honnêtes gens, que seuls les sots sont capables, quand ils écrivent, de tout tirer d'eux-mêmes.

Il importe de dissiper ici un malentendu possible. M. Henri Chardon (ainsi que nous-même au cours de cette étude) emploie le terme de *pouvoir* administratif ou politique. En faut-il conclure qu'il reste fidèle à l'antique concept des pouvoirs autonomes, rivaux, sans collaboration aucune, chacun d'eux constituant, selon la forte expression de M. Duguit, un « fragment détaché de la souveraineté

Du principe de la division des fonctions politique et administrative, ou, plus brièvement, de la division des deux fonctions sociales découle toute une révolution politique et administrative. Non seulement la conception du pouvoir gouvernemental, formée par apports successifs des siècles depuis les origines de l'autorité royale en Europe, mais encore la conception actuelle que le monde entier a du rôle du corps administratif, se trouvent condamnées dans leur principe. Une notion absolument nouvelle des rôles respectifs du gouvernement et du corps administratif apparaît, se fondant à la fois sur le principe de division des deux fonctions sociales et sur le principe démocratique qui, sous la forme de suffrage universel, triomphe partout dans nos sociétés contemporaines.

La fonction gouvernementale et la fonction administrative étant désormais distinctes, le ministre, membre et organe du pouvoir central, doit cesser d'être le directeur, le chef tout-puissant du département ministériel confié à ses soins.

Le ministre ne sera plus, — mais ce rôle demeure immense, — que l'administrateur-délégué de la nation auprès du service public.

De même que l'administrateur d'une société par actions prend, de concert avec le directeur technique et le conseil d'administration, qui est un véritable petit parlement, les grandes décisions initiales qui sont de nature à fixer la marche générale de la société, de même le ministre, administrateur-délégué de la nation, arrête, d'accord avec le Parlement, dispensateur de tous crédits, et après avis des

nationale » ? A aucun degré M. Chardon dépouille de son sens ancien l'expression de *pouvoir* consacrée par l'usage. La lecture de ses œuvres le prouve surabondamment (Voir *L'Administration de la France*, 1908, p. 55, et *Les deux Forces*, 1921).

La critique qu'à la même époque M. Duguit, dans son *Traité de droit constitutionnel*, 1911, et son *Manuel*, 1918, a fait du *pouvoir* conçu comme autonome est sans doute décisive. Pour nous modernes, il ne peut plus être question que de *différenciation des tâches*, chacune d'elles étant remise pour exécution compétente à un organe distinct. Il y a *division ou distinction des fonctions, donc différenciation des organes*. Ces deux notions nouvelles ne sont que l'application à la matière sociale du *principe de la division du travail*. Etablis sur ce terrain nouveau, nous sommes fort éloignés du *principe ancien de la séparation des pouvoirs*. Au lieu de croire à des *pouvoirs* opposés les uns aux autres, il faut parler de la différenciation des fonctions sociales, mais admettre avec M. Duguit leur nécessaire *collaboration* (*Manuel de Droit constitutionnel*, p. 160). Ainsi, les doctrines de M. Chardon et de M. Duguit, loin de s'opposer, se complètent. Il nous paraît que la contribution personnelle de M. Chardon revient à ériger en principe fondamental *la division des fonctions politique et administrative*, tandis que l'originalité de M. Duguit est d'avoir, avec grande raison, substitué au concept de *pouvoir* celui de *fonction*.

directeurs compétents, les grandes décisions de principe. Il aura une seconde tâche non moins importante. Semblable à l'administrateur-délégué d'une société anonyme qui, étroitement associé à l'entreprise, en contrôle la marche mais ne la dirige pas au sens administratif et technique du mot, le ministre contrôlera les services publics mais n'empiétera pas sur leur gestion proprement dite. Parfois, un administrateur de société privée, technicien lui-même ou associé depuis longtemps à la marche de l'entreprise, usurpe sans grand dommage sur quelques-uns des pouvoirs du directeur. Il n'en devra jamais être ainsi dans les services publics où le ministre manque presque toujours de technicité et, invariablement, de permanence dans la fonction.

Sur cette conception nouvelle du rôle ministériel que, le premier, M. Chardon a exposée à maintes reprises, il convient d'insister. Elle est, en effet, le centre même de la réforme administrative.

Dans la conception nouvelle, *le ministre n'a que deux fonctions*, mais capitales. La première revient à *prendre la décision initiale*. Après avoir reçu les plans et propositions des directeurs compétents et après entente avec les commissions du Parlement, il fixera aux directeurs les buts à atteindre et le montant des frais à engager : représentant du corps politique, c'est-à-dire interprète des vœux des populations, il est seul qualifié pour marquer l'ordre des préférences entre les travaux ou les réformes souhaités par le public et le montant des sacrifices consentis. Alors commence la tâche essentielle du directeur. Se conformant aux instructions générales reçues, ce dernier fixe, sous sa propre responsabilité, les moyens techniques à employer pour atteindre le but indiqué. Il les fait connaître au ministre, avec les dates probables où les différentes étapes du programme seront remplies. Le ministre s'assure, en consultant des techniciens de son choix, le plus souvent membres de son cabinet, qu'il n'y a pas d'erreur vraisemblable ou, au moins, certaine dans le plan des moyens techniques arrêtés par le directeur. S'il les juge tout à fait inadéquats au but poursuivi, il donne l'ordre écrit de surseoir à toute exécution, et le directeur, désavoué, peut avoir à démissionner. Si, au contraire, le plan technique paraît bon, le ministre n'y fait pas opposition et, passé un délai limité, le non-rejet des propositions du directeur équivaut à leur acceptation, et l'exécution commence sous la seule responsabilité du directeur. Comme tout revient à choisir des

agents compétents et comme on ne peut être tenu pour responsable que des collaborateurs qu'on s'est soi-même donné, le directeur de ministère devra posséder le plus large droit de nomination et d'avancement sur tout son personnel. Les hommes politiques de protester ici, disant que le ministre seul nomme les fonctionnaires. Sans doute, aux termes du droit actuel. Mais n'est-ce pas à le réformer que vise toute cette étude?

Le rôle du directeur ainsi tracé, revenons à celui du ministre. Celui-ci inaugure là sa seconde et dernière fonction. Il se renferme dans une simple mission de *contrôle*. Tous les ordres donnés par le directeur, toutes les nominations proposées par lui sont, chaque jour, transmis au cabinet du ministre, qui vérifie leur conformité avec les règlements en vigueur et les décisions prises. Passé un délai très court, les ordres, les nominations proposées sont, de droit, exécutables si le ministre n'y a pas opposé son *veto*. Ainsi celui-ci est à même d'observer les progrès réalisés par les travaux ou la réforme projetés, de vérifier si les engagements de dépenses sont conformes aux prévisions. Dans le cas d'un manque de conformité aux plans jugé grave par le ministre, celui-ci, par un ordre formel et écrit, pourra porter atteinte à l'indépendance du directeur et arrêter les travaux. Si le directeur se refuse à endosser la responsabilité des décisions ou des actes que le ministre veut mettre en pratique, il devra céder la place à un directeur résolu à prendre pareille responsabilité.

Quel que soit le désir du ministre, il faudra toujours qu'il trouve un technicien disposé à s'engager conjointement avec lui. Comme certaines conditions précises sont nécessaires pour pouvoir décemment être nommé directeur d'un grand service ministériel, le contre-seing, exigé du technicien, est une garantie contre les fantaisies du ministre.

Un ministre qui « débarquerait » sans raison plausible un directeur risquerait fort d'être sérieusement inquiété par la Commission parlementaire compétente, les adversaires du ministre trouvant dans la révocation du directeur une raison commode de critique.

Enfin, en cas de conflit avec le ministre, un directeur compétent et actif pourra compter sur l'appui que lui donnera un organe dont la création s'impose : le Conseil d'administration du service, qui doit grouper les représentants du personnel, du public et de l'État. Nous en préciserons plus bas les attributions.

Toutes ces raisons nous font croire que, si ces principes étaient ratifiés par la loi, les interventions violentes du pouvoir ministériel deviendraient très exceptionnelles. Le Parlement et son délégué, le ministre, laissant les directeurs libres de leur gestion, pourraient juger ces derniers à leurs actes. Les erreurs administratives trouveraient enfin des responsables.

Comme il révoque un général, qu'il a laissé libre de son action, mais qui s'est révélé incapable, notre corps politique pourra remercier les techniciens que l'expérience aura révélés insuffisants. On le voit clairement : l'autonomie du directeur dans le cadre de sa profession est donc la clé de voûte qui assure tous progrès administratifs, bien loin de marquer, comme le pourraient croire des lecteurs superficiels, le triomphe de la bureaucratie rétrograde.

Ce régime nouveau peut surprendre, mais il marque un progrès décisif sur la conception actuelle du pouvoir ministériel. On ne peut regretter que l'autorité, la responsabilité effectives reviennent à un directeur technique permanent au lieu d'incomber, par une absurde fiction, à un ministre toujours éphémère et qui aura quitté, depuis des mois, des années, le service quand les conséquences funestes de ses décisions apparaîtront à tous. A l'heure actuelle, il n'y a ni responsabilité ni contrôle supérieur des décisions et des gestions administratives. Tout, dans ce domaine, n'est qu'apparence.

Pour concevoir et surtout exécuter un plan d'agrandissement des ports ou une réforme de l'administration centrale de la Marine ou de la Guerre, pour rebâtir à neuf, comme il est indispensable, presque toutes les administrations françaises, il ne suffit pas des 6 mois, au maximum des 12 ou 24 mois qu'un homme politique, — à le supposer compétent, ce qu'il n'est presque jamais, — passe au fauteuil ministériel. Il faut, au minimum, 5 ou 10 ans d'efforts constants. Que nos directeurs de ministères soient enfin contraints par la loi, par une charte entièrement nouvelle, à renoncer au privilège agréable d'être les simples expéditionnaires de leur ministre, comme l'exprimait ce vieux directeur du ministère des Travaux Publics, disant : « Je suis le porte-plume du ministre ». Hélas ! ce rôle subalterne, qui met les directeurs à l'abri de tous reproches, agrée secrètement à plus d'un d'entre eux !

Que le droit de nomination et de révocation du personnel soit remis aux directeurs des ministères. Que leur programme de tra-

vaux et réformes, après approbation par le ministre au pouvoir et les commissions compétentes des Chambres, soit arrêté et maintenu *ne varietur* malgré les changements ministériels, sauf nécessités reconnues d'un commun accord. Bref, que chacun des directeurs se voie entre les mains un véritable service public et non pas, comme maintenant, un pouvoir et une responsabilité nuls, toujours couverts par le *sic jubeo* du ministre passager. Alors il y aura quelque chose de changé en France.

La plupart de nos concitoyens vont déplorant notre instabilité ministérielle. Sans inconvénients graves, si le ministre devient un contrôleur, elle est au contraire un désastre et une absurdité si le ministre doit seul agir, décider, conduire toute la maison ministérielle. Que deviendrait la Société du Creusot ou celle d'Anzin, si elle changeait de directeurs deux ou trois fois par an? L'État français est semblable à un immense Creusot où, chaque semestre, le grand chef, en proie à une illumination subite, changerait de plans. Aggravée par l'instabilité gouvernementale, la toute-puissance monarchique reconnue encore, — par quelle ironie! — à nos ministres « républicains », — chacun étant un douzième de Louis XIV — est la cause profonde du mal dont souffre la troisième République : la totale impuissance du régime à moderniser ses administrations, à les assouplir, à les rendre intelligentes et promptes.

Chaque ministre se réservant la presque totalité des décisions à prendre en toute la France, dans toutes les affaires de son ressort, est écrasé sous un amoncellement de paperasses : souvent le travail matériel des mille et une signatures à donner absorbe chaque jour plusieurs heures de sa journée.

Le ministre a beau déléguer la décision, en son nom, des affaires peu importantes aux directeurs de ses services ou aux membres de son cabinet, il vit broyé par sa besogne quotidienne et, si mal et si vite qu'il la fasse, aucun loisir ne lui reste pour s'élever au-dessus du train courant des affaires et remonter jusqu'aux idées générales qui devraient être les principes directeurs de son action. Sauf que les services et règlements sont chaque jour plus enchevêtrés, plus nombreux sont les changements de ministres, plus routiniers restent les services. Ce qu'un ministre fait, un autre le défait. Aussi la toute-puissance de l'élu intrônisé ministre, loin de favoriser un progrès administratif, assure aux instincts de stagnation des bureaucrates un triomphe complet.

Le pouvoir souverain du ministre est le ver qui ronge sans répit notre administration. Adoptons-nous, au contraire, le principe de la *division des fonctions politique et administrative*? La situation changera de face.

Les services publics, sans être guidés comme les industries privées par la poursuite du gain capitaliste, se rapprocheront du type industriel. Aux différents degrés de la hiérarchie, un droit de décision et, par conséquent, une responsabilité déterminés seront reconnus à l'agent. En même temps que la centralisation absurde, l'arbitraire dans la décision, la déperdition de forces et l'absence de tout esprit scientifique, bref les grandes tares dont les administrations d'État sont infectées, s'atténueront peu à peu.

*
* *

L'adoption du principe nouveau autoriserait nos administrations à marquer un progrès capital. Pouvons-nous affirmer que l'innovation introduite serait, à elle seule, suffisante pour amener ce résultat? Nous ne le pensons pas, car l'expérience montre quel prodigieux écart sépare les possibilités d'action des réalisations effectives. La carte du réel et celle du possible, loin de coïncider, s'opposent presque toujours l'une à l'autre, quand un facteur nouveau, la concurrence, n'exerce pas son influence salutaire. Or, dans la matière qui nous occupe, cette concurrence ne saurait exister, l'autorité publique ne pouvant être abandonnée à différents organes rivaux et similaires.

Le principe rénovateur mis à la base de la réforme administrative permettrait aux directeurs de ministères de réaliser enfin dans l'ordre administratif cette *révolution républicaine* qui doit avoir la même importance qu'a eue, dans l'ordre de la production économique, la révolution industrielle du début du XIXe siècle. Mais si, par le principe nouveau, tous progrès désirables sont rendus possibles, aucun n'est rendu, à brève échéance, nécessaire et fatal. Les passions politiques et le poids des traditions sont si grands qu'une évolution latente exige parfois de longs délais, simplement parce qu'un facteur accidentel a tardé à survenir et rompre l'équilibre entre le passé et le présent.

L'aiguillon de la concurrence commerciale ne saurait vivifier nos rouages administratifs, mais, en son lieu et place, nous

pourons organiser tout un régime de contrôles destinés à maintenir en haleine l'initiative de nos fonctionnaires.

Il ne s'agit, en aucune façon, ici, de renforcer le contrôle préalable à la décision, d'accroître le contrôle interne que l'administration exerce sur ses propres rouages. Nos administrations tombent en léthargie du fait de semblables contrôles superposés. Ils sont si multiples que les vols dans les caisses de l'État sont à peu près impossibles. Mais l'État, par suite des retards qui naissent de ces contrôles en pyramide, subit un manque à gagner et un accroissement de dépenses mille fois supérieur au montant des détournements dont il serait victime sans cet appareil compliqué de visas et contreseings nécessaires. Nous touchons là à une des raisons essentielles pour lesquelles l'État achète et paie tout plus cher que les particuliers : il se décide toujours trop tard. Le gendarme revient donc ici plus cher que ne coûterait le voleur.

De plus, ce contrôle « aux fins d'autorisation » est vain et inefficace. Sauf chez l'agent placé au bas de l'échelle et de qui émane le rapport ou la demande, tous les agents qui, selon la voie hiérarchique, ont communication de l'affaire donnent leurs visas et paraphes sans véritablement la connaître ou la comprendre. Aucun d'eux n'a vu les lieux, ou ne connaît l'homme qui s'est offert pour la fonction ou a présenté la demande à qui répondre. Tous jugent sur pièces, c'est-à-dire sur des apparences extérieures et souvent grossières. L'élément le plus sûr du jugement ne demeure-t-il pas, en dépit de tous parchemins et tous plans, la vue directe ? On recherche parfois pourquoi nos administrations restent si formalistes et bizantines. La réponse tombe sous le sens. C'est à cause des infinis contrôles qui interviennent avant toute décision. Qui dit centralisation dit triomphe nécessaire du formalisme. Le plus souvent, pas un seul des agents hiérarchiques qui interviendront ne sera en situation de juger le fond de l'affaire, d'apprécier le prix qu'on se *propose de payer. l'utilité du travail.* Ne pouvant faire mieux, tous, presque, devront se contenter d'éplucher la forme du rapport, l'aspect extérieur de la demande, sa mise en formules. Éloignés par des centaines de kilomètres du lieu au sujet duquel ils sont sollicités, ils n'auront cure que de l'image progressivement déformée qui émerge de leurs paperasses.

Enfin ce contrôle interne de l'administration sur l'administration n'évite aucune concussion chez les très rares fonctionnaires qui

ont souci d'être vénaux. Jamais on ne pourra empêcher un homme qui, de par sa situation, peut vous donner ou vous faire attribuer une autorisation administrative, — quelle qu'elle soit, — de se faire remettre, s'il lui plaît, de la main à la main, quelques billets bleus.

Démolir ces échelles compliquées de contrôles superposés qui n'améliorent rien et donnent l'illusion trompeuse de l'étude, *limiter le contrôle administratif à un seul échelon — à deux au plus* — le supérieur immédiat de l'agent qui propose étant d'habitude qualifié pour autoriser en dernier ressort, voilà qui nous paraît nécessaire.

Ainsi serait réalisée, dans l'ordre administratif, une profonde déconcentration, qu'il faut bien distinguer de la décentralisation. Celle-ci signifie la remise aux pouvoirs locaux, — conseils municipaux ou généraux, — de nombreux attributs du pouvoir central. Nous sommes peu porté à croire les corps locaux capables d'administrer avec intelligence de nombreux services : les gestions municipales sont lamentables. Que les agents sur place de l'État puissent, d'habitude, décider et trancher, rien de mieux ; ils s'inspireront forcément des besoins particuliers aux régions qu'ils habitent. Mais il y a lieu d'accroître avec prudence les attributs des corps élus, municipaux ou régionaux, et de leurs fonctionnaires.

Aux contrôles internes et préalables qui émoussent et paralysent toutes les initiatives, nous voulons substituer les contrôles *extérieurs* et *a postoriori* qui aiguillonnent et stimulent. Un contrôle, pour être effectif, doit émaner d'une *source extérieure à l'administration contrôlée.* Même à des échelons différents de la hiérarchie, l'esprit de corps est souvent trop puissant pour permettre un jugement impartial. Surtout le contrôle de l'administration par l'administration, c'est-à-dire du semblable par le semblable, n'est jamais tout à fait avisé, la déformation professionnelle s'y opposant.

Il faut donc confier à des corps étrangers le soin, non certes de diriger, mais d'apprécier le fonctionnement de l'administration.

Un premier contrôle doit être institué : le contrôle parlementaire sous ses deux formes, le Parlement et le ministre.

Nominalement, le contrôle du Parlement est déjà établi. En fait, il est à peu près inexistant. Les commissions des deux Chambres ont très rarement la compétence voulue pour examiner avec fruit les différents services. De plus, le souci de dégager avec équité les

responsabilités leur fait presque toujours défaut, l'impartialité n'étant pas le propre de l'homme politique. Enfin les rouages administratifs sont tellement nombreux en un grand État comme la France que, même s'ils étaient compétents et occupés uniquement à cette tâche, nos 900 parlementaires succomberaient sous le travail. 900 hommes n'en peuvent contrôler efficacement 1 200 000 autres — le chiffre actuel de nos fonctionnaires. Mais, de fait, ce travail de contrôle, technique et ingrat, est — on peut bien le dire — le cadet des soucis de nos élus.

Le ministre s'occupe-t-il du moins de remplir de nos jours cet office de contrôle que notre Parlement abdique ? Pas davantage. Moins encore que les 900 parlementaires, un ministre, même aidé des dix ou quinze membres de son cabinet, ne peut songer à un travail aussi formidable. De plus, aux termes de la législation actuelle, le ministre est chef de maison. Il décide de tout ou, du moins, il est censé tout décider du haut en bas de son administration. Comment le ministre aurait-il l'idée de contrôler ses propres décisions puisqu'elles sont parfaites... à ses propres yeux ? Demandez-lui plutôt de se frapper lui-même. Donc, *par principe même, le ministre actuel ne fait aucun contrôle*. Il tranche et agit — il est du moins censé agir — ce qui est précisément le contraire de contrôler.

Au contraire, le jour où les principes défendus en cette étude seraient appliqués au pouvoir ministériel, le ministre soumettrait, nous l'avons vu, à son examen critique la marche des services publics, l'exécution étant laissée aux directeurs de son ministère. Toutefois, ce contrôle même ainsi organisé sera très large, très général, donc fort incomplet. Un homme, fût-il ministre, ne peut fournir — et c'est un maximum — que dix à douze heures de travail utile par jour. Si le ministre n'est pas indigne de sa tâche, il contrôlera de très haut la marche des grands services. Il ne pourra jamais descendre dans l'examen du détail. Aussi un contrôle bien plus efficace est-il nécessaire : nous avons nommé un contrôle administratif exercé par des corps complètement indépendants du service qu'il s'agit de juger.

Pour qu'il y ait un contrôle administratif, il faut que l'organe chargé de la surveillance soit *autonome*, ce qui veut dire indépendant du pouvoir politique comme du service à contrôler.

Dans notre régime actuel, deux ou trois corps de véritables con-

trôleurs existent déjà, qui rendent de grands services : les inspecteurs des Finances, les contrôleurs de l'armée, les contrôleurs des services administratifs. Étrangers aux services qu'ils inspectent, délégués directs du ministre, ils relèvent assez souvent et avec une autorité redoutable les manquements aux règlements en vigueur.

Mais, dans l'état actuel des choses, ces contrôleurs, surtout les inspecteurs des Finances, sont fidèles à la lettre des textes plus qu'à leur sens profond. Nous imaginons, pour notre part, des *corps de contrôle d'un esprit beaucoup plus libre*, de tendances beaucoup plus novatrices, dont le but serait moins de relever les manquements commis par rapport aux textes légaux que de rechercher quelles réformes devraient être apportées aux services pour les rendre plus modernes.

Un pareil contrôle, qui serait confié à des techniciens, apprécierait aussi la longueur du processus que chaque solution pratique aurait dû exiger et la valeur technique du travail accompli. Par une innovation capitale, on jugerait le fond de l'affaire et non plus seulement sa forme.

Ainsi défini, le contrôle administratif devrait être sinon permanent du moins fréquent. Les sondages faits de loin en loin par nos corps actuels d'inspection ne sauraient suffire. Aussi espacés, ils seraient hors d'état de réveiller les services administratifs de leur somnolence. Dans chaque région pourrait être établi à demeure un corps restreint de contrôleurs de tous les services locaux, n'empiétant jamais sur le droit de décision autonome des administrations soumises à leur examen. Loin de paralyser l'action administrative, ils auraient pour effet de la stimuler, blâmant tout retard anormal dans la décision. Ils communiqueraient directement — est-il besoin de le dire ? — avec les ministres et les directeurs supérieurs des agents contrôlés.

Il est probable que les préfets et, en général, tous nos fonctionnaires actuels s'opposeront à l'institution d'un semblable contrôle. Les préfets surtout, qui souvent ont conservé l'âme altière comme les attributs quasi souverains des anciens intendants royaux, seraient les premiers à déclarer toute admininistration désormais impossible. Représentants parfaits du pouvoir politique, chargés par lui de faire prévaloir partout le point de vue arbitraire de la politique, autrement dit de vicier toutes les administrations techniques, ils s'acquittent avec habileté de cette pénible besogne. *Une forte*

diminution de leurs droits, sinon la suppression même de leur fonction, serait le prélude de toute réforme administrative qui serait républicaine ; il importe que disparaisse au plus tôt le vieil esprit d'autoritarisme du pouvoir central, l'esprit de contrainte du roi sur ses sujets, qu'ils incarnent. Des fonctionnaires beaucoup moins puissants, chargés de commander aux forces de police et, éventuellement, aux troupes suffiraient à représenter dans les départements le pouvoir central et à renseigner ce dernier sur l'état de l'opinion publique dans les circonscriptions territoriales.

« Chacun doit être maître chez soi, » disent les préfets pour repousser le contrôle de tous agents qui ne dépendraient pas d'eux et dont les rapports aux ministres ne seraient pas paraphés par eux.

Phrase maladroite, aveu non déguisé de la conviction intime de ces hauts fonctionnaires de la troisième République qui voient dans leurs administrés des objets de propriété personnelle. Pourquoi, avec le contrôle nouveau, l'administration deviendrait-elle impossible ? Si les règlements et les lois, au reste extrêmement simplifiés, étaient observés par les agents de tous ordres, en quoi un contrôle serait-il gênant ?

Le jour où un contrôle administratif externe existerait, on ne verrait plus ces tragi-comédies quotidiennes, mais qui passent presque inaperçues, tant l'habitude en est prise : un citoyen, souvent à tort d'ailleurs, se plaint au ministre de tel fonctionnaire qui l'aurait lésé. Un Arabe d'Algérie adresse au Président de la République une protestation contre son administrateur. Que fait l'administration ? Froidement, et sans même soupçonner l'odieux de sa méthode, elle renvoie la plainte à instruire, à qui ? Au fonctionnaire contre lequel la protestation a été élevée. A tort ou à raison, celui-ci se disculpe comme bien on pense ; sous-préfet et préfet annotent et paraphent, et le ministre, ayant « instruit » l'affaire, répond au plaignant avec impartialité ! Une si prodigieuse parodie d'équité est-elle de nature à faire pleurer ou rire ?

Il est un dernier contrôle que nous ne croyons pas le moins efficace, c'est celui du *public lui-même*. Ici tout est à créer, rien d'analogue n'existant jusqu'à présent. La conception monarchique du pouvoir central qui, bravant toutes les révolutions, est parvenue jusqu'à nous, dénie au public le droit de contrôler la marche des services administratifs. Vous adressez une demande à l'adminis-

tration : six mois, un an se passent sans solution. Vous écrivez à nouveau. L'administration ne répond pas ou daigne vous faire savoir à quel échelon de la procédure votre demande demeure accrochée. Il ne vous reste plus qu'à attendre.

Pour notre compte, nous l'entendons autrement. L'administré n'est pas pour l'administration un objet de propriété privée, mais, au contraire, l'administration est le patrimoine *de l'ensemble* des administrés ; chaque service doit être, au sens large du mot, la chose de ses usagers. Le public doit donc pouvoir suivre la marche des services publics. Et ceci sous une double forme.

Chaque grand service public, chaque direction de ministère devraient être stimulés et contrôlés par l'action constante d'un *Conseil d'administration* placé à sa tête. Sur tous objets dépendant du service, le Conseil aurait voix consultative, mais non délibérative. Il ne pourrait jamais donner d'ordre, mais, composé avec soin de personnalités qualifiées, son autorité morale serait considérable.

Il semble essentiel que les membres du Conseil soient désignés par tiers, en principe, de la façon suivante : un tiers des membres seraient nommés par le personnel même du service public ; l'influence prépondérante serait donnée aux agents supérieurs, de façon que l'élite des techniciens du service ait une large part de représentation. Un tiers des membres seraient désignés par le ministre parmi les personnalités qu'il jugerait compétentes. Le dernier tiers *représenterait directement le public intéressé*. Des grandes associations privées, spécialisées dans l'étude des mêmes problèmes, de puissantes chambres syndicales ouvrières ou patronales ou des corps officiels comme les Chambres de commerce seraient représentés par les mandataires qu'eux-mêmes auraient choisis. A défaut d'associations qualifiées, les commissions compétentes des Chambres feraient la désignation des représentants du public. Ceux-ci ne pourraient jamais être des fonctionnaires.

Le Conseil d'administration ainsi composé demanderait au directeur toutes explications qu'il jugerait à propos et voterait toute motion de blâme ou d'éloge. Le ministre et le Parlement ne pourraient faire autrement que de tenir le plus grand compte des avis du Conseil si la compétence professionnelle d'une part, les aspirations vraies du public de l'autre étaient, par lui, effectivement repré-

sentées ou traduites. La démocratie n'est-elle pas, avant tout, un régime d'opinion?

Passons maintenant à la seconde forme sous laquelle pouvait s'exercer le contrôle du public. Chaque individu intéressé doit avoir le droit de suivre dans tous ses méandres la marche des affaires qu'il a soumises aux services officiels. Au cas de retards dans la solution, il doit savoir à quelles dates précises et dans quel service le dossier de son affaire a sommeillé ; pour quel motif il n'a pas pu lui être donné satisfaction. Communication des pièces de son dossier, sauf exception pour certaines très rares, doit être faite à l'intéressé.

Qui, en effet, est plus qualifié que l'intéressé pour prendre connaissance des pièces du procès? Pourquoi l'administration refuserait-elle communication du dossier si les raisons dont elle s'inspire sont légales et justes? Même au cas où l'intéressé sollicite une nomination et ne l'obtient pas, il est équitable qu'il sache en principe quelles personnes ont porté sur lui un jugement défavorable.

Les pièces des dossiers étant toujours dactylographiées à plusieurs exemplaires, il n'y aurait pas d'inconvénient grave si une pièce s'égarait dans cette communication au public. Par contre, les services se sachant contrôlés, mettraient plus de diligence dans leurs décisions.

De nos jours, deux corps extérieurs à l'administration jouent le rôle nécessaire d' « excitateurs » des services officiels : les hommes politiques et la *Ligue des droits de l'homme*. Chacun sait que députés et sénateurs occupent le plus clair de leur temps à effectuer des visites dans les services de véritables sondages ; ils apprennent ainsi dans quels bureaux la requête de leurs protégés est demeurée à l'abandon, besogne fastidieuse et stupide, à laquelle des élus ne devraient pas être employés.

Le besoin créant l'organe, les errements administratifs ont fait naître la *Ligue des droits de l'homme*. Celle-ci, qui, parfois, prête son concours à des solliciteurs assez peu dignes d'intérêt, fait pour eux enquêtes et contre-enquêtes auprès des services publics.

Dans un État bien réglé, chaque citoyen ne devrait pas avoir à recourir à de semblables truchements, ni être traité comme un étranger par les administrations qu'il sollicite. Il devrait pouvoir se rendre compte par lui-même de l'état de ses demandes.

Il faut, au reste, à mon avis, *élargir encore la méthode de contrôle confiée au public*. Beaucoup de demandes introduites auprès de l'administration ont un caractère strictement personnel. Mais, à côté, existent un grand nombre de problèmes d'un intérêt local ou général. De quel droit refuser à tout membre du public, du moins à tout citoyen que ces problèmes intéressent, communication du dossier complet? Voici tel port qu'il s'agit d'approfondir, le rendant ainsi accessible aux grands pétroliers américains, ou telle ligne de chemins de fer qui doit être construite, tel régime d'hygiène scolaire ou urbaine qu'il est question d'améliorer. Citoyen français, chacun de nous n'a-t-il pas qualité pour enquêter, s'il le veut, sur ces problèmes?

Que, dans chaque ministère, chaque administration, une salle soit réservée au public où communication du dossier demandé sera faite à chaque visiteur sur la simple attestation de sa qualité de Français. Il semble difficile d'exiger des titres particuliers de culture ou d'instruction. Pratiquement, les « lecteurs » de ces dossiers administratifs ne seront pas légion, les rapports officiels n'ayant pas un charme littéraire très appréciable. Quelques rares personnes intéressées au bien public se feraient un devoir de compulser ces dossiers, souvent d'autant plus imparfaits qu'ils sont plus volumineux. Quelques journalistes ou hommes politiques, mus par le désir de la critique, s'égareraient parfois en ces salles de lecture, mais, au demeurant, leur malignité partiale serait moins dangereuse qu'elle ne l'est de nos jours, vu l'ignorance totale où nous sommes de tout le travail administratif. Dans la nuit épaisse, scandaleuse où nous tous, administrés, sommes plongés, les plus absurdes légendes trouvent créance. Que l'administration devienne dans toute la mesure du possible une « maison de verre », et tout cela sera changé.

Une telle révolution dans nos mœurs administratives est-elle folie, ainsi que penseront tous ceux dont l'esprit demeure classique? Nous nous en laisserons difficilement convaincre. Mais que la réalisation pratique de ce programme soit malaisée, voilà qui est indubitable, quand on sait, par exemple, quel mal le Secrétariat général, constitué à la Présidence du Conseil sous le ministère Painlevé, a eu à obtenir des services ministériels voisins non de la paperasse (on en est prodigue), mais les très rares documents intéressants que ces services détenaient. Il agissait pourtant au nom et pour le compte du Président du Conseil!

On ne saurait douter du peu de complaisance que mettraient les services à constituer les dossiers destinés au public. Le rôle des contrôleurs administratifs, étrangers au service, serait de s'opposer aux cachotteries injustifiées. Bien entendu, il est des dossiers d'un caractère militaire ou diplomatique, il est des tractations relatives à la signature des traités de commerce ou simplement à l'achat de terrains ou d'immeubles ambitionnés par l'administration, qu'il y a nécessité permanente ou temporaire à ne pas divulguer. Mais ces affaires mises de côté, combien n'y a-t-il pas de problèmes qui gagneraient à connaître le grand jour de la publicité? Toutes les décisions de notre gouvernement en fait de taxation des denrées, sa politique du blé, sa politique douanière, tous ses projets d'instruction publique et d'hygiène, de travaux publics, soit dit entre mille exemples, devraient être connus du public.

D'ailleurs, à ceux qui prétendront nécessaire le secret administratif, — le vieux « secret du roi » —, nous objecterons qu'il n'est sans doute pas indispensable, puisqu'en un certain sens il n'existe plus du tout. Pénétrez dans un ministère, ce qui est facile, et demandez un document, le plus infime. Tout le monde de se récrier que sa communication serait illégale, que le secret administratif s'y oppose. Or, vous verrez de vos yeux qu'il n'est armoire ni presque tiroir qui ferme à clef dans la maison. Tous les papiers sont rangés dans les cartons verts à portée de la main. Tous ces rapports qu'on vous interdit, des escouades de dactylographes les ont transcrits, des garçons de service les ont promenés négligemment de service en service. Le soir, ces dossiers entassés sont demeurés, lamentables, sur un coin de cheminée. S'ils contenaient des secrets, pourraient-ils sans inconvénient s'échouer de bureaux en bureaux, à la vue de tous ? Pourrait-on tabler sur la discrétion d'un personnel si nombreux et recruté sans autre garantie que quelque examen primaire ? Il n'est profane qui ne sache à la longue extraire de ces documents, s'il en renfermaient, des détails confidentiels dont la divulgation serait grosse de conséquences. Mais les administrations peuvent demeurer sans inquiétude. Sauf très rares exceptions, il n'est nul secret en leurs dossiers, et une chose suffit à les défendre de toute lecture indiscrète : l'ennui qui s'en dégage. Cependant, quand on est irréprochable ou simplement quand on a fait un effort louable, pourquoi craindre le grand jour ? Pourquoi s'opposer à des mesures de publicité ?

Il est temps de nous résumer et de conclure.

Chacune de nos administrations doit venir autonome entre les mains de son directeur, responsable et investi du droit de prendre toute décision pratique en vue de l'exécution des programmes approuvés par le Parlement et le ministre.

Mais, par une juste contre-partie, chaque administration doit subir courageusement les contrôles du ministre administrateur, — délégué de la nation, — du conseil d'administration institué auprès du service et du public tout entier. D'aussi radicales réformes seront plus profondes et plus malaisées sans doute à obtenir que les révolutions politiques, qui, le siècle dernier, ont modifié la façade du pouvoir en France ; mais, pour difficile qu'il soit, le problème ne peut être éludé : ou bien, nous couvrant du manteau de la République, nous demeurerons une nation monarchique destinée à périr d'inanition et de routine, ou bien, remplis du désir de nous réformer, nous jetterons à terre l'héritage administratif de nos rois et nous instituerons une république qui soit républicaine, un État où l'esprit démocratique n'expirera pas sur le seuil des palais officiels.

BERNARD LAVERGNE.

L'Editeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

LE RÉALISME PHILOSOPHIQUE EN AMÉRIQUE

Si nous considérons le réalisme nouveau dans son ensemble, nous pouvons le faire dériver de deux sources. En premier lieu, il reflète un genre d'esprit essentiellement américain ; en second lieu, il exprime une réaction contre les doctrines philosophiques qui, présentées avec autorité, se répandirent largement en Amérique vers la fin du siècle dernier. Autrement dit, nous examinerons le réalisme philosophique premièrement à la lumière des caractères propres du génie national, et deuxièmement à celle de l'enchaînement historique des idées.

Le génie de l'Amérique est un miracle mais non un mystère. Pour qu'un pays de la grandeur d'un continent et habité par une diversité de races ait engendré un nouveau type national, avec un nouveau corps et une nouvelle âme, il a fallu un miracle, en effet. Mais le type en lui-même n'est pas mystérieux. Si on veut le creuser trop profondément on le manque inévitablement. Sa force aussi bien que sa faiblesse résident dans sa simplicité : c'est du premier coup qu'il faut le percevoir. L'essence du génie américain est la confiance en soi. Si je peux m'exprimer ainsi, ce n'est pas la confiance de l'insulaire, replié sur lui-même, mais celle de l'habitant d'un continent étendu, aux ressources multiples.

L'Américain, qu'il soit un descendant des « Pilgrim fathers » ou un nouvel émigrant venu d'au delà des mers, porte l'espoir dans son cœur. Il ne s'attend pas à ce qu'on lui donne quelque chose, mais il espère pouvoir le gagner par son propre labeur. Il ne place pas son espérance dans un autre monde ou dans l'avenir lointain ;

il espère réussir par ses propres efforts et voir les résultats de ses propres yeux.

Les critiques européens ont coutume d'accuser l'Amérique de matérialisme. Il lui imputent un amour exagéré de l'argent et de ce qui s'acquiert à prix d'argent. Peut-être cette opinion a-t-elle été écartée depuis que le Président Wilson est venu en Europe. En tout cas cela n'a jamais été que la moitié de la vérité. Il est vrai que le génie de l'Américain est pratique en ce sens qu'il s'appuie sur son labeur personnel, emploie les forces de la nature et cherche par l'organisation et l'expérience à perfectionner ses instruments.

Mais, d'un autre côté, il est également vrai que ses aspirations planent dans l'infini. Il se passionne pour tout ce qui est beau et bon, non seulement pour l'argent, mais pour l'art, pour la religion, pour l'idéal social.

Si l'Amérique est le pays des grandes fortunes, c'est aussi le pays où de grandes fortunes sont consacrées à l'éducation, aux découvertes, à l'art et à la charité. En effet, il n'y a pas de cause, si fantastique soit-elle, qui ne puisse trouver en Amérique quelque riche protecteur qui soit à la fois et assez prudent pour avoir accumulé une fortune et assez Don Quichotte pour la perdre. La grande soif d'instruction qui a, pendant ces dix années, amené un redoublement du nombre d'étudiants dans les universités et collèges américains, est un symptôme à la fois d'ambition et d'idéalisme : car on pense en Amérique que l'instruction donne des armes pour la conquête de la nature comme pour le développement de l'individu.

C'est cette confiance en soi qui est la source de la faiblesse américaine aussi bien que de sa force. Vous pouvez dire à un Américain que « Rome n'a pas été construite en un jour ». Mais, malgré toute la sagesse des siècles, vous n'arriverez pas à le persuader qu'il ne peut pas construire Rome en un jour ou, sinon Rome, du moins quelque chose de plus grand et de plus beau. Sa croyance est fondée en partie sur le fait qu'il a vu de bien grandes choses construites en un jour, et en partie sur son élasticité de caractère innée et son entrain. Mais le résultat n'est pas toujours bon. Il ne tient pas assez compte des grands courants profonds de l'histoire et des grandes forces cosmiques. Il néglige de comprendre ces triomphes du génie humain que sont les arts et les sciences, et qui demandent des années de lente accumulation et de raffinement.

Il est fruste, indiscipliné, impatient, souvent superficiel et enclin à faire à lui-même et aux autres des promesses qu'il ne peut pas tenir.

Inconsciemment, mais inévitablement, le réalisme philosophique américain reflète le caractère du réalisme pratique : il en conserve la force et aussi, peut-être, les insuffisances.

Le réalisme philosophique, tel que je le comprends, consiste essentiellement dans l'affirmation d'un monde extérieur indépendant. Il est l'allié du sens commun et des sciences physiques à cause de son respect profond pour les faits. La nature n'est pas soumise à l'obligation de se conformer au cadre de l'esprit humain. Au contraire, l'essence même du savoir doit être demandée à l'observation. La faculté d'observation n'exige pas seulement le raffinement de la sensibilité et le développement d'une technique méthodique pour les recherches et les expériences; elle exige aussi que l'esprit soit purgé des préjugés et des penchants émotionnels.

Mais si le réalisme philosophique est essentiellement l'affirmation du fait, son horizon n'en est pas limité pour cela au monde existant. En même temps qu'il nie que les choses faites puissent être directement refaites par la tête ou le cœur, il affirme qu'elles peuvent être refaites par la main. Les faits extérieurs sont irrécusables, mais ils ne sont pas invincibles. Ils sont soumis à l'action des autres faits, des forces qui se meuvent dans le même plan causal.

En d'autres termes, le philosophe réaliste comme l'Américain-type convient des faits, mais il ne les accepte pas. Il reconnaît le *statu quo* pour ce qu'il est, mais il le prend comme point de départ. Il reconnaît des circonstances données comme fournissant les matériaux et l'occasion d'agir, mais il refuse de les admettre comme des conclusions inaltérables.

Nous trouvons une preuve nouvelle que le réalisme philosophique est une forme caractéristique de l'esprit américain, dans les circonstances de son origine et dans ses rapports avec les autres écoles de philosophie contemporaines. L'on peut facilement suivre la chaîne de ces relations, car la philosophie américaine actuelle se divise d'une manière très claire en quatre courants principaux. Le premier représente la tradition européenne; les trois autres représentent un esprit de protestation, une tendance à exprimer le caractère américain lui-même. La tradition euro-

péenne est représentée en Amérique par l'idéalisme. Les trois types de philosophie réellement indigènes sont le pragmatisme et les deux formes de réalismes connues communément sous les noms de « Néo-Réalisme » et de « Réalisme critique ».

Quand le réalisme commença à être professé en Amérique, au commencement de notre siècle, il possédait en même temps la mauvaise réputation et l'élan d'un mouvement révolutionnaire. En 1904, notant « une instabilité dans l'atmosphère philosophique du temps », William James dit : « Chose vraiment étrange, le réalisme naturel, enterré depuis tant d'années, relève la tête hors de sa tombe et des mains amies de tous les coins, même les plus inattendus, se tendent pour l'aider à se relever à nouveau ». En d'autres termes, la dernière génération considérait le réalisme philosophique comme une doctrine aussi désuète, ou peu s'en faut, que l'astronomie géocentrique. L'homme sans instruction croit encore que le soleil tourne autour de la terre, mais le savant en sait plus long. De même l'homme sans instruction croit qu'au point de vue de la connaissance c'est l'esprit qui tourne autour de l'objet ; mais les philosophes, à ce qu'on croit, sont plus avertis depuis que Kant a proclamé sa « Révolution de Copernic ». En tout cas, telle était l'opinion régnante en Angleterre et en Amérique pendant les dernières décades du XIXe siècle. En apparence, c'est le soleil qui se lève et et qui se couche; mais, en réalité, c'est la terre qui tourne. Apparemment, c'est l'esprit connaissant qui se soumet à la nature de la réalité, comme elle s'impose à lui de l'extérieur ; mais, en réalité, c'est l'objet qui se soumet aux formes et catégories que lui impose l'esprit. Kant a inventé cette analogie, et juste avant le moment où William James constata l'existence de cette « étrange instabilité » qu'il devait tant contribuer à accentuer, les disciples de Kant avaient déjà persuadé tous les philosophes d'Amérique de l'accepter comme point de départ des recherches philosophiques futures.

L'idéalisme de Kant pénétra la pensée américaine par deux voies : l'une littéraire et morale, l'autre philosophique, au sens le plus strict[1]. Le premier de ces deux courants introducteurs de

1. Le lecteur français trouvera un excellent petit résumé des débuts de la philosophie américaine par Emmanuel Leroux dans la *Revue de Synthèse historique*, tome XXIX, pp. 125-149. Pour un compte rendu bibliographique plus détaillé, voir J. Wahl : *Les philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris, 1920. L'exposition la plus complète du réalisme nouveau se trouve dans *Le Néo-Réalisme Américain*, par R. Kremer, Louvain et Paris, 1920.

l'idéalisme en Amérique est généralement connu sous le nom de Transcendentalisme. Son grand représentant fut Ralph Waldo Emerson, qui proclama, pendant les premières années du XIXe siècle, la croyance romantique à une vie spirituelle qui est à la fois le principe d'interprétation de la nature et la réalité profonde de l'homme. Ainsi Emerson prépara le terrain en Amérique à une philosophie idéaliste plus rigoureuse, comme l'avaient fait en Angleterre Carlyle et Coleridge. Dans le second sens plus strictement philosophique, l'idéalisme fut introduit en Amérique par William T. Harris, en 1867, de même qu'il avait été introduit en Angleterre, en 1865, par le *Secret of Hegel* de Stirling. De même que Stirling fut suivi en Angleterre par Green, Caird et Bradley, de même, en Amérique, Harris fut suivi par Watson, Ladd, Howison et Royce. Dans l'un et l'autre cas nous avons affaire à une inspiration hegelienne plutôt que kantienne : et, dans les deux cas, cette influence allemande devint plus marquée pendant la seconde moitié du XIXe siècle en raison de l'affluence des étudiants américains dans les universités allemandes.

Quand cet idéalisme d'origine kantienne ou hegelienne fut transplanté en Amérique, il éclipsa la philosophie écossaise qui avait été introduite par les disciples de Sir William Hamilton, et devint la justification laïque la plus acceptée de la moralité et de la religion. Il possédait ainsi une double sanction. D'un côté, il jouissait d'un incontestable prestige intellectuel : il personnifiait la *Gründlichkeit* et la profondeur métaphysique qui passaient alors pour spéciales aux Allemands. D'autre part, il jouissait d'un prestige moral également considérable : il défendait la constitution spirituelle du monde contre les assauts de la science. Bien que William James ait été influencé par Herbert Spencer et Mill en Angleterre ainsi que par Renouvier en France, ce grand philosophe doit plutôt être considéré comme le champion de l'esprit empirique contre l'oppression d'une nouvelle scolastique. Ce fut William James et, après lui, John Dewey, qui donnèrent aux jeunes penseurs américains le courage de mesurer leurs propres forces, leur propre conviction avec les « sages ». C'est avec le pragmatisme, en d'autres termes, que commence une philosophie américaine vraiment indigène. James et Dewey lancèrent un défi à la suprématie de l'idéalisme et délivrèrent de son emprise les âmes américaines. Le réalisme profita de la diversion et naquit d'une façon inattendue.

La résurrection du réalisme dans la philosophie anglaise et américaine, durant ces vingt-cinq dernières années, fournit un exemple intéressant d'une floraison simultanée et en apparence indépendante, sur un vaste domaine, comme des graines éparpillées par le vent. William James et John Dewey tissèrent un réseau réaliste dans leur enseignement du pragmatisme. Le réalisme comme critique de l'idéalisme était lancé en 1901 par M. W. P. Montague. Comme doctrine constructive, il apparut en Amérique dans un article sur la conscience publié par M. F. J. E. Woodbridge en 1905, et à peu près au même moment en Angleterre dans des articles publiés par MM. G. E. Moore, Bertrand Russell et Samuel Alexander. La tendance réaliste parmi les jeunes penseurs d'Amérique aboutit, en 1912, à un livre intitulé *The New Realism* écrit en collaboration par MM. E. B. Holt, W. P. Montague, W. Marvin, R.-B. Perry, W. B. Pitkin et E. G. Spaulding.

La publication du *New Realism* eut cet effet marqué de cristalliser l'opinion philosophique dans les pays de langue anglaise et de rendre les lignes de démarcation plus tranchantes. Les tenants de la philosophie idéaliste traditionnelle acquirent un sens nouveau de la solidarité qui les liait et acceptèrent avec bonne grâce de prendre le rôle d'un parti philosophique au lieu de leur rôle antérieur de caste philosophique dirigeante. Les pragmatistes (MM. Dewey, Moore, Mead, Bode, Stuart, Tufts et Kallen) produisirent en collaboration un volume intitulé *Creative Intelligence* (1917), qui était à la fois une attaque contre l'idéalisme et une provocation à l'égard du néo-réalisme. Et maintenant, parmi les réalistes qui restent, nous est venu à l'improviste un nouveau groupe s'appelant *Réalisme Critique*. Le nouveau venu jette un courageux défi à tous les champions existant déjà et s'attaque à chacun d'eux séparément ; mais son *ennemi* favori est son frère de lait le néo-réalisme. C'est ainsi qu'il est arrivé que la philosophie américaine a pour le moment adopté le système des partis. Il y a aujourd'hui en Amérique à peine un philosophe ayant manifesté sa pensée, qui ne se réclame d'un de ces quatre groupes. Il reste à déterminer par l'expérience des années futures si ce que l'on gagnerait par la coopération et la bonne entente réciproque de ces groupes ne sera pas perdu par des hostilités aveugles et destructrices.

La thèse centrale du réalisme philosophique, celle à laquelle il doit son nom, et sur laquelle sont d'accord toutes les variétés du réalisme anciennes et modernes, c'est la thèse de l'indépendance. On

soutient que la réalité connue est indépendante dans son existence et dans sa nature de l'acte de connaissance. Dans la mesure où la connaissance aboutit, la connaissance est une relation entre l'esprit et quelque chose qui est déjà là.

Si l'on éprouve quelque difficulté à présenter cette thèse, cela tient purement et simplement à son excessive clarté. On accuse couramment la philosophie de discuter d'une manière laborieuse et obscure sur des vérités que le sens commun nous rend familières. Sans aucun doute il est évident que la thèse centrale du réalisme philosophique doit son importance non point à une difficulté quelconque ou à une nécessité dont se rend compte l'homme sans instruction, mais à une contre-thèse qu'a formulée la philosophie elle-même. En soutenant sa thèse centrale la philosophie réaliste s'allie avec le sens commun contre les assauts d'une autre philosophie. Cette philosophie ennemie qui menace le bon sens est celle que nous avons déjà présentée sous le nom d'idéalisme.

Pour comprendre en quoi consiste la force de l'idéalisme et par là même ce que l'on veut dire quand on le répudie, il est nécessaire d'y distinguer par l'analyse deux tendances constitutives. Chacune de ces deux tendances subordonnées à une histoire qui remonte jusqu'aux premiers débuts de la philosophie européenne, histoire en conséquence si longue, si compliquée, qu'il semble dangereux de vouloir en esquisser même un résumé. Il en est heureusement de cette idée comme de toutes les grandes idées philosophiques, ces tendances sont si plausibles, si universelles que tout individu, par expérience directe, est capable de les comprendre. Nous donnerons à ces tendances constitutives de l'idéalisme respectivement les noms de Relativisme et de Romantisme.

Le relativisme est une tendance critique ou destructive qui attaque les croyances du sens commun et menace d'anéantir l'espoir de connaître. Le but vulgaire de la connaissance est de venir en contact avec des faits nouveaux, comme l'on découvre un nouveau continent. On suppose que, quand on sait vraiment, l'objet réel et indépendant est immédiatement aperçu. Il brille de sa propre lumière et l'esprit n'a besoin que d'approcher et d'ouvrir ses volets. Le relativisme ébranle et mine cette confiance. D'abord il attire l'attention sur ce fait que ce que l'homme perçoit et juge est teinté par sa propre subjectivité, ses passions, ses limitations, son éducation. Sur ce point les idées divergent. On peut tenir compte de cette

remarque, s'efforcer d'éliminer la subjectivité de la connaissance, et continuer à croire que la vraie connaissance consiste à constater la réalité extérieure, tout en concédant qu'il y faut une discipline et une technique spéciales. Dans ce cas le relativisme ne serait qu'une faiblesse humaine, dangereuse mais corrigible. Ou, d'un autre côté, on peut être amené à croire qu'il est impossible d'échapper au relativisme et que tout le contenu de la perception, non seulement ses couleurs, ses sons, ses goûts, ses odeurs, mais encore ses formes, ses résistances, ses grandeurs, sont créées précisément par l'acte de les percevoir. Qu'est-il advenu alors de ce monde extérieur qu'à la fois l'homme ordinaire et le savant considèrent comme le but de la connaissance ? Il doit maintenant se retirer au second plan où il reste invisible, le seul témoignage de son existence étant les modifications subjectives qu'on lui attribue. C'est la thèse de l'agnosticisme.

Soutenable pour les besoins limités de la science, cette position est instable au point de vue philosophique. On ne peut connaître ce qui est absolument inconnaissable. On ne peut même pas savoir qu'il existe : encore moins peut-on connaître un fait aussi spécifique que son entrée en relations causales avec l'expérience. En conséquence, ou bien on l'interprétera dans les termes de l'expérience subjective de l'activité comme une puissance, une volonté ; ou bien on l'identifiera complètement avec ses effets, avec ses sensations que l'on disait au début n'être que les résultats de son action sur la pensée. Dans les deux cas la réalité, primitivement jugée indépendante de l'esprit, est maintenant convertie en actes ou en états d'âme. La connaissance ne devient plus une découverte par l'esprit de quelque chose d'extérieur à lui-même, mais la révélation de l'âme elle-même.

Cette position, qui peut se dénommer « idéalisme subjectif », est considérée en général comme insoutenable, car elle ne satisfait pas au besoin que nous avons de considérer la nature comme quelque chose d'objectif, de commun pour tous les esprits. Chaque homme transporte avec lui sa propre réalité, là, sous son chapeau ; et il n'y a même point de terrain commun dans l'espace ou dans le temps où ces « solipsistes » peuvent circuler ou s'entendre l'un avec l'autre. C'est cette impasse où nous nous trouvons qui est considérée comme justifiant le second type d'idéalisme. On voit qu'ici l'idéalisme est invoqué pour échapper à une difficulté qu'il a

lui-même contribué à créer. Ce second genre d'idéalisme, néanmoins, a un motif indépendant qui lui est propre, qui lui donne une influence très puissante en plus de son usage dialectique d'échappatoire au subjectivisme.

Nous nous sommes aperçus que le relativisme, la première tendance de l'idéalisme, était essentiellement critique et destructif. La seconde tendance, le romantisme, est au contraire essentiellement positive et constructive. Elle exploite cette confiance en soi que l'homme considère comme une nécessité morale et religieuse. Je sais parfaitement que le mot « romantisme » a plusieurs sens ; toutefois je crois avoir le droit de l'employer pour signifier la confiance absolue de l'individu dans sa conscience intérieure. Le romantisme est un acte suprême d'affirmation personnelle où l'homme, muré par les circonstances, harassé par les incertitudes du sort, renverse hardiment la situation et prétend posséder ce monde extérieur qui précisément le menace. C'est comme un cœur de guerrier où l'esprit offensif de la victoire jaillirait de l'intensité même du désespoir. C'est un défi au fait précisément au moment où le fait se montre le plus tyrannique, un rejet de ce qui paraît, au nom de ce qui doit ou devrait être. Si les faits donnés par les sens semblent chaotiques et fugitifs, le romantique ne les accepte pas et n'abandonne pas pour cela l'idéal de la raison. Au contraire, c'est avec d'autant plus de flamme qu'il aime son idéal, qu'il affirme sa croyance que la réalité, en dépit des apparences, est un domaine ordonné et stable. Si la conscience ou le goût du romantique sont offensés par quelque spectacle extérieur, il redoublera sa croyance en la bonté et la beauté et affirmera qu'elles sont les bases mêmes de l'univers. Si le romantique est victime du sort, cela ne fera que confirmer sa croyance en la divine providence. Dans chacun de ces cas, il a la même horreur, le même mépris du fait. Quand la conviction intérieure est contredite par l'apparence, c'est l'apparence et non la conviction qui se trouve rejetée. Du moment que les faits de la perception, imposée de l'extérieur, heurtent les idéaux et les aspirations de l'intérieur, et du moment qu'il faut soutenir à tout prix ces derniers, il en résulte qu'on envisage la connaissance non comme une capitulation, mais comme une revendication. C'est non pas quelque chose d'imposé du dehors, mais de créé du dedans.

Il est important de remarquer que le romantique n'est point, par

principe, « égoïste ». Il est vrai qu'en fait il peut être un égoïste ou même quelque chose de pire. Mais le moi dont il revendique les droits est non pas son moi individuel, l'enfant de sa mère, le père de ses enfants, le siège de ses plaisirs, le possesseur de ses biens. Il croit dans les grands moments où il peut parler avec autorité et faire des lois pour gouverner le monde, qu'il s'est identifié avec un esprit cosmique ou une raison universelle. C'est l'esprit créateur de Dieu qui agit en lui. Si bien qu'au même moment où il revendique l'empire du monde, il se perd en lui-même ; ou plutôt il devient ce moi plus haut, plus vrai, vers lequel convergent tous les autres moi dans leurs heures de suprême exaltation. En un mot, le monde est la création éternelle d'un esprit universel que chaque individu perçoit à travers l'éruption intérieure de son idéal.

Tel est l'idéalisme, celui qui naît du romantisme. Voyons maintenant comment cet idéalisme se propose d'éviter l'impasse de la subjectivité. Le relativisme est accepté en tant qu'il affirme que l'acte de la connaissance est essentiellement créateur. La connaissance forme ou bâtit ses objets chemin faisant et n'atteint rien au delà d'elle-même. L'entier processus de la connaissance, sa naissance, sa fin, son aspect objectif, comme son aspect subjectif, sont du domaine intérieur de l'âme. D'autre part, on accorde que la connaissance implique un ordre de choses qui est objectif et qui s'impose également à tous les esprits. Comme conciliation on divise l'esprit en deux parties : une partie psychologique qui varie avec l'individu, une partie logique qui est commune à tous les hommes. La dernière consiste en ces formes, catégories, fins et actes qui constituent l'essence propre de la raison elle-même. En tant que l'esprit individuel joue ce second rôle, celui de la partie logique, il s'exprime lui-même et en même temps crée une vérité qui doit être reconnue par tous les esprits comme exprimant leur essence rationnelle, commune à tous. En d'autres termes, cet objet commun et indépendant que suppose le sens commun et qui est affirmé par le réalisme, devient dans cette philosophie la création d'un esprit universel ou « absolu » ; son objectivité ne consistant pas à être distinct de l'esprit, mais à être profondément impliqué dans l'esprit.

Il n'est pas étrange que ce genre d'idéalisme ait pris une position dominante dans la pensée européenne au XIXe siècle. D'une part, il semblait fournir le seul moyen d'éviter les difficultés théoriques pro-

fondes inhérentes au relativisme. D'autre part, il semblait légitimer ces réclamations, ces aspirations de l'homme qui avaient trouvé leur expression dans le romantisme. Bref, il semblait à la fois rigoureux sous son aspect technique et rassurant sous son aspect pratique et sentimental. C'est contre cette philosophie formidable que le réalisme a osé s'affirmer. Si la thèse est importante, sa négation ne peut manquer de l'être aussi.

La position du réalisme est sommairement la suivante. L'idéalisme objectif et absolu, en tant qu'il est quelque chose de plus qu'une manifestation extravagante des prétentions et des aspirations humaines, doit sa force à la menace du relativisme. Si l'on arrive à nier le relativisme lui-même, alors le recours à l'idéalisme objectif devient superflu. L'idéalisme objectif se propose de sortir de l'ornière du subjectivisme, le réalisme se propose de l'éviter radicalement. Il s'occupe d'abord des preuves de l'idéalisme subjectif et relativiste. Il s'aperçoit qu'il y en a deux principales : d'abord l'argument provenant du « problème de l'égocentrisme » et ensuite la preuve par la physiologie de la sensation.

La première de ces preuves est la plus simple, celle dont la portée est la plus grande et constitue en même temps le plus illégitime des arguments idéalistes. L'idéaliste prétend que, du moment que, dans tous les cas où il y a connaissance, l'esprit qui sait est présent en même temps que l'objet, cette présence est par conséquent nécessaire et invariable. Le réaliste accorde qu'il est impossible de connaître l'objet sans le mettre en rapport avec l'esprit, car ceci n'est au fond rien de plus qu'un pléonasme, une tautologie. Ceci équivaudrait à dire qu'on ne peut pas connaître un objet sans le connaître. Mais le réaliste refuse d'y voir d'une manière quelconque la preuve que l'objet a besoin d'être connu pour exister. Ceci indique simplement qu'on éprouve un embarras ou une difficulté spéciale qui tient à la question. Si nous cherchons à discerner si la salle et les meubles sont là quand on ne les regarde pas et qu'on n'y pense pas, on ne peut le savoir en cessant simplement de regarder ou de penser; car alors on ne peut observer le résultat. En d'autres termes, l'observateur doit, par l'observation elle-même, introduire les conditions dont il essaie d'observer l'absence. Répéter ce truisme serait sans profit : l'exploiter en déguisant son caractère tautologique et négatif, est illégitime.

Il existe un autre type de preuve pour le relativisme qui vaudrait la peine d'une considération minutieuse et longue, et sur lequel, récemment, les « réalistes critiques » ont insisté fortement. Dans ce cas, ce qu'on discute, ce n'est pas le problème de la présence à la conscience, mais c'est celui que soulèvent les déformations de l'objet qui sont dues à sa position dans l'espace et le temps, aux caractères spécifiques et aux anomalies des appareils sensoriels. On invoque ici la perception des événements passés, les sensations de douleur et de température, l'illusion, le daltonisme, bref, les cas dans lesquels le contenu immédiat de la perception semble être fonction de la condition de l'organisme qui perçoit. Ce type de relativisme peut être appelé « relativisme physiologique ».

Le néo-réaliste ne cherche pas à se soustraire à ces faits. Il objecte seulement, qu'en tant que faits physiologiques, ils ne peuvent être évoqués pour venir en aide à l'idéalisme, parce qu'il est impossible de formuler de tels faits sans supposer un monde physique extérieur qui réagit sur l'organisme.

Refusant d'accepter les arguments qui conduisent à l'impasse de l'idéalisme subjectif, le réaliste n'a pas besoin du remède héroïque proposé par l'idéalisme objectif ou absolu. Cette dernière philosophie perd ainsi sa force dialectique et devient simplement la plus récente et plus extravagante manifestation de la tendance romantique, c'est-à-dire de cette faiblesse chronique qui porte l'esprit humain à croire ce qu'il désire le plus. Cette tendance, le réaliste la rejette à la fois en ce qui concerne sa validité et en ce qui concerne ses applications morales, sociales et religieuses. Il affirme, avec le sens commun, le caractère externe et l'indépendance de l'objet de la connaissance ; il déclare, avec la science, que la première condition de toute connaissance profonde est une observation des faits, claire, désintéressée et courageuse, et veut bâtir sa philosophie de la vie sur ces fondations.

Ayant exposé la thèse générale qui est commune à tous les réalismes et qui doit son importance, dans la pensée moderne, aux prétentions de l'idéalisme, portons maintenant notre attention, par un rapide examen, sur les quatre thèses plus spécifiques qui distinguent cette variété de réalisme qu'on appelle le « néo-réalisme ».

La nouveauté de ce réalisme consiste avant tout en ce qu'il vise à combiner le principe fondamental de l'indépendance avec le principe d'immédiatisme, ou d' « immanence ». En d'autres termes

il propose d'identifier l'objet réel et indépendant avec les données de perception et de pensée.

On a soutenu que ces deux principes étaient inconciliables.

On a supposé, par exemple, que ces propriétés de la rose telles que sa couleur rouge, son parfum, sa forme ronde, sa délicatesse, qui sont vues et senties immédiatement, appartiennent exclusivement à l'esprit. Dès qu'elles entrent dans l'esprit et constituent ses états, elles doivent alors être d'une substance mentale particulière. La rose réelle ou physique, par contre, peut conserver son extériorité et son indépendance, mais c'est seulement en tant qu'elle reste entièrement hors de l'esprit, n'étant connue que par des intermédiaires mentaux.

A priori, cette vue dépend de l'hypothèse que toutes les relations directes sont constitutives de leurs termes. Mais cette supposition est arbitraire et insoutenable. Toute connaissance implique la distinction parmi les rapports *de facto*, entre ceux qui sont de forme causale ou nécessaires et ceux qui sont accidentels. Strictement parlant, chaque chose, dans l'univers, se rapporte à toutes les autres choses dans l'univers. La tâche de la connaissance, dans un cas donné, est de rechercher quelques rapports qui sont déterminants et explicatifs parmi l'infinité des autres rapports qui sont négligeables.

Le taux actuel des changes, par exemple, est synchronique avec ma venue en France et postérieur à la guerre mondiale. Le taux des changes, incontestablement, possède ces deux rapports. Mais il est plus sûr de supposer qu'il est indépendant de l'un de ces événements et dépendant de l'autre. Même si le rapport est un rapport de dépendance, il ne s'ensuit pas que ce rapport soit réciproque. Ainsi, même si le taux des changes est tout à fait indépendant de ma venue en France, peut-être n'aurais-je pas pu venir en France, si les changes n'étaient pas au taux où ils sont.

Donc, si on dit que la couleur rouge de la rose est vue par le sujet percevant, il ne s'ensuit pas que le sujet percevant soit nécessaire à la rose rouge, lors même qu'il semblerait que la rose rouge soit nécessaire au sujet percevant.

Les données immédiates de l'esprit connaissant peuvent donc être indépendantes de ce rapport. Elles peuvent être vues par l'esprit sans être réglées par lui. *A priori* il n'y a pas d'objection à faire.

Quand la question est présentée empiriquement, nous devons

noter premièrement que, dans une large mesure, l'objet physique est expliqué par la science sans référence à l'esprit connaissant ; et que, pour que cela soit vrai, la présence de l'esprit connaissant doit être considérée comme négligeable. Mais, secondement, il reste ces aspects de l'objet physique, comme sa grandeur ou sa chaleur apparente, qui semblent être explicables seulement en termes de position, conditions et fonctions spécifiques de l'organisme sensible. Il y a aussi ces autres phénomènes, tels que les rêves et les hallucinations, qui semblent être entièrement des divagations et des aberrations du sujet individuel. Là se trouve la question décisive entre le réaliste critique et le néo-réaliste. Celui-là règle sa vue, premièrement, pour s'adapter à ces relativités, et il trouve nécessaire de distinguer l'objet existant de toutes les données des sens, les dernières étant conçues comme étant « mentales » ou comme constituant des « essences », flottant dans un troisième médium spécialement imaginé pour les contenir[1]. Le résultat est que, même dans le cas de la connaissance vraie, l'objet reste inaccessible et étranger. Il tend à se réduire à un simple point de référence et ainsi se trouvent ravivées les vieilles difficultés de l'agnosticisme.

Le néo-réalisme, d'autre part, adapte sa vision au cas de la connaissance vraie et, ayant identifié l'objet avec le contenu de la perception adéquate ou normale, il s'efforce de faire tenir les relativités d'expérience dans la même conception. Il cherche la solution dans une théorie de la perception qui interprète l'esprit comme étant essentiellement un agent de sélection qui, par ses réactions, isole et combine des portions du milieu environnant, et qui donne ainsi naissance, non à des éléments nouveaux, mais seulement à des arrangements, dessins ou complexus nouveaux, mais composés d'éléments préexistants.

La seconde thèse spéciale qui distingue le néo-réalisme est son acceptation des mathématiques et de la logique comme sciences vraies révélant le domaine des universels et la structure bien ordonnée de la nature. Avec Platon il reconnaît à l'intellect un œil qui peut contempler le général et le nécessaire, comme l'œil de la perception peut contempler le particulier et le contingent. L'idéalisme doit

1. Pour une plus complète discussion de cette question, voir mon compte rendu des « Essays in Critical Realism » dans *Philosophical Review*, juillet 1921.

beaucoup du crédit qu'il a obtenu à l'insistance avec laquelle il a démontré qu'un monde, sans ces relations formelles de nombre, d'extension, de contradiction et d'implication, qui ont été définitivement et incontestablement connues par les mathématiques et la logique, ne serait pas un monde du tout. Mais l'idéalisme, concevant ces mêmes relations formelles comme étant la création de l'intellect, a prétendu que le monde lui-même devait donc être la création de l'esprit, d'un esprit universel imposant ses normes aux aspirations à connaître de chaque individu.

Le réalisme, d'un autre côté, soutient que ces relations-là sont des entités ou des faits découverts, non créés, par l'esprit. Pour savoir que la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux angles droits, il ne faut rien savoir de l'esprit, mais seulement de certains éléments géométriques plus primitifs. Si on suppose les trois termes *a*, *b*, *c* et la relation « après », on peut voir que si *b* est après *a* et *c* après *b*, inévitablement *c* sera après *a*... On peut le voir du premier coup d'œil ainsi qu'on peut voir qu'il pleut aujourd'hui ; mais avec cette différence que, dans ce cas-ci, on connaît quelque chose qui appartient uniquement au jour présent tandis que dans celui-là on connaît quelque chose de la relation « après » à quelque moment qu'elle se produise.

D'après le néo-réalisme, les mathématiques et la logique jouent un double rôle dans la connaissance humaine. D'un côté elles révèlent *a priori* les propriétés de relation et d'ordre. De l'autre côté elles servent à construire les hypothèses sur lesquelles reposent les sciences de la nature. Quand de telles hypothèses sont vérifiées par l'expérience, leur cadre mathématique et logique est attribué à la nature pour constituer sa propre organisation, et pour prédire sa manière d'agir au delà des bornes de l'heure actuelle.

Outre ces applications très générales il y a une raison plus spécifique qui pousse le néo-réalisme à soutenir cette thèse. Ainsi que nous l'avons déjà vu, le réaliste affirme que l'objet de la connaissance entre en rapport avec l'esprit sans en devenir dépendant. Évidemment cette affirmation entraîne une distinction fondamentale entre les rapports nécessaires, comme l'implication et la causalité et les rapports fortuits comme la simple simultanéité. Ainsi le réaliste, pour des raisons que nous ne pouvons expliquer ici, rejette l'idée anthropomorphique de force ; il lui faut donc se

baser sur l'idée de la nécessité mathématique et logique pour faire la distinction susdite.

La troisième thèse spéciale du néo-réalisme découle aussi de sa thèse générale. La question de la dépendance ou de l'indépendance de l'objet de la connaissance ne peut pas, comme nous l'avons vu, être résolue par la méthode de l'élimination. On ne peut pas reporter l'esprit en arrière pour voir si l'objet est encore là et inchangé. Comment donc faut-il aborder le problème? Évidemment il n'y a qu'une seule méthode : il faut examiner la nature de l'action de l'esprit pour voir si oui ou non elle modifie son objet. Par conséquent, le néo-réalisme a particulièrement besoin d'une théorie de l'esprit.

La théorie réaliste de l'esprit a passé par deux stades. Certains philosophes ont d'abord soutenu et soutiennent encore une théorie très générale qu'on appelle théorie « relationnelle ». C'est-à-dire que la spécificité de l'esprit ne consiste pas pour lui à être une espèce de substance unique, mais une espèce de rapport entre des éléments qui ne sont pas mentaux intrinsèquement et qui peuvent aussi bien soutenir d'autres rapports, tels que les rapports physiques. Cette chaire, par exemple, est une chose mentale en tant qu'elle est en rapport avec mes souvenirs et mes aspirations, c'est-à-dire en tant qu'elle constitue une partie de ma biographie. La même chaire, d'un autre côté, reste sur le plancher où elle est attirée vers la terre par la force centripète, et, en ce sens, elle est une chose physique. En somme, l'esprit est un ensemble particulier d'éléments « neutres ».

Cette théorie a été précisée plus récemment, sous l'influence de certaines tendances psychologiques américaines qui dérivent des méthodes employées pour étudier l'intelligence animale. Évidemment, on ne peut pas demander aux animaux d'exposer leurs états subjectifs. Il faut donc les observer comme les autres phénomènes naturels pour décrire et mesurer leurs actions. L'action animale est, plus exactement, une réaction, une réponse, excitée par les agents extérieurs et dépensant des réserves d'énergie ainsi que les tendances préformées de son organisme. Cette façon de concevoir l'esprit, appliquée premièrement à l'esprit animal, est maintenant étendue à l'esprit humain. Dans ce sens plus général, elle constitue la tendance psychologique et philosophique, à présent très répandue en Amérique, qui s'appelle « behavio-

rism[1] ». C'est-à-dire que l'esprit à tous ses niveaux, qui vont de la sensibilité primitive de l'amibe aux processus intellectuels et moraux de l'homme même, se trouve essentiellement dans les actions spécifiques de l'organisme nerveux qui, premièrement, sont excitées par les agents physiques et font d'une chose un objet en la choisissant dans le milieu.

Pour généraliser philosophiquement cette idée psychologique, il faut constater que le rapport considéré entre l'organisme actif et son objet n'est pas nécessairement physique, ni causal. Il peut se soutenir avec les objets éloignés, dans l'espace et dans le temps, ainsi qu'avec les objets logiques ou mathématiques. De même il faut remarquer que, quand on parle de la conscience dans le sens du contenu, il faut concevoir l'esprit comme comprenant l'activité et ses objets tout ensemble. On peut dire que l'esprit est constitué par ces agrégats ou ensembles qui sont pris et rassemblés par l'action de l'organisme nerveux; ou que l'esprit consiste en certaines fonctions spécifiques de l'organisme nerveux avec les objets auxquels elles s'adressent.

Le néo-réalisme s'est récemment adjoint une thèse qui s'appelle le pluralisme. Cette thèse affirme, au sens logique, que toutes les relations élémentaires sont extérieures, c'est-à-dire qu'elles se décomposent en termes distincts et séparables. Elle affirme aussi que, parmi les rapports complexes, quelques-uns, comme l'implication et la causalité, sont de véritables liaisons tandis que d'autres sont accidentels. Enfin, elle s'accorde avec la thèse empirique qui soutient qu'on peut connaître le monde d'une manière partielle, c'est-à-dire qu'on peut connaître véritablement, sans connaître toute la vérité. Le réalisme se trouve, en raison de ces affirmations, sympathiser avec ces doctrines métaphysiques qui présentent l'univers comme une collection de choses ou de systèmes partiels, plutôt que comme une unité absolue et indivisible.

Jusqu'ici nous avons parlé des aspects du réalisme les plus fon-

1. On ne peut pas traduire le mot « behavior » en français courant, sinon en employant le substantif « conduite » ou le verbe « se comporter » et en les dépouillant soigneusement de toute signification intérieure, morale ou uniquement humaine.

On peut employer l'expression « psychologie de réaction » ou on peut remettre en vigueur le mot peu usité « comportement ».

damentaux et les plus techniques, et, je le crains, les plus ennuyeux. Maintenant, je m'occuperai d'aspects plus familiers et, je l'espère, plus agréables.

Le mot « réalisme » est bien connu dans le domaine de la littérature et des beaux-arts. Est-ce qu'il y a des principes communs à cette signification répandue du mot et à son usage philosophique ?

L'art n'est pas soumis à la juridiction de la philosophie. Le réaliste ne prétend pas le moins du monde qu'il doive l'être. L'art s'adresse par lui-même directement au goût de l'homme. Ses réussites, bonnes ou mauvaises, n'attendent pas le verdict des philosophes. Néanmoins il y a des rapports entre les tendances artistiques et esthétiques et les tendances philosophiques. Avec quelles tendances artistiques et esthétiques le réalisme se trouve-t-il le plus naturellement en accord ?

On pourrait supposer que le réaliste constate l'objectivité de la beauté. Mais il n'en est rien. Il y a des réalistes, il est vrai, qui traitent toutes les valeurs comme des qualités tertiaires, aussi extérieures que les qualités premières comme la forme, et les qualités secondes comme la couleur[1]. Mais, en général, c'est chez les idéalistes qu'il faut chercher l'interprétation métaphysique de la beauté. Concédant que la beauté est toujours en rapport avec la conscience affective, c'est plutôt l'idéaliste expliquant le monde comme organisé par les idées de l'esprit, qui peut constater que la réalité doit être belle. Le réaliste n'impose pas les valeurs comme conditions de l'existence même; mais il les trouve dans le fait que certaines choses, soit naturelles, soit artificielles, soit physiques, soit imaginaires, satisfont le goût humain. En d'autres termes, apprécier, jouir, n'est pas connaître ; c'est seulement créer un fait, le fait de la beauté. Pour connaître la beauté, il faut remarquer ce fait ou le juger.

Mais, bien que le réaliste nie ordinairement la réalité extérieure de la beauté même, il se trouve néanmoins d'accord avec l'opinion qui conçoit l'art comme représentant la réalité donnée. En esthétique ainsi qu'en métaphysique il s'élève contre ce romantisme qui prétend que, pour dire la vérité, ou pour révéler quelque chose d'une importance universelle, il suffit seulement de s'exprimer. Il constate qu'il faut aussi communiquer quelque chose, et que, pour

1. Cf. John Laird : *A Study in Realism*, 1920, et les opinions anciennes de B. Russell et de G. E. Moore.

cette fin, il faut obéir à ces règles du langage, se conformer à ces lois de la perception ou à ces conventions sociales par lesquelles l'expression devient intelligible à autrui. C'est la fonction de l'art d'exciter à dessein les réactions propres à certains objets. En même temps, il doit travailler à épurer ces réactions, choisissant et intensifiant artificiellement les objets qui les excitent. Il doit aussi donner à ces réactions le caractère d'un jeu, en les séparant de la vie pratique. Néanmoins l'art agit sur les réalités et il lui faut aussi respecter leurs propriétés.

Il faut que le réaliste, comme les autres philosophes, reconnaisse que les « objets » proprement dits comprennent plus que les éléments qui sont donnés. Ils comprennent aussi des éléments attendus. Une chose dure ou solide, par exemple, ne peut pas être vue comme telle. Les éléments visuels excitent l'attente des sensations tactiles et musculaires et c'est tout l'ensemble qui constitue l'objet physique. Semblablement, les propriétés humaines qui s'attachent aux objets physiques, des propriétés telles qu' « épouvantable », « imposant », « charmant », « joyeux », « triste », se trouvent dans les associations et les émotions qui sont réveillées par les éléments donnés. Il appartient à l'art de représenter de telles propriétés. Le réaliste voudrait insister seulement sur ce point, que ces propriétés, ainsi que toutes les autres, sont déterminées par la constitution du monde physique et de la nature humaine, et qu'il faut que l'art s'y adapte. Ce que le réalisme rejette, ce n'est pas la représentation des nuances fines ou des choses intérieures, c'est seulement l'anarchie et le caprice subjectifs. Dans ce sens-là, et dans ce sens seulement, le réaliste est un classique. Il ne craint ni la tradition, ni l'autorité. Mais ici comme partout il reconnaît le système des faits objectifs.

A cause du principe d'immédiatisme sur lequel nous avons vu qu'il se fonde, le réalisme peut attribuer une réalité objective au monde des sens. Cela a une importance particulière pour les arts, parce que tous les arts emploient une matière qui affecte les sens. Les éléments et les combinaisons des sons et des couleurs sont, d'après les autres réalismes, uniquement des impressions subjectives. Même pour l'idéalisme, de tels éléments sont ordinairement conçus seulement comme le crépuscule de la raison. Pour le néo-réalisme, les qualités montrées en peinture et en musique appartiennent au vrai visage de la nature.

Cependant nous ne supposons pas que l'art doive pour cela se limiter aux faits historiques ou naturels. Le réalisme philosophique ne s'identifie pas avec le réalisme ou le naturalisme au sens étroit de leur application ordinaire, à la peinture, à la sculpture et à la littérature. Pour échapper au subjectivisme de la tendance romantique ou au formalisme de la tendance classique, il ne faut pas se réfugier dans les données brutes des sens. Il y a tout de même quelques siècles que Platon a montré que les principes et les idées qui sont donnés à l'œil de l'esprit ont leur droit propre à la réalité. Le réalisme dans les arts, entendu dans le sens large de la tendance à représenter ce qui est et de le représenter véridiquement, doit reconnaître les principes aussi bien que les faits. Si déjà les faits de la nature et de l'histoire nous révèlent l'existence des principes et des idées, ils peuvent donc nous être révélés plus clairement et plus justement encore par les groupements d'expériences organisées intentionnellement dans ce but. D'ailleurs, dans la mesure où les principes et les idées sont fondamentaux dans la nature et dans la vie humaine, les accentuer s'accordera avec les professions de foi du réalisme philosophique.

Si le réalisme philosophique n'est pas obligé d'accepter une limitation de l'art aux faits existants, encore moins est-il obligé d'accepter une limitation de l'art aux faits vulgaires ou déplaisants. Dans le domaine de l'art, le mot « réalisme » ainsi que le mot « naturalisme » sont associés à l'idée d'une réaction contre ces formes d'art qui s'occupent exclusivement des choses élevées, décentes et édifiantes. Le réalisme philosophique n'a rien à faire avec cette réaction, relative à des conditions historiques tout à fait particulières. Au contraire, en tant que ce réalisme décadent et maladif représente seulement une partie de la vie et la représente d'une manière disproportionnée, il ne dit pas, en somme, la vérité, ce n'est donc pas un vrai réalisme.

Nous arrivons enfin aux applications morales, politiques et religieuses du réalisme nouveau [1].

1. Le lecteur qui s'intéresse à ces aspects du réalisme peut consulter les écrivains suivants :
E. G. Spaulding : *The New Rationalism*, p. 496-521.
W. P. Montague et H. H. Parkhurst : *The Ethical and Aesthetic Implications of Realism*, Mind, avril 1921.
J. Laird : *Study of Realism.*
S. Alexander : *Space, Time and Deity.*
E. B. Holt : *The Freudian Wish.*
R. B Perry : *The Present Conflict of Ideals.*

Comme nous l'avons vu déjà en ce qui concerne l'art, il n'y a pas de morale, de politique ou de religion qu'on puisse déduire directement du réalisme. Néanmoins, il y a deux principes réalistes qui déterminent largement les tendances pratiques avec lesquelles cette philosophie se trouvera en sympathie. Ce sont : premièrement, l'objectivité des valeurs comme faits d'expérience ; deuxièmement, la priorité de la partie sur le tout.

Premièrement, lorsqu'on dit que les valeurs comme tout le reste sont des faits d'expérience, on objecte ordinairement que si le monde est réduit rigoureusement au niveau des choses actuelles, il ne peut encore s'y trouver des valeurs. Ce jugement paraît avoir une certaine vraisemblance, mais qu'est-ce qu'il signifie? On peut lui donner, semble-t-il, la forme d'une dilemme. Nous désirons que les valeurs soient choses substantielles et durables, mais quand elles sont qualifiées de faits, nous protestons, parce que cela paraît les grossir démesurément. Nous ne voulons pas que nos idées ne soient que des idées et, d'un autre côté, nous ne voulons pas qu'elles soient « réduites » à n'être que des réalités. Que peut faire le réalisme pour résoudre cette difficulté?

En discutant ce problème je trouve nécessaire de dire tout à fait dogmatiquement ce que je juge être la valeur, et j'adopterai un point de vue sur lequel beaucoup de réalistes, notamment MM. Bertrand Russell et M. G. E. Moore, ne seraient pas d'accord. Au sens le plus élémentaire du mot, la valeur se rapporte à l'intérêt. Si un avare aime l'or, il s'ensuit que l'or a de la valeur. Je ne veux pas dire combien il a de valeur, mais seulement que, à quelque degré, considérable ou faible, l'or possède de la valeur. Mais des intérêts tels que la soif de l'avare pour l'or, l'amour du chrétien pour Dieu, l'aspiration du Français pour la liberté, sont tous des faits. Ce sont des faits aussi solides et indiscutables que le fait de l'Océan Pacifique baignant les rivages de la Californie. Si quelqu'un désire savoir ce qu'est la valeur, il faut rechercher ces faits d'intérêt et les reconnaître avec le même désintéressement que celui du géographe qui reconnaît la répartition de la mer et de la terre. Il n'est pas du tout incompatible avec les thèses du réalisme, que les faits de valeur soient des faits concernant les émotions ou les désirs des hommes. Mais il serait incompatible avec ces mêmes thèses d'affirmer qu'il n'y a pas de faits de valeur excepté ceux qu'on juge être ainsi. Au lieu de permettre à l'esprit connaissant de créer

les valeurs en étant indifférent à ce qui arrive dans le monde, le réalisme soutient que, pour être honnête et éclairé, l'esprit doit accepter les intérêts des autres créatures sensibles, comme il les rencontre, et leur accorder toute leur importance dans la définition des principes et des fins de la conduite humaine.

Mais on peut demander ce qu'il y a à faire à l'égard de l'objet d'intérêt. Quelle espèce de chose, par exemple, est la sécurité exigée par la France? Qu'est-ce que la paix perpétuelle à laquelle le monde songe? Celles-ci ne sont-elles pas des valeurs? Peuvent-elles pourtant être nommées faits?

Elles sont des valeurs, sans doute. D'ailleurs, elles sont des principes. Elles possèdent leurs natures et leurs rapports propres qu'on peut comprendre et dont on peut tirer des conclusions. En somme, elles possèdent, comme les objets logiques et mathématiques, des éléments abstraits qui appartiennent au monde que nous habitons et auxquels il faut que l'homme s'adapte. D'ailleurs, elles possèdent une espèce d'actualité en tant qu'elles qualifient et dirigent les intérêts de ceux qui les désirent. Mais quoique la sécurité française soit déjà une partie du fait psychologique de l'aspiration française, malheureusement ce n'est pas encore un fait accompli qui agit par soi-même dans le monde. Voilà ce que nous voulons dire quand nous parlons des aspirations non réalisées. Aucun réaliste ne nierait les aspirations non réalisées. Au contraire, il distinguerait soigneusement le sens spécifique dans lequel elles sont des faits et celui dans lequel elles n'en sont pas.

L'importance de ceci apparaît quand nous considérons le troisième sens où l'actualité des valeurs peut être considérée. Comme nous le croyons fermement, le jour viendra où le but vers lequel les Français aspirent maintenant sera atteint. Alors, ce qui était seulement une partie du fait d'aspiration deviendra un fait indépendant, libéré de sa dépendance vis-à vis de l'aspiration et demandant à être pris en considération comme une nouvelle force politique. Mais, afin de passer de la première phase à la seconde, de l'aspiration à la réalisation, il est de la plus grande importance que les deux phases soient rigoureusement distinguées. L'homme qui confond l'une avec l'autre, qui permet à l'ardeur ou à la vivacité de son aspiration de revêtir son but de la dignité du fait accompli, sera plus incapable que personne au monde de réaliser son aspiration. Je ne fais que répéter ici sous une forme laborieuse et, je le crains,

un peu obscure cette croyance dont le sens commun populaire est solidement persuadé, à savoir qu'un idéalisme efficace a besoin d'une bonne dose de réalisme salutaire. Pour gagner une chose que vous désirez, il est très important de savoir quand vous l'avez et aussi quand vous ne l'avez pas.

Maintenant je soupçonne qu'au fond l'objection contre l'accentuation des faits dérive du penchant néfaste à régler nos jugements selon nos intérêts. Il y a une philosophie, avec laquelle nous avons déjà fait connaissance, qui propose de définir le monde réel comme l'accomplissement déjà consommé des aspirations humaines. Le monde est conçu comme l'idéal réel, étant dans un seul et même temps ce que nous voulons qu'il soit et ce que nous jugeons qu'il est. Mais cette erreur flagrante est aussi fatale sur la grande échelle cosmique que sur l'échelle plus petite de la politique et de la vie individuelle. Celui qui juge que le monde est déjà ce qu'il aspire à le voir devenir, est moins capable que personne au monde d'agir efficacement pour l'amélioration du monde. Un idéalisme religieux sain, comme un idéalisme politique ou personnel sain, doivent être associés à la désillusion, c'est-à-dire à une connaissance réaliste des choses telles qu'elles sont. Une telle désillusion ne défend point l'espérance qu'elles arriveront ailleurs et est indispensable à la ferme et patiente adoption des moyens par lesquels elles peuvent arriver ailleurs.

Il y a plusieurs applications de ce principe d'objectivité des valeurs qu'il nous faut exposer brièvement.

Premièrement, la morale du réalisme, comme la morale appelée utilitarisme, est une morale expérimentale. Les principes de la morale sont les principes par lesquels les intérêts humains sont organisés pour leur satisfaction aussi large que possible. Ce sont les principes par lesquels soit la société, soit la personnalité est intégrée et harmonisée. Pour les découvrir, il faut chercher dans l'histoire et profiter de l'expérience. Cette morale s'oppose radicalement au formalisme ainsi qu'à l'autoritarisme, aux règles fixées, soit intérieures, soit extérieures. Elle s'oppose également à ce relativisme qui reconnaît plusieurs morales, chacune tout à fait particulière à sa propre époque. Car, en admettant que les intérêts humains même changent perpétuellement, il y a quelque chose qui dure : à savoir, la nature d'un intérêt en tant qu'intérêt,

ainsi que la situation et l'embarras créés par la rencontre de plusieurs intérêts contraires[1].

Cette théorie éthique s'oppose également à toutes les théories égoïstes ou subjectives. Le devoir moral est basé non sur le principe de l'intérêt personnel, plaisir, ou perfection, mais, comme la vérité, sur les faits donnés à l'extérieur. Le motif du devoir, comme celui du jugement, est la connaissance de ce qui est. Les intérêts, donc les droits des autres, sont, comme les objets physiques ou les réalités mathématiques, des choses dont n'importe quel homme est capable de constater l'existence. Ils n'ont besoin ni de sa permission, ni de son approbation. En somme, l'agent moral trouve chez les autres non des moyens par lesquels il peut réaliser son propre bonheur ou sa propre perfection, mais des êtres moraux indépendants et placés sur le même plan que lui.

Les applications politiques du néo-réalisme dérivent de notre deuxième principe, le principe de la priorité de la partie sur le tout. Ce principe nous ramène à ce principe plus général des relations externes que nous avons exposé plus haut. La société est la collectivité des besoins, des espoirs, des aspirations de ses membres humains. L'État, ainsi que les autres institutions, est un instrument pour conserver, harmoniser et réaliser ces intérêts individuels. Une autre interprétation de l'État fait antithèse à celle-là : c'est celle qui se fonde sur le principe de l'unité organique. D'après le principe des relations internes la partie doit sa valeur ainsi que sa réalité au tout auquel elle appartient. Si on veut trouver la valeur d'une chose quelconque, il faut chercher son tout. Quant à l'homme, il trouve ce tout dans l'État, c'est-à-dire dans un groupe social, unifié par une vie nationale commune et par une seule autorité légale et politique[2]. L'État ainsi conçu est « une personnalité spirituelle collective, qui fait sa propre vie, au delà et au-dessus de la vie des individus[3] ». Le rôle d'un tel État est de s'affirmer et de se développer. Il ne doit pas reconnaître une morale supérieure parce qu'il n'y a aucune autre personnalité spirituelle collective à laquelle il appartienne, sauf seulement celle

1. Cf. *The Moral Economy*, par l'auteur, New-York, 1908.

2. Le lecteur trouvera une discussion de cette théorie dans le livre de l'auteur qui s'appelle *The Present Conflict of Ideals*, Ch. XVIII, XIX, XXVIII.

3. Expressions employées par le Professeur Kuno Francke en exposant la conception allemande au commencement de la guerre. Cf. *A German-American Confession of Faith*, pp. 26-27.

de l'absolu même, et tous les États peuvent prétendre avec une égale raison représenter cette autorité mystérieuse. De même il ne doit rien à ses propres membres si ceux-ci commettent l'erreur de s'opposer à lui, parce que les membres trouvent leur réalité uniquement dans l'État qui est entièrement autorisé à parler en leur nom. Il va sans dire que cette théorie peut aisément servir à justifier l'absolutisme le plus irresponsable et le plus agressif. C'est en grande partie à cause d'elle que la conscience de l'Allemagne suivit une politique de force et d'agrandissement. Pour l'humanité, la plus effroyable menace est l'égoïsme fortifié par une bonne conscience et par le sens d'une haute mission. Il est deux fois votre ennemi, celui qui vous attaque au nom de Dieu ou par égard pour votre propre bien.

Le réaliste, en tant que pluraliste, affirme les droits inaliénables d'un individu quelconque. Il conçoit l'État comme responsable de ses propres citoyens. Il conçoit le gouvernement non comme l'organe infaillible d'une personnalité supérieure, mais comme un agent provisoirement investi de certains pouvoirs par ceux dont les intérêts lui sont confiés. Semblablement, il conçoit l'humanité même comme la somme des hommes individuels dont chacun, en tant qu'être sensible, a des droits que tous les autres doivent respecter.

Les applications religieuses du réalisme, ainsi que ses applications politiques, dérivent de son pluralisme fondamental. Le problème de la religion, dans le sens le plus large, c'est de réconcilier les valeurs et les faits, les espoirs et les croyances. Il y a deux manières de le faire. On peut affirmer que la réalité est déjà bonne; ou bien on peut affirmer que, grâce à ses propres efforts, accrus par toutes les autres forces morales du monde, la réalité deviendra bonne.

Si on choisit la première voie il faut accepter comme bonnes les choses actuelles. C'est cette espèce de philosophie religieuse qui a rencontré, depuis le temps de Job, le soi-disant problème *du mal*. Si la réalité est bonne, pourquoi la douleur, la laideur, l'erreur et les défauts ? Ordinairement la réponse est que ce sont là des apparences seulement ou des parties de la réalité séparées de l'ensemble. Pour les regarder comme bons, il faut les interpréter plus largement dans tous leurs rapports. Tous appartiennent à quelque chose de bon : il faut chercher cette chose.

Laissons la question du bon ou du mauvais succès des efforts tentés pour établir cette thèse et bornons-nous à montrer quelle est la tendance qu'engendre une telle philosophie. C'est la tendance à *voir* ou à *interpréter* comme bien, plutôt que la tendance à faire bien. Elle encourage vis-à-vis du mal un esprit de tolérance qui lui accorde le bénéfice du doute au lieu de cette attitude d'hostilité intraitable qui motive la lutte morale.

Si nous suivons l'autre voie, il nous faut renoncer tout à fait à cet espoir, extravagant et toujours troublant, de découvrir que le bien et le réel coïncident au point de vue métaphysique, à cette affirmation *a priori* jamais vérifiée, que tout ce qui existe doit être bon, et que tout ce qui est bon doit exister. Il faut revenir au point de vue de la vie courante où on reconnaît des choses existantes qui sont malheureusement mauvaises, ainsi que des choses bonnes qui, malheureusement, n'existent pas encore. Voilà les jugements sur lesquels se base la volonté pour anéantir l'existence mauvaise, et pour réaliser le bien idéal.

A cet espoir limité, James a donné le nom de « méliorisme ». Si nous tenons à nos jugements et à nos sentiments moraux, nous ne pouvons pas dire que le monde est bien tel qu'il est. Nous devons renoncer pour toujours à la croyance optimiste qui dit que « tout est pour le mieux ». Mais il reste celle qui suffit à l'homme d'action : la croyance que, par son propre effort et d'autres efforts semblables, le monde peut devenir meilleur. Une telle vue est non seulement pluraliste, mais aussi temporaliste. C'est-à-dire qu'elle implique la réalité du temps. Cela ne signifie pas que le monde renferme le temps comme une des parties constituantes d'un ensemble éternel et immuable, mais que le temps renferme le monde, et lui fait subir un changement radical. Le passé, au lieu d'être transporté dans l'éternité et d'y être conservé, est actuellement laissé en arrière. Le mauvais et le haïssable peuvent être défaits, enterrés et annihilés. Le monde doit en être purgé et se comporter comme s'ils n'avaient jamais existé. Un univers « pluraliste » est un « univers qui contient une chance de devenir entièrement bon ». A l'agent moral il offre l'occasion de vaincre le mal définitivement en le laissant tomber, en le jetant par-dessus bord, et en avançant au delà, avec l'espoir de réussir à créer un univers qui oubliera sa place et son nom.

J'ose espérer que le néo-réalisme pourra trouver faveur en

France. Cette philosophie a été inspirée par une réelle antipathie contre le pédantisme, l'obscurantisme, le prestige oppressif des grands mots et des grandes manières. En termes plus positifs, le réalisme est motivé par l'idéalisme pratique, c'est-à-dire par la résolution d'aller en avant, guidé par une reconnaissance courageuse des faits actuels. Il est naturel d'espérer qu'une semblable doctrine trouvera un appui dans un pays qui a toujours été le champion de la clarté, de la liberté et de l'humanité.

RALPH. B. PERRY.

VII. — LA MÉTHODE DE DÉMONSTRATION CHEZ FICHTE

Nous avons exposé successivement les divers principes à partir desquels la métaphysique post-kantienne a essayé de développer le système complet du savoir, au moyen desquels elle a prétendu convertir la critique, œuvre simplement propédeutique, et par certains côtés négative, en une doctrine positive absolue. Mais, pour établir de tels principes, pour opérer la déduction qui de ces principes tirait tout le système, il fallait une méthode, — et une méthode appropriée. La découverte et la mise en œuvre de cette méthode ont été de fait parmi les préoccupations maîtresses des représentants de l'idéalisme spéculatif après Kant ; au surplus, pour un tel idéalisme, la méthode ne pouvait être une sorte d'emprunt ou de procédé extérieur ; elle devait sortir de la nature même du premier principe, être comme la loi immanente de sa vérité et de sa propre puissance d'explication. Du caractère et de la portée de cette méthode Fichte a eu dès l'abord une conscience très nette et très vigoureuse.

Nous savons que le principe de la *Doctrine de la Science* est un principe qui ne peut être démontré par un autre, que c'est un principe absolument inconditionné. Voici comment, dans la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794), Fichte s'y prend pour établir ce principe. Ce principe doit exprimer cette action qui ne se présente pas et ne peut pas se présenter parmi les déterminations empiriques de notre conscience, mais qui, au contraire, sert de fondement à la conscience et seul la rend possible. Dans l'exposition de cette action, ce qui est à craindre, c'est moins de ne pas penser à quelque chose qui lui appartient que de penser à quelque chose qui ne lui appartient pas : d'où la nécessité de la

réflexion pour penser ce qui lui appartient en effet et de l'*abstraction* pour écarter ce qui ne lui appartient point. La réflexion et l'abstraction, pratiquées de la sorte, ne peuvent faire que ce qui n'est point proprement un fait de conscience le devienne; mais elles font connaître que l'on doit penser nécessairement cette action comme fondement de toute conscience. Pour les mettre en œuvre comme il le faut dans le cas présent, il faut partir d'une proposition quelconque qui soit admise par tout le monde sans conteste; à coup sûr il y a plus d'une proposition de ce genre. La réflexion est libre, et peu importe d'où elle part. Nous choisissons la proposition qui nous mène par le plus court chemin à notre but. En nous accordant cette proposition, on doit accorder en même temps comme *action* ce que nous avons à poser comme fondement de la *Doctrine de la Science* ; il doit résulter de la réflexion que cette action est admise en même temps que la proposition dont on est parti. C'est un fait de la conscience empirique qui est fourni ; on en retranche par l'abstraction toutes les déterminations empiriques l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'il ne reste plus dans sa pureté que ce qu'il est impossible d'exclure, ce dont on ne peut rien retrancher.

Comme fait simple de la conscience, nous avons la proposition A = A, dont la certitude apparaît immédiatement : qu'à ce fait la réflexion s'applique. La proposition A = A ne signifie pas que A est ; elle énonce seulement que, si A est posé, il est posé. Il n'est pas nécessaire que A soit posé. Si nous faisons abstraction de ce qui n'est pas nécessaire, c'est-à-dire dans le cas présent, de A, il ne reste du fait envisagé que la liaison entre les deux termes. Or cette liaison nécessaire est le fait du sujet. La proposition A = A n'est certaine que parce qu'il y a derrière elle un Moi identique qui pose la nécessité de la liaison, en d'autres termes que parce qu'il y a une proposition certaine plus originaire, à savoir Moi = Moi. Mais de plus A = A n'est possible que si ce en quoi A est posé est égal à lui-même, que si Moi = Moi *existe*. En effet, la proposition A = A n'était qu'une forme sans contenu ; en elle aucune réalité n'était posée. A existait-il ou non ? Cela restait indéterminé. On se bornait à énoncer ceci : au cas où A est, il est A. En est-il de même avec la proposition : Moi = Moi ? Nullement. La proposition Moi = Moi ne vaut pas seulement par sa forme : elle vaut encore par son contenu. Moi = Moi, cela veut dire : Je suis. Ainsi,

si nous réfléchissons sur la conscience empirique, et si du fait que nous rencontrons nous faisons abstraction de ce qui ne lui appartient pas nécessairement, il nous reste la proposition : Je suis. Cette proposition, nous la prenons d'abord pour l'expression d'un fait ; mais ce fait, plus complètement et plus profondément envisagé, consiste dans l'*action de poser*, dans une action qui se produit elle-même. Le Moi se pose lui-même, et il *est*, en vertu de cette position par soi, et inversement. Le Moi est et il pose son être en vertu de son être propre. Il est en même temps ce qui agit et le produit de l'action ; action et fait (*Handlung und That*) ici ne font qu'un. Je suis, c'est l'expression d'une *Thathandlung*, par opposition à une simple *Thatsache*. Le Moi ne peut donc être posé par autre chose que par lui ; et dans son activité il ne peut se rapporter qu'à lui. Je suis seulement pour Moi ; mais pour Moi je suis nécessairement. Se poser soi-même et être sont, quand on parle du Moi, des expressions équivalentes. La proposition : Je suis, parce que je me suis posé moi-même, peut donc encore s'énoncer ainsi : Je suis absolument, parce que je suis ; et encore : Je suis absolument ce que je suis.

Ainsi, selon Fichte, tous les faits de la conscience empirique supposent que quelque chose est posé dans le Moi : or, comment quelque chose peut-il être posé dans le Moi, si le Moi n'est pas lui-même préalablement posé ? C'est donc que le Moi est nécessairement : Je suis. De plus, comme tout le donné et tout le concevable sont posés dans le Moi et dans le Moi seul, le Moi ne peut être posé que par lui-même ; c'est lui-même qui se produit lui-même ; il n'est pas seulement sujet, il est sujet absolu. Tel est le sens du premier principe, absolument inconditionné, de la *Doctrine de la Science* (Voir *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. W., Bd. I, p. 91-101.)

Cette façon de découvrir et de manifester le premier principe parut sans doute à Fichte présenter quelques inconvénients, en ce sens qu'elle exposait encore trop ce premier principe comme un donné, qu'elle effaçait trop le rôle de l'action et de la liberté qui sont « au commencement ». Voilà pourquoi Fichte, presque immédiatement après, employa une manière quelque peu différente, notamment dans son article sur la *Comparaison du système édifié par le professeur Schmidt avec la Doctrine de la Science* (1795), dans ses deux *Introductions à la Doctrine de la Science* (de 1797) et,

plus tard encore, dans son *Exposé clair comme le jour sur l'essence de la nouvelle philosophie* (1801). Pour découvrir le premier principe, l'idéalisme, nous dit Fichte, procède ainsi : il invite le lecteur ou l'auditeur à penser avec liberté un concept déterminé ; dès que celui-ci le fait, il trouve qu'il est forcé de se comporter d'une certaine manière. Il y a donc deux choses à distinguer : d'une part, l'acte de pensée requis ; cet acte est accompli par la liberté, et celui qui ne l'accomplit pas ne voit rien de ce que la *Doctrine de la Science* manifeste ; d'autre part, la manière nécessaire dont il a à l'accomplir ; cette manière est fondée sur la nature de l'intelligence et ne dépend en aucune façon d'aucun libre arbitre : elle est quelque chose de nécessaire, mais qui se présente par et dans une action libre, quelque chose de saisi et de découvert, mais dont la découverte est conditionnée par la liberté. (*Erste Einleitung*, I, p. 445.) Le procédé de la *Doctrine de la Science*, dit encore Fichte, est le suivant : elle invite chacun à remarquer ce qu'il fait nécessairement quand il se dit à lui-même : *Moi*. Elle prétend que quiconque accomplit réellement l'action requise doit trouver qu'il se pose lui-même ou, pour parler peut-être plus clairement, qu'il est en même temps sujet et objet. Dans cette absolue identité du sujet et de l'objet consiste ce que Fichte appelle *Die Ichheit*, l'être et la propriété du Moi. Le Moi, c'est ce qui ne peut pas être sujet, sans être en même temps, et dans le même acte indivisible, objet, — ce qui ne peut pas être objet, sans être en même temps, et dans le même acte indivisible, sujet : — inversement, ce qui est tel est le Moi. (*Vergleichung des vom Herrn Professor Schmidt aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, II, p. 441-442. Cf. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, I, p. 522-523.) Cette action par laquelle le Moi se pose lui-même est saisie par l'intuition intellectuelle telle que nous l'avons expliquée.

Cette action domine tout le système, ou plutôt, par les conséquences nécessaires qu'elle implique, engendre et constitue le système. Avec le Moi est donnée une suite d'actions qui appartiennent nécessairement au Moi, sans lesquelles le Moi ne peut pas être, bien qu'elles soient essentiellement conditionnées par le Moi. C'est le développement de cette série d'actions qui nous explique dans toute son intégrité ce qu'implique la conscience de soi.

Mais ce développement même est amené par l'établissement de deux autres principes qui, à la différence du premier principe, inconditionné à tous égards, sont inconditionnés sous un aspect et conditionnés sous un autre. Voyons, d'après la *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, comment Fichte introduit ces deux autres principes.

Pas plus que le premier principe, le second ne peut être proprement démontré, ni dérivé, et pour les mêmes raisons. Ici encore Fichte part d'un fait de la conscience empirique : la proposition Non-A n'est pas = A est également une proposition acceptée sans conteste. Ici, nous faisons abstraction du contenu A, qui n'est pas nécessaire ; il reste simplement la forme de l'opposition. La proposition est nécessaire, non pas par son contenu, mais par sa forme. Par sa forme la proposition est aussi inconditionnellement vraie que la proposition A = A ; à tout A, quel qu'il soit, son contraire peut être opposé ; c'est seulement pour son contenu que la proposition suppose une condition, à savoir que A soit posé. Je ne peux savoir, en effet, ce que signifie Non-A que si je connais A. Or rien n'est originairement posé que le Moi. Par suite, l'opposition originaire est celle du *Non-Moi*. Tout Non-Moi a pour condition le Moi. Ainsi l'affirmation du contraire du Moi, en tant qu'elle est l'affirmation du contraire, est inconditionnée ; en tant que le contraire affirmé est le contraire du Moi, elle suppose le Moi auquel ce contraire s'oppose. Le second principe, inconditionné dans sa forme, est conditionné dans son contenu. C'est donc le Moi lui-même qui s'oppose le Non-Moi ; et par là il apparaît que ce Non-Moi, tout en s'opposant au Moi, ne peut être pris pour une chose en soi. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, p. 101-105.)

Toute démarche que nous accomplissons ainsi nous rapproche du domaine où tout est démontrable. Dans le premier principe, rien ne devait et ne pouvait être démontré ; ce principe était inconditionné également dans sa forme et dans son contenu, et il n'avait qu'en lui-même tous ses motifs de certitude. Dans le second principe, l'action d'opposer ne se laissait pas déduire, et la forme restait indémontrable ; en revanche, ce qui se laissait démontrer rigoureusement, c'était que le contraire est nécessairement un Non-Moi. Le troisième principe, auquel nous arrivons, est, lui, presque susceptible de démonstration parce qu'il est conditionné,

non pas dans son contenu comme le second, mais dans sa forme, et qu'il n'est pas déterminé, comme ce dernier, par une, mais par deux propositions. Ces deux propositions impliquent, en effet, un problème qui ne peut être résolu que par une nouvelle action de la raison. Ce problème résulte de la contradiction qu'il y a dans la position d'un Non-Moi par et dans le Moi. Cette contradiction se précise dès que l'on remarque que le Non-Moi ne peut être posé que par rapport à un Moi également posé, que par suite le Moi absolu pose en lui un Moi et un Non-Moi, ou, si l'on veut, qu'il se pose comme l'unité des contraires. La solution de cette contradiction ne peut être au détriment de la vérité des deux premières propositions fondamentales. Autrement dit, si les termes opposés se supprimaient entièrement par leur contradiction même, le résultat serait égal à zéro ; ni le Moi, ni le Non-Moi ne seraient plus posés, ce qui contredirait le premier principe. Il est donc impossible que le Moi et le Non-Moi, produits de l'action originaire du Moi, se suppriment entièrement. Il est également impossible que l'un des termes soit supprimé par l'autre, sans contredire l'un des deux principes. Il faut donc que se produise une action dans laquelle se concilient les deux actions précédemment opérées ; une telle conciliation n'est concevable que tout autant que le Moi et le Non-Moi sont représentés comme se limitant réciproquement. Toute limitation est une suppression, non plus une suppression totale, mais une suppression partielle. Ce qui peut être partiellement supprimé, ce qui peut être limité, est divisible, ou, comme dit encore Fichte, quantitatif (*quantitätsfähig*). C'est par cette divisibilité, cette faculté d'être limité qu'est possible la conciliation du Moi et du Non-Moi. Le Moi comme le Non-Moi est posé absolument divisible. Mais ce qui est posé est posé dans le Moi et par le Moi : d'où la formule qui exprime parfaitement le troisième principe de la *Doctrine de la Science* : J'oppose dans le Moi au Moi divisible un Non-Moi divisible. (V. *Grundlage der Gesammten Wissenschaftslehre*, I, p. 105-110.)

Ainsi se trouvent établis par Fichte les trois principes fondamentaux de la *Doctrine de la Science*, les seuls, au reste, qui soient possibles. Toutes les propositions qui constitueront la doctrine seront des conséquences de ces principes, — en quel sens, nous le dirons tout à l'heure. — Remarquons que, d'après le troisième principe, deux actions sont impliquées dans la limitation réciproque

du Moi par le Non-Moi et du Non-Moi par le Moi : 1° le Moi est limité par le Non-Moi, autrement dit, le Non-Moi détermine le Moi ; 2° le Non-Moi est limité par le Moi, autrement dit le Moi détermine le Non-Moi, et comme c'est le Moi absolu qui pose la limitation réciproque du Moi et du Non-Moi, on peut traduire encore de la sorte les propositions précédentes : 1° le Moi se pose lui-même comme déterminé par le Non-Moi ; 2° le Moi pose le Non-Moi comme déterminé par le Moi. La première de ces deux propositions est le fondement de la partie théorique de la *Doctrine de la Science* ; la seconde est le fondement de la partie pratique. — Bien qu'il doive être prouvé par Fichte que c'est en fin de compte la faculté pratique qui rend la faculté théorique possible, cependant, comme la réflexion ne peut concevoir le principe pratique sans avoir compris le principe théorique, c'est la partie théorique de la *Doctrine de la Science* qui doit passer la première. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, p. 125-127.)

La façon dont Fichte a établi les trois principes détermine toute la méthode du système. Position, opposition, conciliation des contraires, ce sont là les actions nécessaires de l'intelligence qui se reproduisent dans cet ordre à toutes les phases de son développement. En d'autres termes, thèse, antithèse et synthèse, ce sont là les moments à la fois distincts et liés que l'intelligence traverse. Par rapport à la thèse et à l'antithèse, la synthèse apparaît comme la proposition conciliatrice, et en même temps comme la thèse dont l'examen amènera une antithèse nouvelle, et ainsi de suite. Ainsi apparaît le schéma de la méthode : elle consiste à dégager pour les résoudre toutes les contradictions enveloppées dans le Moi et dans ses actions nécessaires. Dans le troisième principe est opérée la synthèse fondamentale, qui comprend toutes les autres synthèses, et par là est justifiée la possibilité de la Métaphysique qui, comme l'a dit Kant, ne consiste qu'en des synthèses de ce genre. — Mais il faut bien remarquer quel est le caractère de ces synthèses. — Et d'abord il n'y a pas d'antithèse sans une synthèse : car l'antithèse consiste à manifester un caractère d'opposition dans ce qui, à d'autres égards, est identique, et ce qui est identique est posé comme tel par une action synthétique. Inversement il n'y a pas de synthèse sans antithèse, car la synthèse, c'est l'union des opposés, et les opposés, eux aussi, ne sont saisis comme tels que par une action du Moi, et pas plus que l'antithèse n'est possible sans la

synthèse, et la synthèse sans l'antithèse, l'une et l'autre ne sont possibles sans une thèse, à savoir sans une position absolue par laquelle le Moi se pose sans s'égaler ou sans s'opposer à rien d'autre. Et cela veut dire que toutes les oppositions doivent être résolues, tant qu'il y a des oppositions. Si la nécessité d'opposer et de concilier s'appuie immédiatement sur le troisième principe, la nécessité de concilier en général, ou plutôt de ramener à l'unité, s'appuie sur le premier principe. La forme du système est fondée sur la première synthèse ; mais qu'il doive y avoir un système, c'est ce qui est fondé sur la thèse absolue. (*Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, I, p. 110 sq.)

Ainsi, nous déclare Fichte, est résolue de la façon la plus satisfaisante la fameuse question qui domine la *Critique de la Raison pure* ; comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Le troisième principe de la *Doctrine de la Science* nous fournit le modèle du jugement synthétique rattaché à une action nécessaire de l'esprit. Ce sont, d'ailleurs, ces actions nécessaires qui, suivies dans leur développement, constituent les formes de tous nos jugements, les catégories : les catégories kantiennes de la qualité, réalité, négation, limitation, expriment bien l'action de l'esprit dans la position successive de ces trois principes.

Mais voyons plus précisément en quoi la conception kantienne des jugements synthétiques *a priori* a préparé la méthode de Fichte, mais par quoi aussi la méthode de Fichte diffère de cette conception. Si Kant en est venu à formuler comme l'on sait le problème capital de la *Critique de la Raison pure*, c'est pour avoir pris dès l'abord conscience de l'opposition du pur logique et du réel, et pour s'être acheminé, par des voies au premier moment assez détournées, vers l'idée d'une fonction de la raison qui la rendrait capable de comprendre la réalité connaissable en lui imposant sa loi. La possibilité de jugements synthétiques *a priori*, c'est, en d'autres termes, la possibilité de jugements tels qu'ils ne se bornent pas à éclaircir des notions autrement données, mais qu'ils lient entre elles, et par un lien objectif, des notions qui isolément ne sont pas impliquées les unes dans les autres. A la vérité, ce que Kant répète si volontiers des jugements de ce genre, — à savoir qu'ils accroissent et étendent notre connaissance, — marque bien la puissance positive qu'il leur confère, et cette puissance pourrait paraître illimitée, dans le sens même où ses successeurs l'admet-

tront, s'il n'avait pas admis une restriction très significative, immanente à sa définition de ces jugements. Ce qui constitue, du moins au point de vue théorique, la synthèse, c'est que les deux termes du jugement sont liés au moyen d'un terme intermédiaire fourni par l'intuition sensible : c'est ainsi que le principe de causalité, selon lequel tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède d'après une règle, implique l'intuition du temps et la faculté de saisir dans le temps les phénomènes qui s'y succèdent. — De la sorte, chez Kant, la notion de synthèse exprime moins une action originaire de l'esprit qu'un rapport entre l'entendement et l'intuition : au point même que, pour Kant, l'unité de l'aperception est en elle-même purement analytique. De la sorte encore la faculté d'application de tels jugements reste limitée au domaine de la seule intuition dont nous disposons, et qui est l'intuition sensible. — D'un autre côté, bien qu'il eût protesté contre l'empirisme d'Aristote dans sa façon d'établir la liste des catégories, Kant s'était contenté d'un procédé encore bien empirique, puisqu'il n'étudie pas de quelle façon l'unité transcendantale de l'aperception se spécifie pour opérer de diverses façons l'unité du multiple. Cependant, en conférant au point de vue pratique à une idée pure, à l'idée d'un monde intelligible, le pouvoir de fournir entre la volonté du sujet et la législation universelle le rôle intermédiaire qui théoriquement n'appartient qu'à l'intuition, Kant définit un pouvoir synthétique de la raison, indépendant de l'intuition sensible. En outre, bien qu'il n'eût pas expressément exposé l'idée d'un développement de l'esprit par thèse, antithèse et synthèse, il avait cependant observé, dans la seconde édition de la *Critique de la Raison pure*, que dans chaque classe de catégories la troisième exprime l'union de la première et de la deuxième ; que, par exemple, la limitation est la réalité jointe à la négation ; et à la fin de l'*Introduction* de la *Critique de la Faculté de juger*, il avait indiqué que l'unité synthétique en général exige trois termes : 1° la condition ; 2° le conditionné ; 3° le concept de l'union du conditionné et de la condition. Fichte a poussé ces indications de Kant dans le sens de l'idéalisme systématique ; il a conçu la fonction synthétique comme la fonction propre de l'esprit, la plus essentielle à l'esprit, et il en a fait une fonction d'autant plus positive qu'il lui assignait la tâche, non pas seulement d'unifier le divers, mais de résoudre les oppositions suscitées par la marche de l'esprit même.

A cette conception de la méthode, en effet, est liée l'idée d'un développement de l'esprit. La loi de ce développement consiste en ce que le Moi doit être pour lui-même ce qu'il est en soi. Si, par exemple, dans l'exercice de sa faculté théorique, il se pose comme déterminé par le Non-Moi, il doit se poser ainsi pour lui-même, c'est-à-dire qu'il doit arriver de plus en plus à reconnaître que ce qui lui est apparu comme un objet est au fond son produit. Et il y arrive par des degrés réguliers qui sont les phases rigoureusement liées de son développement, qui l'élèvent jusqu'à la reconnaissance consciente de cette faculté productrice propre qui, un moment dissimulée dans l'activité inconsciente de l'imagination, lui a présenté comme chose étrangère ce qui en réalité venait d'elle. Ce qui est pour le Moi théorique le moteur de ce développement, c'est l'opposition qu'il y a entre la causalité du Non-Moi par laquelle le Moi est affecté et la substantialité du Moi dans laquelle toute réalité est contenue ; cette opposition se résout par la supposition de deux activités, ou plutôt de deux directions contraires d'une même activité, dont l'une, centrifuge, expansive, prolonge sa tendance à l'infini, dont l'autre, centripète, contractée, pose des limites à la première, ramène en quelque sorte le Moi sur lui-même ; c'est par la limitation première de l'activité en soi illimitée que se produit la sensation, et de là partent toutes les formes et tous les degrés de la représentation théorique. Mais au terme de la déduction qui explique cette représentation, quand le Moi est arrivé à prendre conscience que c'est lui-même qui se pose comme déterminé par le Non-Moi, une question reste à résoudre, — une question que la partie théorique de la *Doctrine de la Science* ne résout pas : c'est la question de savoir pourquoi le Moi met en conflit au sein de lui-même les deux sortes d'activités, pourquoi il fait naître en lui ce choc qui est la condition d'apparition des facultés représentatives. — La réponse à cette question ne peut être faite du point de vue théorique, car le point de vue théorique consiste précisément à supposer ce que l'on demande d'expliquer. Cependant il nous faut trouver la raison pour laquelle l'activité infinie du Moi se limite : sans quoi la *Doctrine de la Science* n'aurait pas de base solide. Or, nous avons vu que le principe de la partie pratique de la *Doctrine de la Science* est celui-ci : le Moi pose le Non-Moi comme déterminé par le Moi. Le Moi en lui-même est absolu, il a une activité infinie ; mais une puissance qui va d'elle-même et comme directe-

ment à l'infini n'a aucune efficacité causale. Pour que le Moi acquière cette efficacité, pour qu'il devienne pratique, il faut qu'il suppose des forces de résistance et qu'il ait ainsi à les surmonter ; et ce sont ces forces de résistance qui constituent le Non-Moi. Il n'y a pas d'action possible sans un monde comme objet de l'action ; il n'y a pas de monde possible sans une conscience qui le représente ; il n'y a pas de conscience sans réflexion du Moi sur lui-même, pas de réflexion sans limitation, sans choc, sans Non-Moi. Ainsi est déduit le choc. Le Moi, théoriquement, se pose des limites pour avoir pratiquement à les surmonter. Ainsi est établi, en d'autres termes, le primat kantien de la raison pratique sur la raison spéculative.

En indiquant ainsi la marche générale de la doctrine de Fichte, nous n'avons pas prétendu faire connaître cette doctrine elle-même, — cela n'est pas dans notre plan, — et pour cette connaissance on peut consulter le livre de Xavier Léon, — nous avons voulu seulement montrer dans quel sens la méthode se détermine et à quels résultats elle conduit. Cette méthode, audacieuse et assurément très aventureuse, présente du moins ce caractère qu'elle est en harmonie avec la sorte d'idéalisme qu'elle prétend justifier : ce n'est point, en effet, la transposition ou l'extension de méthodes applicables aux sciences, aux produits organisés de la pensée, — et l'on songe, par antithèse, à Spinoza, étendant à la métaphysique la méthode géométrique. Des méthodes faites pour comprendre des objets ne sont pas faites pour comprendre l'activité productrice du sujet, et la seule méthode qui convienne, c'est celle qui manifeste la loi de développement de cette activité même. A la méthode de Fichte convient aussi peu le nom de déduction qu'on lui a parfois appliqué, parce que sans doute elle opère *a priori* ; et déjà Fichte le fils (*Leben und litterarischer Briefwechsel*, 1re édition, I, p. 235) faisait observer l'inexactitude de ce terme en montrant qu'il s'agit plutôt ici d'une démarche, d'un progrès de l'abstrait au concret. Et par cette série régulière de pas en avant, l'esprit tend à retrouver sous forme de conscience ou de réalisation pratique ce qu'il est en lui-même à l'origine, — de telle sorte que par là il n'y a pas seulement système, mais, d'après la prétention de Fichte, système bien clos.

VIII. — LA MÉTHODE DE DÉMONSTRATION CHEZ SCHELLING

Dans la *Critique de la Raison pure* (p. 145-146 de la 2e édition) Kant avait dit : « Cette propriété qu'a notre entendement de n'aboutir à l'unité de l'aperception *a priori* qu'au moyen des catégories, et seulement par des catégories qui sont exactement de cette espèce et de ce nombre, nous pouvons aussi peu en rendre raison que nous ne pouvons expliquer pourquoi nous avons précisément telles fonctions du jugement et non pas d'autres, ou pourquoi l'espace et le temps sont les seules formes de notre intuition possible. » En limitant ainsi l'explication que pouvait fournir la raison de la présence et de la nature des catégories, Kant posait au sein de l'esprit même un je ne sais quoi de donné et de fixé d'avance, qui semblait déterminer la nature de l'esprit sans que l'esprit y eût part. C'est justement contre cette fixation en quelque sorte préalable de quelque chose au sein de l'esprit que s'élève la *Doctrine de la Science* [1]. Elle ne souffre aucun donné absolu, rien d'immobile en soi ; elle vise à montrer que les catégories, au lieu de se rattacher à des fonctions préexistantes, expriment des actions nécessaires de l'esprit, et elle cherche avant tout à retrouver à quel moment du développement de l'esprit correspondent ces actions. Nous avons vu quelle est la loi de cette méthode génétique rationnelle, comment l'action du Moi est, selon une marche régulière, thétique, antithétique, synthétique et consiste à résoudre jusqu'à épuisement les contradictions qu'elle enveloppe, comment ce développement n'est pas une déduction proprement dite, mais plutôt une construction qui va dans le sens du plus complexe et du plus concret. La *Doctrine de la Science* exprime et applique avec force cette idée, que rien n'est donné dans l'esprit que ce que l'esprit pose en

1. « Kant, — dit Fichte, — dans la *Critique de la Raison pure*, part de ce point de la réflexion où le temps, l'espace et l'un divers de l'intuition sont donnés, sont déjà existants dans le Moi et pour le Moi. Nous les avons, nous, déduits *a priori*, et ce n'est que maintenant qu'ils sont existants dans le Moi. » (*Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre*, I., p. 411, cf. p. 332.)

lui-même, que tout donné qui se tient pour absolu est contradictoire avec l'essence de l'esprit, que c'est par conséquent l'action même de l'esprit qu'il faut suivre, si l'on veut retrouver les conditions de la connaissance. D'autre part, comme il n'y a point de choses en soi qui soient concevables, comme il ne peut y avoir rien d'autre que l'esprit et ses productions nécessaires, retrouver les conditions de la connaissance, c'est en même temps atteindre le réel. La méthode dont use la *Doctrine de la Science* est originale par rapport aux méthodes ordinairement usitées : mais c'est la méthode qui convient pour comprendre toutes choses véritablement dans leur source, et à partir du Premier Principe.

Cette méthode de Fichte, en ses traits essentiels, fait partie du développement même de l'idéalisme spéculatif allemand, et nous la trouvons reprise, étendue ou transformée chez Schelling et chez Hegel.

A vrai dire, chez Schelling, l'usage de toute méthode, quelle qu'elle soit, reste subordonné au mouvement et à la virtuosité de son imagination métaphysique, et l'on sent bien que sa pensée, même quand elle affecte des formes rigoureuses, se satisfait surtout par sa merveilleuse facilité d'invention, qu'elle reste poétique et intuitive là même où elle s'efforce d'être démonstrative. Aussi ne peut-on pas dire que Schelling ait intégré en lui la méthode de Fichte au point qu'il eût fallu soit pour en approfondir le sens, soit pour en renouveler ou en établir plus exactement les procédés. Il l'a reprise simplement, et il en a étendu l'application, par cela même qu'il ajoutait d'abord la philosophie de la Nature à la philosophie du Moi, et qu'il exposait ensuite consciemment le système de l'identité ; mais, par cela seul aussi, il préparait l'extension plus originale et les transformations profondes que Hegel devait donner à la méthode de Fichte.

On ne saurait, sans risque de confusion, s'efforcer de démêler, dans leur succession, les usages que fait Schelling d'une méthode dialectique ; nous nous bornerons à signaler ce que ces usages ont de plus caractéristique. Ces usages sont d'abord liés à la constitution d'une philosophie de la Nature. Pourquoi et comment une philosophie de la Nature est-elle possible ?

On ne sait vraiment une chose, remarque Schelling, que lorsqu'on saisit les principes qui en fondent la possibilité. Je ne sais pas ce qu'est une machine dont la construction me reste inconnue,

je me borne à l'avoir sous les yeux, et c'est tout. Au contraire, l'inventeur de la machine en possède la science la plus parfaite, parce qu'il est comme l'âme de cette œuvre, parce que cette œuvre a préexisté dans son cerveau avant de se manifester dans la réalité. De même nous ne pouvons connaître véritablement la nature qu'à la condition de ne pas nous borner à la contempler dans sa réalité objective plus ou moins fixée, qu'à la condition d'en pénétrer la construction intime. Cependant la nature comme sujet, la nature productive, *natura maturans*, ne s'offre pas à notre regard : elle est comme dissimulée dans ses productions, et, pour savoir comment elle se comporte, nous devons avoir recours à l'expérience. Toute expérience est une question que nous posons à la nature, et à laquelle la nature est forcée de répondre. Or toute question contient enveloppé un jugement *a priori* ; toute expérience, qui est expérience, est une prophétie, et la méthode expérimentale elle-même est une production de phénomènes. Le premier pas vers la science dans la physique, c'est de commencer à produire les objets de cette science. Cependant la construction au moyen de l'expérience n'est pas une production absolue. Sans doute, dans la science ordinaire de la nature, bien des propositions s'établissent comparativement *a priori* ; elles se déduisent directement d'une loi et elles énoncent par avance ce que l'expérience particulière confirmera. Mais cela même suppose que tous les phénomènes sont compris dans une loi nécessaire et absolue, que, dans la science de la nature, tout ce que l'on sait bien, on le sait *a priori*. Or à un tel savoir l'expérience ne peut conduire, puisque l'expérience ne peut dépasser les forces naturelles dont elle se sert comme de moyens. Dès lors, puisque les causes suprêmes des phénomènes de la nature ne nous apparaissent pas, il faut, si nous ne voulons pas renoncer à les saisir, que nous les posions, que nous les introduisions dans la nature même. En procédant ainsi, il semble bien que nous ne fassions qu'une hypothèse et que le caractère hypothétique de cette supposition doive s'étendre à toute l'explication même. On éviterait ce risque, mais on ne l'éviterait que si cette supposition était aussi nécessaire que la nature même. En admettant ce qui doit être admis, à savoir que l'ensemble des phénomènes constitue véritablement une nature, que ce Tout n'est pas simplement un produit, mais qu'il est en même temps productif, on doit admettre en conséquence, pour expliquer cette

oscillation de la nature entre sa productivité et son produit, une dualité de principes au sein de l'identité de la nature même. Cette supposition absolue doit porter en elle sa nécessité ; cependant elle est susceptible, en outre, d'une sorte de preuve empirique ; car du moment que de cette supposition ne se laissent pas déduire tous les phénomènes de la nature, — si dans l'enchaînement de la nature il existe un seul phénomène qui ne dérive pas de ce principe, ou qui le contredise, — la supposition apparaît fausse par cela même. Et c'est, d'autre part, par cette déduction de tous les phénomènes naturels à partir d'une supposition absolue que notre science se transforme en une construction de la nature même, en une science de la nature *a priori*. Pourtant il ne faudrait pas croire que c'est le caractère *a priori* de notre savoir à nous qui fait que la philosophie de la nature, au sens que nous avons dit, est fondée. Car nous ne connaissons rien originairement que par l'expérience ; ce que nous savons d'abord par l'expérience devient *a priori* par cela même que nous le comprenons comme nécessaire, de telle sorte que la différence de l'*a priori* et de l'*a posteriori* est avant tout relative à nos moyens de connaître. Si nous pouvons connaître la nature *a priori*, c'est avant tout parce que c'est la nature elle-même qui *est a priori*. Étant donné que la nature est un tout organique, c'est l'organisation qui est le principe souverain d'explication, et non les matériaux qu'elle emploie. Le tout préexiste aux parties et en rend raison, loin de devoir être expliqué par elles. C'est, autrement dit, parce que la nature est productive, et en tant qu'elle l'est, qu'il y a d'elle une connaissance spéculative possible. (Voir *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799. S. W., Bd. III, p. 275-280.)

Qu'est-ce que la nature et comment la nature est-elle possible ? Telle est donc la question qui, dans l'esprit de Schelling, remplace la question que se posait Kant : Qu'est-ce que la connaissance et comment est-elle possible ? — la question que se posait Fichte : Qu'est-ce que la conscience de soi et comment est-elle possible ? Or il y a deux conditions constitutives de la nature : la nature est en même temps productive et connaissable. Il faut que cette conception de la nature respecte cette double condition. Supposons que l'activité productrice de la nature se répande immédiatement tout entière ; elle se manifestera alors par une évolution d'une vitesse infinie, et elle n'offrira rien de saisissable à l'intuition ;

elle ne pourra pas être connue, ce qui répugne à son concept. Mais supposons, d'autre part, que cette activité s'épuise en un produit qui l'arrête à jamais ; alors elle cessera d'être infinie, elle cessera d'être productivité pour n'être plus qu'un acte ou qu'un état fini. Il nous faut donc admettre que, ne pouvant être ni pure productivité dans un devenir insaisissable, ni pur produit figé, la nature a, à chaque moment, sa productivité limitée et empêchée, et que c'est ce qui fait qu'elle se révèle par des produits déterminés. Mais cet empêchement que la nature rencontre à son activité infinie doit être posé par la nature même ; autrement dit, la nature comme pur sujet doit se poser comme objet ; mais cela n'est possible que s'il y a dans la nature même une dualité ou une duplicité originaire, — une tendance productive et positive d'une part, une tendance anti-productive et négative d'autre part. Ainsi la possibilité de la nature repose sur cette dualité à l'intérieur de la nature créatrice, identique avec elle-même.

Cependant, si les deux tendances opposées dont doit résulter tout produit naturel se supprimaient réciproquement dans ce produit, à la vérité ce produit serait comme non existant, puisque le moment de son apparition serait celui de sa disparition ; il faut donc admettre que, si le produit marque comme un moment d'arrêt dans l'expansion de l'activité productrice de la nature, il doit exprimer à sa façon ce qu'il y a d'infini dans cette activité, et qu'il l'exprime par la capacité qu'il a de produire à son tour d'autres produits et ainsi de se reproduire à l'infini. Et ainsi, tandis que la nature créatrice se concentre un moment en lui, il devient le principe d'une évolution sans fin. Même on peut dire qu'il y a un produit essentiel et primitif, adéquat à la puissance productrice de la nature, et c'est de ce produit essentiel et primitif que les produits particuliers sont des expressions singulières et des formes successives. La nature est donc comme objet un devenir infini qui manifeste dans l'expérience l'infini idéal qu'elle est comme sujet. L'évolution est comme une série régulière de formes dont chacune représente concentrée l'activité de la nature, et comme cette activité dans le fond est la même, l'évolution est essentiellement métamorphose. Seulement, ici encore, il faut rappeler qu'une métamorphose qui serait une variation incessante échapperait à la connaissance ; il est nécessaire, pour qu'elles soient objets d'intuition, que les productions naturelles soient fixes à certains égards ; et c'est même la

tâche essentielle de la philosophie de la nature que de construire l'apparition d'un produit fixe. Pour cela il est nécessaire que les deux facteurs qui engendrent le produit agissent l'un sur l'autre non pas de façon à se supprimer, mais de façon à établir un équilibre. C'est dans cet équilibre que le produit est fixé, qu'il apparaît comme le substrat permanent de toute vicissitude et de tout changement. Ce substrat permanent, c'est la matière.

Cependant de la matière il faut répéter ce qui a été dit de la nature comme produit. Si elle fixe en la réalisant la productivité de la nature, elle n'arrête pas d'une façon absolue en elle cette productivité même, et elle enveloppe une tendance à une évolution infinie. Seulement les degrés de cette évolution sont, comme elle, permanents. Ainsi s'établit un processus dynamique dont les degrés nécessaires sont ce que Schelling appelle les « catégories de la Physique ». (V. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Bd. III, p. 280-321. — V. aussi *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processus*, Bd. IV, p. 25 sq.)

Il ne saurait être question d'exposer, même en ses traits généraux, cette construction de la nature, d'autant plus qu'elle a assez sensiblement varié dans les expressions que Schelling en a données. Voici peut-être quel en est le schème le plus simple et le plus moyennement exact. Tout le système de la nature est comme une construction de la matière opérant avec trois facteurs et s'élevant à trois puissances successives. A la première puissance, l'opposition de la force répulsive (qui correspond à la première dimension de l'espace) et de la force attractive (qui correspond à la seconde dimension de l'espace) aboutit comme synthèse à la matière (qui correspond à la troisième dimension) et à ce qui est sa propriété essentielle, la pesanteur. Par la lumière, ces forces sont élevées à une puissance supérieure et apparaissent dès lors comme les causes du processus dynamique ou des différences spécifiques de la matière. La force de la première espèce est alors le magnétisme, qui est la condition de la cohésion ; la force de la seconde espèce est l'électricité, qui est la condition des qualités perceptibles par les sens ; la force de la troisième espèce, dans laquelle les deux autres s'unissent, produit les propriétés chimiques. Le galvanisme opère la transition à la nature vivante, qui est la nouvelle puissance à laquelle sont élevées les forces antérieurement déterminées : la force de la première espèce devient

alors la reproduction ; la force de la seconde espèce devient l'irritabilité ; la force de la troisième espèce est la sensibilité. Avec l'apparition de la sensation, la nature a atteint sa fin, qui est l'intelligence.

Ce qu'il faut retenir de ces conceptions de Schelling, pour notre sujet, c'est l'application à l'étude spéculative de la nature de la méthode que Fichte avait conçue pour l'exposition de la *Doctrine de la Science* et la justification du Moi comme Premier Principe. Par l'emploi de cette méthode, Schelling essayait de donner plus de rigueur aux idées spéculatives qu'il s'était déjà faites et qu'il avait déjà présentées sur la nature. Et ce qui permettait l'emploi de cette méthode, c'était que la nature n'était plus conçue seulement comme objet, — comme l'objet de l'esprit, — mais essentiellement comme sujet, par conséquent comme pourvue de cette faculté de production que Fichte attribuait au Moi [1]. De plus, cette méthode même était faite pour autre chose que représenter extérieurement la productivité de la nature, mais pour la suivre en y participant : d'où la formule audacieuse de Schelling, si souvent retournée depuis contre son entreprise : « *Ueber die Natur philosophiren heisst die Natur schaffen* ». (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, Bd. III, p. 13.) Au fond, cette formule signifie surtout la nécessité pour la philosophie de la nature d'être adéquate au dynamisme de la nature même; ce qui, dans la nature, apparaît comme chose, ce que l'on nomme matière ou atome, est en réalité un produit de forces. La « Philosophie de la Nature » exige le même effort que la *Doctrine de la Science* pour s'élever au-dessus et se mettre même à l'encontre des conceptions communes. Ce qui apparaît comme existant, comme étant, est un effet de l'action. Et, d'autre part, il n'y a action, action concrète et efficace que là où il y a opposition, opposition susceptible d'être renouvelée et surmontée par l'infinité même du sujet qui l'admet en elle. Le procédé de construction par thèse, antithèse et synthèse vaut donc pour l'explication de la nature comme pour l'explication de l'esprit, et il est lui aussi une marche qui va de l'abstrait au concret, du simple au complexe. — Que la dialectique s'applique à la nature comme à l'esprit, Hegel le retiendra.

1. « Le philosophe de la Nature traite la Nature comme le philosophe transcendantal traite le Moi. La nature même est donc pour lui un inconditionné. Mais cela n'est pas possible, si nous partons de l'être objectif dans la Nature. L'être objectif est dans la philosophie de la Nature aussi peu quelque chose d'originaire que dans la philosophie transcendantale. » (*Erster Entwurf*, III. p, 12, note).

Il est moins original de constater que cette méthode Schelling l'applique encore dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), quand il s'agit de traiter la question inverse de celle que traite la philosophie de la nature. Dans la philosophie de la nature, la question était : comment la nature arrive-t-elle à la connaissance d'elle-même. Ici la question est : comment l'intelligence aboutit-elle aux objets, à une nature? Fichte et sa méthode servent ici constamment de modèle. C'est toujours au point de départ la conscience de soi dont les moments opposés, une force idéale et une force réelle, se concilient par leur limitation réciproque. Seulement, dans cette histoire *a priori* des époques de l'esprit, les degrés de la connaissance sont déterminés dans leur rapport avec les degrés de la nature. Comme chez Fichte d'ailleurs, le principe de la conscience théorique se trouve dans la conscience pratique : seulement, à la différence de Fichte, Schelling cherche finalement dans la beauté et dans l'art le secret de cette identité qui existe entre l'activité consciente et l'activité inconsciente.

D'une façon générale, Schelling n'apporte à la méthode de Fichte aucun renouvellement essentiel ; il l'étend à un autre objet, il l'applique avec plus de souplesse et peut-être moins de rigueur. Il en utilise suivant les cas les divers aspects, et il en transpose plus ou moins hardiment le sens. C'est ainsi que, quand il s'approche du système de l'identité, il applique à l'absolu même, d'une façon plus ou moins réelle, la loi de développement du Moi ; et quand il professe explicitement ce système, il use encore de certains procédés de cette méthode pour montrer comment, dans l'Univers, chaque être est une forme de l'identité absolue, dans laquelle il y a soit prépondérance de l'objet sur le sujet, soit du sujet sur l'objet. Ainsi se constitue l'idée de gradation continue s'établissant par des différences quantitatives au sein de l'identité. Mais il faut bien dire que de plus en plus ces formes méthodiques se plient aux conceptions intuitives et mystiques de Schelling.

Ce que Schelling cependant dégage fort bien, et en des formules qui préparent et annoncent Hegel, c'est, pour comprendre le réel dans cette unité de l'infini et du fini qui en est le fond, l'insuffisance de l'entendement abstrait et de la logique ordinaire qui en relève. Dans son *Bruno* notamment, où il pose la suprématie de l'Idée comme unité de l'intuition et du concept, il insiste sur les séparations et les exclusions que détermine la logique de l'enten-

dement et de la réflexion abstraite, et il déclare que celui qui cherche la philosophie au moyen de cette logique doit renoncer à l'espoir d'y arriver (IV, p. 299 sq.). — Dans ses *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803 (*la Phénoménologie de l'esprit*, de Hegel, est de 1807), Schelling dit formellement : « C'est une doctrine tout à fait empirique que celle qui pose les lois de l'entendement comme absolues, par exemple, que de deux concepts contradictoirement opposés un seul peut appartenir à un sujet : c'est une loi qui est parfaitement juste dans la sphère du fini, mais non dans la spéculation qui ne peut avoir pour point de départ que l'identité des contradictoires » (t. V, p. 269).

Mais il est juste de reconnaître que la mise en œuvre rigide d'une méthode inspirée de ce principe et se développant avec une suite prolongée et une entière exactitude répugnait au génie propre de Schelling. La méthode, dans la mesure où il l'employait, n'était guère que la forme adoptée par sa pensée : elle n'en était pas la puissance motrice et directrice. Plus tard, quand dans sa dernière philosophie il combattit l'hégélianisme, il manifesta particulièrement ses répugnances pour une méthode qui vaudrait par soi et qui ne pourrait se donner l'apparence de l'efficacité que par la supposition paradoxale de concepts animés de mouvement. Au vrai, chez lui, la pensée était trop mobile, trop livrée à son propre élan pour élaborer rigoureusement des procédés techniques de démonstration : elle aimait mieux user du symbole, de l'analogie. Cependant, en reprenant la méthode de Fichte, en la faisant sortir des limites de l'idéalisme du Moi, en l'étendant à la philosophie de la nature, en la portant même jusque dans l'absolu, Schelling contribuait puissamment à ce que, dans sa dernière philosophie, il ne voulait pas reconnaître comme sien, — à faire de la dialectique non seulement l'organe de la Métaphysique, mais encore la Métaphysique même — et entendue dans le sens le plus ambitieusement compréhensif.

VICTOR DELBOS.

LA PHILOSOPHIE D'O. HAMELIN[1]

On peut sans doute contester que l'essai sur les *Éléments principaux de la Représentation* soit une des œuvres les plus représentatives de la pensée contemporaine en France ; on peut prétendre que, dès son apparition, elle exprimait une manière d'entendre la philosophie déjà dépassée, et mettre en doute l'étendue ou la profondeur de son influence. Mais, outre qu'il est difficile de mesurer la secrète et lente action d'une telle doctrine sur les esprits les plus méditatifs de ce temps, et difficile aussi de nier à l'avance les retours possibles à des vues ou à des méthodes estimées désuètes, — il faut, à tout le moins, reconnaître qu'elle constitue une œuvre d'une rare puissance métaphysique, un des monuments les moins discutables, — à l'égal sans doute de l'œuvre d'un Lachelier, d'un Boutroux ou d'un Bergson, — de la pensée française moderne. Par ce temps de timidité spéculative, et, un peu partout en Europe, de défiance à l'égard des forces de la raison, elle marque la prétention la plus franche, la plus ingénue si l'on veut, et la plus hardie à édifier un système. Malheureusement, c'est une doctrine difficile et abstruse, qui pèche peut-être par excès de condensation et de sobriété, et qui ne souffre guère d'être résumée. Comment espérer, en quelques pages, en définir l'esprit, les principes et la méthode ? Nous voudrions, à tout le moins, essayer de justifier la légitimité de la tentative singulière qu'elle constitue.

I

Soutenue par une large et profonde érudition philosophique, et solidaire dès lors de tout le mouvement des idées modernes, la pensée d'Hamelin a pourtant ses origines historiques prochaines

1. Leçon faite à l'École des Hautes Études sociales en novembre 1920.

assez près de nous, et elles ne sont pas très difficiles à discerner. Lui-même s'est toujours donné comme un disciple de Ch. Renouvier ; il n'a jamais cessé de faire partie du petit groupe de l'*Année philosophique* qui, sous la direction d'Ed. Pillon, prétendait conserver, dans ses thèses essentielles, la doctrine néo-criticiste. Dans presque tous les grands problèmes de la philosophie, l'influence de Renouvier sur Hamelin est reconnaissable ; c'est presque toujours dans la pensée du premier que celle du second prend son point de départ ; bien mieux, pour presque aucun de ces problèmes essentiels Hamelin ne repousse formellement les solutions de son maître ; il ne rejette aucune des thèses du renouviérisme, non pas même l'eschatologie, le singulier roman métaphysique par lequel se terminait, au delà de toute démonstration et de toute science, la philosophie du maître, et dont on retrouve, non sans étonnement, les affirmations fondamentales dans les dernières pages de l'*Essai*. Peut-être faudrait-il excepter seulement de cette concordance d'ensemble si remarquable la thèse de la liberté de la croyance : si grande que soit la place accordée par Hamelin à la liberté, et bien qu'il définisse par elle la conscience elle-même, il ne paraît pas qu'il en fasse dépendre la vérité même et la raison universelle. Sa philosophie est un rationalisme franc et sans réserve, purifié de cet élément de fidéisme si important dans le néo-criticisme.

C'est qu'il y a peut-être, dans une doctrine, quelque chose de plus essentiel que les thèses mêmes auxquelles elle aboutit, que les solutions positives qu'elle apporte aux problèmes éternels : et c'en est la méthode, sans doute, et, plus profondément encore, l'esprit, l'inspiration première et originale. Or, si l'on se place à ce point de vue plus intime, Hamelin nous apparaîtra-t-il toujours aussi près de Renouvier ? — Ici encore, des analogies sautent aux yeux. Comme la philosophie néo-criticiste, la philosophie de Hamelin est une philosophie de l'entendement ; elle prétend ne s'édifier qu'à l'aide de concepts nets, précis, clairement définis, et repousse toute espèce d'intuition plus ou moins mystérieuse ou toute raison transcendante qui prétendrait s'affranchir des exigences du principe de contradiction ou des lois de la représentation commune. Ce sont les « éléments de la représentation » qu'elle prétend dégager ; et en ce sens encore, si l'on veut, — au sens logique autant qu'au sens mathématique et métaphysique, — sa doctrine est une philosophie du fini. Comme le maître, en outre, s'intitulait phénoméniste, le

disciple se proclame idéaliste. Comme celle de Renouvier encore, sa philosophie est une philosophie de la liberté ; nous verrons toutefois qu'ici la différence apparaît dans la similitude même, si la liberté du vouloir, en tant que faculté d'option entre l'affirmation et la négation et que principe de la croyance est au cœur même du pur néo-criticisme : au lieu que, faire sa place à la liberté, mais en la délimitant exactement, est une des préoccupations principales du rationalisme hamelinien. — Enfin, il ne faut pas oublier que, si le système d'Hamelin est avant tout un système des catégories, c'est la philosophie de Renouvier lui-même qui déjà attirait l'attention sur ce problème central et c'est chez Renouvier encore qu'on trouve cette idée, si singulière au premier abord, de faire de la conscience une catégorie. Mais, après cela, les catégories n'étaient pour Renouvier que des faits généraux rencontrés dans la description de l'expérience, elles n'enveloppaient chez lui aucune nécessité intrinsèque, et ne faisaient éclater nulle part, prétendait-on, les cadres d'un phénoménisme affiché dès le début et maintenu en somme, au moins dans la lettre, jusqu'aux dernières œuvres du penseur ; au lieu que la conception hamelinienne de la catégorie oriente la doctrine entière en un sens tout différent.

Car il faut bien reconnaître aussi qu'en fin de compte les deux philosophies finissent par se présenter comme tout opposées d'inspiration, et, si l'on peut dire, par rendre des sons tout différents. Phénoméniste, le néo-criticisme reste une doctrine tout analytique de méthode, une doctrine de discontinuité pure, et en somme de pure description des aspects de l'être et de classification ; elle recule devant toute démonstration, toute déduction proprement dite ; elle aboutit à une conception de l'univers dont tout élément de nécessité rationnelle semble éliminé ; elle nous met sans cesse en présence d'alternatives et d'options entre thèse et antithèse, et il appartient chaque fois à la seule liberté de choisir entre l'une et l'autre. Le néo-criticisme fut une école, il n'est pas proprement un système ; il décide bien de se prononcer, en présence de toute difficulté, pour le principe de contradiction, mais il reste pourtant tout autre chose qu'un vrai et plein rationalisme ; il exclut bien l'illusion de la chose en soi, mais sans éprouver le besoin d'aller au delà du simple phénomène, pour s'élever jusqu'à l'idéalisme véritable. — Or, c'est par les traits proprement opposés qu'il faut caractériser la pensée d'Hamelin. L'exigence systématique est celle sans doute qu'il

sentit le plus fortement, et qui définit le mieux son effort; elle le mena, par une marche logique inéluctable, et au rationalisme et à l'idéalisme. — On peut en induire peut-être qu'une autre influence, en même temps que celle de Renouvier, s'exerça sur la formation de la doctrine.

Il nous semble que c'est celle de Jules Lachelier. Moins saisissable dans des thèses ou des solutions particulières, elle nous paraît diffuse et omniprésente dans l'œuvre entière ; elle contribua peut-être à son orientation la plus profonde. Bien qu'il se rattache à coup sûr à tout le mouvement de la grande pensée métaphysique en France au XIXe siècle, qui va de Maine de Biran et de Ravaisson à Boutroux et à M. Bergson, Jules Lachelier s'y distingue par des traits qui sont bien à lui : à peu près seul dans le groupe, il fut moins spiritualiste qu'idéaliste ; plus que tous les autres il resta intellectualiste essentiellement. C'est par là sans doute qu'il a aidé Hamelin à se déprendre de ce qu'il y avait malgré tout d'un peu étroit et de métaphysiquement timide dans le néo-criticisme ; c'est sans doute à ce foyer de haute métaphysique que s'enflammèrent son ambition et sa hardiesse constructives.

Et avant tout, chez Lachelier se découvre un mode de penser tout différent de celui de Renouvier : au lieu de la simple analyse des données de l'expérience, c'est ici une méthode de réflexion *a priori* qui, mettant d'emblée le sujet en présence de sa propre activité pensante, lui montre tous les problèmes comme intérieurs à la pensée même ; il n'est même pas vrai de dire qu'on aboutisse ici à l'idéalisme, mais plutôt on s'y trouve placé de prime abord, comme dans le milieu naturel et en quelque sorte le seul respirable à la philosophie véritable. — Mais, dès lors, ce n'est plus le simple phénomène de la pensée au cours de la vie historiquement limitée d'un être individuel que l'on rencontre, mais la pensée, sans qualification ni restriction, la pensée impersonnelle, et donc la vérité même. « Ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'être idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence. Nous avons été ainsi conduits à esquisser quelques traits d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toutes choses[1]. » Placée à ce point de vue, l'œuvre de la philoso-

1. *Psychologie et Métaphysique,* in fine.

phie n'est rien de moins que de reconstituer les conditions de l'existence à la fois et de la pensée, c'est-à-dire de s'essayer à déduire ou à construire ces conditions, qui sont les lois nécessaires de l'intelligibilité ; en d'autres termes, de tenter un système des catégories. De cette entreprise périlleuse Lachelier avait présenté une courte esquisse : ce fut la tâche philosophique que Hamelin se proposa.

II

Les présuppositions du système, ce sont celles mêmes que Lachelier venait de définir ; celles mêmes, retrouvées à travers lui, de l'idéalisme postkantien : car il semble bien qu'Hamelin ait rencontré et retrouvé Hegel à travers les penseurs français qui avaient plus ou moins subi son influence, plutôt qu'il ne s'en est inspiré à la source même.

Rien n'existe ni n'est concevable hors de la pensée : l'idée même d'une chose qui ne serait que chose, posée ou conçue sans rapport aucun à une pensée, est contradictoire ; la faculté de penser, c'est la faculté même de poser des existences. Le subjectivisme entier ne se distingue plus, au fond, de son contraire, le plein objectivisme ; ou plutôt les deux termes perdent tout sens précis dans l'idéalisme intégral, qui les réconcilie. — Ce qu'il s'agit dès lors de comprendre, c'est-à-dire de déduire, ce sont les conditions communes de la pensée et de l'existence, ce que tout acte de pensée, toute existence posée, toute représentation implique ; et, puisqu'il n'y a rien d'autre que la représentation et ses éléments, — entendez ses lois immanentes, — il est clair qu'en droit tout est intelligible et dans les produits de la pensée et dans la pensée elle-même, c'est-à-dire dans les lois de son exercice. Voilà donc comment le problème philosophique se détermine pour Hamelin : l'idéalisme intégral étant la seule position qui ne se détruise pas elle-même, l'activité de la pensée étant une et seule en présence d'elle-même pour soutenir l'univers de l'existence, elle ne peut y rien rencontrer qui lui soit opaque et inassimilable par nature, puisqu'il faudrait que cet élément ne vînt pas d'elle-même ; elle doit donc constituer un système pleinement intelligible, du moins en droit et par essence. « La connaissance ne nous apparaîtra plus comme une introduction dans le sujet d'éléments étrangers à lui, mais comme un passage à l'acte de ses puissances. Il semble qu'en rejetant l'empirisme, nous admettons

du même coup que les choses forment un système. Invoquer une unité transcendantale de la conscience ou une unité du monde, ce serait s'engager implicitement à faire voir dans chacun des genres premiers une fonction déterminée de la pensée ou de l'univers[1]. »

Comment peut donc se constituer ce système de la pensée, qui est en même temps le système du monde?

La philosophie ainsi conçue semble se heurter, dès le principe, à une difficulté insurmontable : si la pensée reste seule en présence d'elle-même et doit tout tirer de soi, ne va-t-elle pas se trouver condamnée à une éternelle stérilité? En vertu de la loi même d'identité, construire le monde, que sera-ce sinon le déduire analytiquement ou syllogistiquement, c'est-à-dire s'enfermer dans de vaines tautologies et dans l'éléatisme ? Tel est donc le problème : trouver, entre les éléments du donné, entre les conditions de la pensée, un principe d'union et pourtant de distinction et d'originalité; un principe qui à la fois soit source d'intelligibilité, c'est-à-dire de liaison nécessaire, et de fécondité ou de production indéfiniment nouvelle.

Ce principe, Hamelin le trouve, après Hegel, dans la corrélation. Pour lui, la corrélation est le fait premier de la connaissance ou la loi suprême de l'être; elle en est le caractère « immédiat ». Le monde est une hiérarchie de rapports : toute notion appelle et définit par là même la notion opposée; l'être même ne se conçoit qu'en opposition au non-être, et par là il apparaît que le rapport est une notion plus fondamentale et primitive que l'être même. — Mais il est clair que si nous allions d'une thèse positive à une antithèse qui n'en serait que la négation, nous ne ferions aucun progrès, puisque nous supprimerions dans cette démarche même ce que nous venions de poser. Il y a progrès, au contraire, si, « par l'acte d'opposer les deux contraires, on élabore un contenu ». Les termes opposés tendent à se réconcilier en une synthèse. La relation est, non pas même un couple, mais plutôt une trinité de notions corrélatives. Il s'agit donc, en somme, de constituer les choses avec des rapports.

Comment concevoir pourtant le passage de l'une à l'autre de ces notions corrélatives? Comme le passage de l'incomplet au plus complet, de l'indéterminé au plus déterminé, de l'abstrait au concret : « A bien examiner le simple, on y trouverait le complexe sous l'aspect d'un vide à combler ». « Notre principe d'explication, au

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 7, 8.

lieu d'être la suffisance, a été constamment l'insuffisance des éléments inférieurs [1]. » Ainsi, de rapport en rapport, de synthèse en synthèse, la représentation s'élabore, jusqu'au terme dernier où elle achève de se déterminer, où elle rejoint le concret, où elle se présente comme le concret même. Car cette doctrine, si abstruse d'aspect, « poursuit partout le concret ». Partie de la notion la plus générale et la plus vide, celle du rapport sans plus, elle ne s'arrêtera que lorsque, devenue la conscience avec ses divers modes, elle aura conquis l'actualité pleine [2].

Il ne saurait être question de reconstituer ici même les moments essentiels de cette déduction des catégories, c'est-à-dire de cette construction de synthèses de plus en plus riches et déterminées. Elle se poursuit toujours selon le même rythme, de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, se flattant de relier ainsi l'une à l'autre les notions diverses par un lien de nécessité et d'intelligibilité, et pourtant de leur laisser à chacune leur caractère propre et leur originalité spécifique : car il s'agit bien d'une construction de la réalité, des genres les plus simples aux plus complexes, et nullement d'une réduction de ceux-ci à ceux-là : « Pouvoir accepter les notions telles qu'elles sont dans leur vérité, c'est là un des résultats principaux que nous avons toujours attendus de notre méthode ». Remarquons en outre que cette même méthode doit pouvoir s'appliquer, selon Hamelin, aux différents étages de la connaissance et de l'existence, à la fois en extension si l'on peut dire, et en profondeur ; c'est-à-dire qu'elle doit nous fournir, d'une part, les catégories fondamentales, nombre, temps, espace, et, d'autre part, à l'intérieur de chaque catégorie, ses variétés ou ses formes diverses : par exemple les différents nombres et leurs propriétés, ou les diverses déterminations de l'espace que connaît le géomètre, voire les divers types de qualités sensibles et les diverses espèces de chaque qualité : si bien que l'œuvre de synthèse philosophique se présente comme indéfiniment prolongeable, en droit au moins, et que tout ce que les diverses sciences positives, jusque dans leur détail, connaissent comme objets de description ou de classification, d'expérience ou d'explication partielle, doit en principe pouvoir être repensé par le philosophe et ordonné à nouveau en un réseau

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 451.
2. *Ibid.*, p. 444.

de notions d'abord opposées, puis réconciliées entre elles, de manière à constituer un seul et universel système, où tout se tient, et s'appelle, et se complète intelligemment. L'objet de la philosophie est ainsi, en droit, d'éliminer du savoir tout ce qui s'y présente d'abord comme fait pur ou comme donnée expérimentale (sous une réserve que nous indiquerons tout à l'heure), et de montrer qu'en un sens tout y est *A priori*, c'est-à-dire intelligible par essence et intégralement assimilable à la raison. L'expérience n'est jamais que le substitut provisoire et le pressentiment de la synthèse rationnelle.

Ainsi la *relation*[1], synthèse des deux notions antithétiques d'être et de non-être, notion de ce qui n'est qu'en rapport avec autre chose, suscite elle-même, à la prendre comme thèse, une antithèse nouvelle : celle de ce qui est, de quelque façon, l'un sans l'autre, et c'est le *nombre*. Mais une synthèse les réconciliera, la notion de ce qui est à la fois répulsion réciproque et impossibilité d'isoler et de disjoindre : c'est le *temps*. — A partir de cette synthèse prise à son tour comme thèse, une nouvelle antithèse se détermine : la notion d'une quantité dont les parties ne s'excluent qu'en certain sens, et en un autre se présentent comme données en même temps, réversibles et multiples, et c'est l'*espace*. — Temps et espace s'unissent naturellement dans la notion synthétique du *mouvement*. — Mais le mouvement comporte lui aussi son antithèse : la notion de ce qui est, non pas exclusif de la composition ou du déplacement, mais indifférent à la composition : c'est la *qualité*. — D'où une synthèse nouvelle, en quelque sorte le mouvement de la qualité même: l'*altération*. — A l'altération à son tour s'opposera un processus de changement tel que l'essence en est de conserver l'état qualitatif qui sert de point de départ, et l'on pourra l'appeler la *spécification*. — De là une synthèse nouvelle : la notion d'une nécessité de concilier l'altération et la spécification même, la nécessité pour chaque être d'être, par le fait de ce qui lui est extérieur, autre que s'il était seul : la causalité. — La causalité posée comme thèse appellera comme antithèse la notion de ce qui a, non pas hors de lui, mais en lui-même, dans la convenance intime de ses caractères, des raisons d'exister ou de durer : nous obtenons ainsi la finalité. — Mais par là une synthèse dernière et suprême se détermine : c'est la notion

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 327.

d'un tout dont l'idée détermine suffisamment les idées de ses parties pour les faire être et durer ; or, « manifester son indépendance et sa suffisance par un caractère interne, c'est se faire, ou posséder la liberté » ; c'est donc la notion d'un tout qui serait par soi, libre, autonome ; qui, par suite, serait apte à choisir entre des possibles pour se maintenir ou se developper ; qui serait donc conscient. En d'autres termes, nous avons ici la notion de *système agissant*, qui est par soi en quelque mesure, et donc nécessairement pour soi : « Ce qui explique la conscience c'est le besoin de choisir ». La conscience est ainsi l'aboutissement et la clef de voûte du système entier ; et elle apparaît comme inséparable de la liberté et comme sa condition nécessaire ; tandis qu'inversement la liberté y prend place, à son ordre et à son rang, comme élément nécessaire, mais subordonné, d'un système qui reste dans son ensemble rationnel essentiellement et gouverné par la nécessité intime de l'intelligibilité même.

La conscience, se présentant comme un tout achevé, n'a plus besoin de s'appuyer sur une notion ultérieure au même titre que toutes les précédentes, qui n'étaient que des abstraits. Le système des catégories, la reconstruction de la représentation, est achevé.

Si, parvenu à ce point, on se retourne en arrière, les caractères de cette philosophie se dégagent en pleine lumière. Et d'abord, nous voyons comment elle prétend rester un idéalisme intégral, par la suppression de toute donnée pure, étrangère par nature à la représentation ; elle repousse avant tout « cette proposition monstreuse que la représentation soit une peinture d'un dehors dans un dedans » ; elle ne veut pas se poser le problème absurde de savoir « comment une image introduite dans un récepteur, quel qu'il soit, chambre noire, cerveau, âme, deviendrait un objet pour un sujet, au lieu de rester une chose dans une autre chose ». La conclusion s'impose alors : « Il n'y a point, selon nous, d'inconnaissable absolu, point de mystère au fond des choses [1] ». La conscience étant l'acte, inhérent à toute pensée, de poser un objet pour un sujet, il s'ensuit encore que l'inconscience absolue y est inadmissible.

Mais, d'autre part, on ne saurait y soutenir pourtant ce paradoxe désespéré que la connaissance se développe en fait par construction intelligible pure ou par synthèse rationnelle : il y a du fortuit, de l'historique, de l'expérimental. Il est bien clair qu'en reconstruisant

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 420.

la représentation nous n'en avons pas considéré la construction progressive comme une évolution dans le temps. « Il y a un ordre chronologique ou psychologique selon lequel apparaissent dans les consciences les phénomènes représentatifs, distinct de l'ordre rationnel immanent aux notions mêmes et qu'il appartient à la philosophie de retrouver. D'où il suit que c'est seulement à titre provisoire qu'il peut être question de distinguer des définitions empiriques et des définitions *a priori* : une science assez avancée les engendrerait par un mouvement pleinement conscient de la raison. » Quelle est dès lors l'origine intelligible de cette apparence au moins d'inintelligibilité, de ce bouleversement de l'ordre de génération idéale des notions? C'est sans doute la liberté, cet élément de contingence enveloppé dans le *système agissant* comme tel, dans la conscience, par qui seule pourtant le système de la représentation devient concret et complet. Il y a dès lors dans la pensée, entre certaines limites, des faits purs, du pur empirique : et tel est l'acte libre pour l'agent même qui l'accomplit; à plus forte raison encore, « pour une conscience, l'acte libre qui s'est accompli dans une autre[1] ».

Enfin, un tel système reste bien jusqu'au bout une philosophie de l'entendement, puisque tous les éléments, le temps même, et l'espace ou le mouvement, et jusqu'aux qualités sensibles, y gardent un caractère conceptuel; c'est-à-dire que, dans ou sous l'intuition à première vue inanalysable qui semble nous les révéler, un effort de réflexion assez profonde pourrait découvrir les caractères de l'intelligibilité et des relations susceptibles d'être enchaînées rationnellement ou construites. « C'est seulement en faisant voir que la qualité est de la pensée que nous en prouverons la réalité... ce qui est occulte, c'est-à-dire inintelligible, ne pouvant posséder, en ce sens, la réalité. » Ce n'est, d'ailleurs, que par ce qu'elles ont d'abstrait, d'insuffisamment déterminé, d'incomplet, que les notions peuvent sans contradiction envelopper le caractère de l'indéfinité. Et il n'en va pas autrement de l'individualité même. Hamelin soutient la thèse de « l'individuation par la forme » : toute notion abstraite ou générale est pour lui une notion inachevée, plus ou moins indéterminée, et qui aspire à la complétude et au concret par la spécification croissante de ses caractères : « le singulier, l'individuel, ne

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 403.

sont peut-être que des concepts entièrement déterminés et privés par là de toute généralité ». Le genre est quelque chose, non de stéréotypé et d'arrêté, mais au contraire d'indéterminé. « Le genre à différences multiples se révèle comme portant une pluralité de lacunes, points d'attache des diverses différences qu'il demande[1]. »

III

La hardiesse d'une telle œuvre ne peut qu'imposer le respect, même à ceux qui seraient le moins disposés à se laisser séduire par elle; et nous n'avons pu donner aucune idée de la richesse et de la profondeur des analyses ou des vues de détail, qui inspirent l'admiration autant que la sincérité et la vigueur de l'effort d'ensemble. Pourtant, comment ne pas se demander s'il y a là autre chose qu'une architecture en l'air, qu'un ajustement artificiel et tout verbal de notions? La valeur de la méthode, la solidité du système ébauché rencontrent bien des sceptiques autour de nous, elles heurtent autant la défiance critique des uns que l'anti-intellectualisme ou l'intuitionnisme des autres. Elles ont été tout récemment l'objet d'une discussion aussi sévèrement impitoyable que pénétrante, aiguë, pressante. On ne saurait parler aujourd'hui de la philosophie d'Hamelin sans examiner ce qu'il en reste debout après l'étude de M. Brunschvicg sur *l'Orientation du rationalisme*[2]. — Essayons donc de dégager et de classer les principales critiques que M. Brunschvicg oppose à notre auteur.

Et d'abord, selon lui, ce ne peut bien être qu'une construction tout arbitraire et factice, qu'une synthèse qui ne repose sur aucune analyse préalable ; la philosophie, au contraire, ne saurait être autre chose qu'une analyse réflexive de la science. — A ne prendre l'objection qu'en son sens littéral et sans rechercher en quelle mesure elle révèle déjà les conceptions propres de M. Brunschvicg, il faut avouer que pas plus la logique que la psychologie ne sauraient admettre une synthèse comme légitime et solide si elle n'est la contre-partie d'une analyse. Mais n'est-il pas évident, après cela, que cette inévitable analyse, sous-entendue chez Hamelin comme elle l'est chez Spinoza, par exemple, est immanente et préalable à l'œuvre entière et présupposée par elle? Seulement, ce qui est premier dans l'ordre de l'être est le dernier dans l'ordre de la connaissance, et c'est l'ordre de l'être qu'Hamelin, lorsqu'il commence à écrire, croit être

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 182.
2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, numéro de juillet-septembre 1920.

parvenu à reconstituer; faut-il lui faire un grief d'avoir fait disparaître les échafaudages sans lesquels il ne serait jamais parvenu à dresser l'édifice? ou faut-il, pour autant, en méconnaître les travaux d'approche? « Le plus simple sort du plus complexe par une série d'analyses, le plus complexe se superpose nécessairement au plus simple par une série de synthèses[1] », c'est lui-même qui le déclare.

Mais l'objection revient sous une forme plus pressante encore et trouve sa formule la plus redoutable : la philosophie d'Hamelin serait une philosophie du concept, c'est-à-dire de notions figées et immobiles, et M. Brunschvicg l'oppose à la véritable manière de penser, la seule progressive et féconde, qu'il appelle la philosophie du jugement. Or, la critique nous paraît méconnaître ici les intentions les plus essentielles de notre auteur. Sans doute, c'est un système de catégories qu'il a prétendu édifier, et il a fait usage dans son titre de ce mot peut-être malheureux d' « *Éléments* de la représentation », qui éveille une idée plutôt statique, en effet, que dynamique. Mais pourtant, chez Kant déjà, les catégories sont moins des *éléments* du savoir que ses lois constitutives ; ce sont les formes ou les fonctions de l'unité synthétique de l'aperception et du jugement brunschvicgien lui-même. N'en sera-t-il pas spécialement ainsi dans une doctrine qui part de la relation et s'y appuie tout entière? comment la relation serait-elle autre chose qu'une fonction relatante, que la forme suprême de l'activité synthétique? et, si elle aspire de loin à s'achever dans la conscience, que peut-elle être sinon la plus générale, et la plus pauvre aussi, des lois de l'activité connaissante? Il est clair qu'on en devra dire autant de tous les termes de la construction hamelinienne. Aussi bien, et nous le rappelions tout à l'heure, pour Hamelin tout concept général est par là même incomplet, c'est-à-dire qu'il est une sorte d'exigence de détermination ultérieure, il est dynamique essentiellement. — Aussi bien, l'opposition du concept au jugement ne saurait être normalement aussi nette et absolue que la présente M. Brunschvicg : c'est le résultat du jugement qui se critallise en concept, lequel n'est donc ainsi que l'étiquette commune à une série de jugements, ou, comme le montre M. Goblot, le sujet possible d'une pluralité de jugements. N'est-ce pas oublier ce qu'il y a de spécifique dans

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 19.

l'œuvre d'Hamelin, qui est de découvrir entre les choses une liaison par synthèse, que de ne pas y reconnaître une philosophie du jugement à sa façon, et de la représenter comme une tentative de classification universelle? — Sans doute, loi plutôt que concept, la catégorie hamelinienne est pourtant générale, en ce sens que les degrés inférieurs de la synthèse sont impliqués dans les supérieurs, enveloppés et en un sens contenus par eux : mais non pas à l'état d'éléments statiques et constituants, plutôt, comme points de départ et d'appui, nécessaires aux synthèses nouvelles. L'œuvre reste, dans son esprit, essentiellement constructive et progressive.

Mais M. Brunschvicg reprend son objection fondamentale sous une autre forme encore : Hamelin se donne l'air de déduire ou de construire *a priori* ce qui lui est en réalité suggéré à chaque pas par l'expérience seule ; il prétend s'élever au-dessus de tout empirisme, au-dessus de la science positive, et c'est celle-ci pourtant qui fournit à sa philosophie, comme à toute autre, la matière dont elle est faite. — Or, il semble bien qu'il y ait ici une équivoque : qu'en fait Hamelin soit guidé par l'expérience et lui emprunte ses données, c'est trop clair, et il l'avoue à chaque page. Mais, en droit, si sa tentative aboutissait, il aurait pourtant bien, en vérité, éliminé l'expérience, en tant que constatation pure et que donnée brute, si, en parvenant à la déduire, à la démontrer, à la reconstruire, il l'avait convertie en rationalité et rendue *a priori* : le rôle de l'expérience ne serait plus alors que psychologique ou historique ; il ne concernerait que l'histoire de la connaissance humaine, et non son contenu et sa nature même. N'est-ce pas là, d'ailleurs, le processus même des mathématiques ? Et l'aire de la cycloïde, mesurée empiriquement par Galilée, démontrée plus tard seulement par Pascal, ne dérive-t-elle pas pourtant *a priori* de la nature même de la figure, quelles que soient les circonstances accidentelles de sa découverte ? — Aussi bien, Hamelin s'en est maintes fois expliqué, et les textes abondent sur ce point : « Il va de soi qu'une pensée *a priori* n'est nullement une pensée innée. Être *a priori*, c'est être en vertu d'un déterminisme ou par une raison... Qu'une notion ait une histoire, qu'elle se dégage aussi tardivement qu'elle voudra, cela ne porte aucune atteinte à son *a priorité*... La théorie de la connaissance est une chose, la psychologie en est une autre[1]. »

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 371.

« L'expérience est le substitut indispensable du savoir *a priori* encore inaccessible[1]. » Et il prétendait même qu'aucune doctrine plus que la sienne, sous réserve « de la présenter comme presque entièrement provisoire », ne doit « accorder à la recherche expérimentale un rôle plus étendu et plus indispensable[2] ». — Toute la question, dès lors, est une question de succès ou d'échec : si, comme le pensent M. Brunschvicg, et tant d'autres avec lui, la philosophie ne saurait jamais aller au delà de la science positive et réduire dans l'élément expérimental ce qu'il a de proprement irrationnel, c'est la portée même de la raison humaine qui se trouve limitée par là : mais l'ambition d'Hamelin n'en reste pas moins inséparable de l'aspiration à la pleine intelligibilité. « Imaginer par anticipation les sciences achevées, complétées par une science de la connaissance, et toutes les propositions de ce savoir universel reliées entre elles par des liens intelligibles[3] », telle est bien pour lui, en effet, la philosophie.

Mais par cela seul, insiste-t-on, la tentative est condamnée : voulant aboutir à un système, elle suppose tous les problèmes résolus, un univers clos ; elle ne reste que trop fidèle par là au finitisme renouviériste ; « d'un tel idéalisme il faudra dire ou qu'il est pleinement achevé, ou qu'il n'a pas même commencé d'exister[4] ». — Hamelin aurait répondu sans doute que rien n'est moins clos que son système, puisque c'est tout l'univers de la science qu'il lui appartient de s'assimiler en le reliant intelligiblement en toutes ses parties. A vrai dire, il peut paraître clos du côté des principes, *a parte ante* : de même que l'arithmétique entière se construit à partir du nombre entier, et la série des nombres entiers, à partir de l'unité, de même il a cru qu'il n'était pas absurde, et qu'il était au moins désirable dans l'intérêt de l'intelligence, qu'on pût partir en philosophie d'une notion, ou mieux d'un jugement simple, d'une évidence première et suprême. Le peut-on ? C'est le succès même de l'entreprise qui est en cause, et on n'est pas autorisé à la rejeter par la question préalable. En tout cas, le système n'est pas clos du côté de ses conséquences, susceptibles de progrès indéfinis. — Il ne l'est peut-être pas tout à fait non plus du côté des prin-

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 431.
2. *Ibid.*, p. 476.
3. *Ibid.*, p. 475.
4. *L'orientation du rationalisme*, in *Rev. de Méta. et de Mor.*, loc. cit., p. 265.

cipes, au moins en un certain sens et, si l'on peut dire, en profondeur : justement parce que la synthèse, immanente à la connaissance empirique, ne peut être dégagée en pleine conscience réfléchie que progressivement, péniblement, et d'une manière d'abord tout incomplète et fragmentaire.

Car la grande hardiesse d'Hamelin se double d'une égale modestie. Il le déclare dès ses premières pages : « Autre chose est de penser que la science peut se faire, et de chercher par quelle méthode, autre chose est de voir dans les constructions qu'on essaye... et dans cette méthode même, plus qu'une ébauche lointaine du procédé vrai [1] ». Lorsqu'il s'essaye à la déduction des qualités sensibles, ce n'est, s'empresse-t-il d'ajouter, que « pour indiquer des conjectures conformes à notre méthode, et propres à en faire entrevoir hypothétiquement l'application [2] ». « Immense et redoutable programme, qu'on ne prétend pas avoir rempli tout entier, dont on ne prétend même pas avoir distingué ni défini toutes les données, tous les termes. » Et, dans une lettre, il avouait n'être pas en état « de résoudre les difficultés inhérentes à cette manière de voir... Hélas ! il y en a là, et tant d'autres ! [3] »

Ce qui subsiste pourtant, c'est que, pour Hamelin, si diverses et complexes que soient les démarches de la pensée, elles doivent rester fidèles à certaines lois, et par exemple à la loi même de la relation ou de la construction ternaire, par thèse, antithèse et synthèse. Or n'est-ce pas là limiter la liberté de l'esprit? Car c'est pour sa liberté entière et sa fécondité sans bornes que M. Brunschvicg prétend combattre, lorsqu'il identifie la pensée philosophique à l'effort de la science positive pour interpréter l'expérience. — Or, ici encore, il faudrait s'entendre. Liberté, est-ce donc caprice? hypothèse, qui reste telle ? invention imprévisible, au sens romantique du terme? Ou n'est-ce pas, au contraire, plein acquiescement à la parfaite évidence, et autonomie d'une raison qui voit clair? La liberté de l'esprit, chez M. Brunschvicg, n'est que la conscience que le sujet prend de son activité dans toutes les démarches scientifiques, coordonnant, transformant, unifiant les données empiriques brutes. Soit : mais cette liberté est limitée à chaque pas, contrainte, arrêtée par l'expérience qui lui résiste, qui dément ses

1. *Éléments principaux de la Représentation*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 146.
3. Lettre du 15 mai 1907.

constructions trop simples et imparfaites. La spontanéité spirituelle est bien évidente dans l'œuvre de science, nul ne le conteste; mais faut-il la définir par tout cela même qui la gêne et l'entrave plus ou moins, et, pour tout dire, par son incapacité même à remplir pleinement son programme, à atteindre son idéal d'unité et d'évidence ? La liberté de l'esprit semble liée ici à la variété, à l'hétérogénéité, à l'imprévisibilité de ses procédés techniques, des axiomes, principes ou hypothèses qu'elle emploie : mais n'est-ce pas là, au contraire, le signe de son incapacité à les réduire à l'unité, à les coordonner entre eux ? N'est-ce pas impuissance à se comprendre et à se posséder pleinement elle-même ? C'est qu'au fond, M. Brunschvicg conçoit l'activité de l'esprit comme une lutte, un duel avec quelque chose d'autre que l'esprit, dont les « chocs » l'infléchissent à chaque instant en des directions nouvelles et suscitent son inépuisable ingéniosité. Sa conception reste au fond radicalement dualiste, en face de la pleine confiance idéaliste d'Hamelin. — Pour que l'œuvre de l'esprit soit libre, il ne faut pas que le donné soit par lui-même et en son essence intime, intelligible déjà : voilà ce que semble dire M. Brunschvicg; il est vrai que, par ailleurs, il paraît côtoyer parfois le solipsisme, et que le passé, par exemple, ne semble avoir d'existence pour lui que selon qu'il est reconstruit par le sujet. Mais pourtant, si le sujet qui pense, en nous ou en autrui, déborde l'individualité pure et découvre en soi la pensée même; si sa propre démarche est d'affirmer une vérité, d'objectiver dans l'espace ou dans le temps; si toute l'œuvre de la connaissance n'est pas un vain jeu d'apparences, c'est donc bien qu'en un certain sens, avant même que nous l'affirmions tel ou tel, le passé et la nature étaient déjà ce que nous découvrons qu'ils sont. L'idéalisme consiste, non à nier toute existence objective, mais à admettre que celle-ci, et non seulement dans sa forme de connaissance, mais dans sa nature même d'objet connu, est déjà consubstantielle à l'esprit; que nous en dégageons, et non que nous y introduisons l'intelligibilité : c'est ce que veut Hamelin, après Hegel, après Spinoza, et tous les grands penseurs dont M. Brunschvicg se réclame, et qui tous, en dépit qu'il en ait, ont été des systématiques, et toujours à quelque degré des réalistes, réalistes non de la matière et de la chose, mais du rationnel même immanent aux choses.

Le point de vue de M. Brunschvicg semble ainsi se rapprocher toujours et de l'empirisme pur et simple ou du positivisme, et par-

fois d'une sorte de pragmatisme, puisque les démarches de la conscience intellectuelle sont assimilées à celles de la conscience morale, et que nos lois rationnelles semblent parfois présentées par lui comme de libres créations analogues à nos lois civiles. Pourtant, elles restent rationnelles, par leur cohérence, leur aptitude à coordonner le tout du donné actuel; mais ce privilège leur sera dès lors proportionnel au degré même de cette cohérence et de cette coordination ; et nul doute qu'elles n'apparaissent plus entières chez un Hamelin que chez lui; avec l'idéalisme, c'est au rationalisme même qu'il faut partiellement renoncer si l'on condamne une entreprise comme celle qu'a tentée ce dernier. — Au fond, M. Brunschvicg tend à dissimuler, à oublier l'élément expérimental pur, — choc, résistance du donné, — parce qu'il ne peut être saisi jamais qu'engagé dans le complexus partiellement intelligible de notre expérience déjà plus ou moins unifiée. Son attitude nous paraît tout à fait voisine de celle de Croce en Italie, lorsque celui-ci remet au premier plan de la philosophie l'universel concret hégélien. Mais, ici encore, ce moment absolu que constitue à chaque instant ma pensée, avec tout ce qu'elle contient, la distinction d'objets comme extérieurs, d'un passé comme réel, d'autres consciences individuelles comme communiant à la mienne et la confirmant de leur témoignage, ce moment où se résume à chaque instant le tout de la réalité, n'aura la pleine conscience de sa vérité et de son absoluité que dans la mesure encore de sa cohérence interne, de son intelligibilité, de sa relative systématisation. Et, comme ces caractères n'y sont jamais entiers, il ne s'affirmera comme vrai et sûr que par une confiance, implicite ou expresse, en une systématisation de plus en plus complète, c'est-à-dire conçue comme déjà possible et immanente en l'objet connu, avant même qu'elle ne soit dégagée, et actualisée, et reconnue par le sujet connaissant.

Ainsi, la tentative d'Hamelin est hasardeuse, incomplète, manquée si l'on veut : seule pourtant, si elle réussissait, elle constituerait un plein rationalisme, un véritable idéalisme. M. Brunschvicg qui, lui aussi, assigne pour fonction à l'analyse philosophique de mettre en lumière la part de l'esprit qui pense et s'assimile l'expérience, nous refuse d'autre part le droit d'affirmer que cette expérience, dans son fond même, soit susceptible d'être entièrement assimilée et pensée par lui. A cela se réduit, en somme, la différence entre son attitude et celle d'Hamelin.

IV

Mais enfin, que sa tentative fût légitime ou non, Hamelin a-t-il réussi ? Car il faut bien en venir à cette question dernière.

Lui-même ne s'est pas fait illusion sur la difficulté en quelque sorte surhumaine de la tâche qu'il avait entreprise et sur l'imperfection de son œuvre, et nous l'avons dit déjà. D'autre part, ceux-là mêmes qui répugnent le plus à cette manière de concevoir la philosophie ne songent pas à contester la singulière force d'esprit qu'elle révèle, la richesse des aperçus qu'elle recèle à propos de l'étude de chaque catégorie, et les suggestions qu'elle apporte, fécondes pour le psychologue ou le logicien autant que pour le métaphysicien ; si bien qu'à considérer même comme fragile l'ensemble de l'imposant édifice qu'il a voulu élever, ce serait le cas de dire, selon la formule de Brunetière, que « les morceaux en sont bons ».

On ne saurait contester, d'autre part, l'impression d'artificiel, le caractère laborieux et pénible que présentent certaines de ses déductions, et, avouons-le, en certains points particulièrement importants ; si bien que, dans cette doctrine qui vise avant tout à articuler entre elles les diverses parties du savoir humain, ce sont les articulations mêmes qui paraissent le moins assurées et le moins solides. On ne saurait soutenir que la table des catégories essentielles de l'entendement telle qu'il l'a dressée, apparaisse comme vraiment satisfaisante et définitive. On pourrait peut-être aller jusqu'à soutenir que presque nulle part et à aucun étage de sa synthèse, il ne semble arriver, non pas à déduire, ce n'est pas son dessein, mais non plus à construire le *quid proprium* de chaque notion, — du temps, de l'espace, de la qualité par exemple ; c'est tout au plus de la présence en ces diverses notions de telles ou telles propriétés qu'il arrive à rendre raison selon sa méthode. A vrai dire, son ambition, nous le savons, n'était à aucun degré de réduire, mais au contraire de conserver et de justifier ce qu'il y a de spécifique en chacune d'elles. Il se peut, pourtant, que, même dans un idéalisme comme le sien, et sans renoncer au caractère conceptuel qu'il a voulu conserver à toutes les conditions de l'existence, il convienne de corriger sur ce point l'excès de son intellectualisme : puisque, selon lui, on peut « construire » la qualité même, il se peut qu'on doive admettre une sorte d'action en retour de cette catégorie de l'être sur toutes les autres ; il se peut que la synthèse

qui fonde toute existence en même temps que toute pensée présente, en chacun de ses moments, une sorte de coloration qualitative, une tonalité affective, un élément d'intuition, dont la raison ne peut expliquer autre chose sinon la nécessité de sa présence et le fait même de son irréductibilité, mais de telle sorte que cet élément sensible reste toujours corrélatif à des propriétés conceptuelles susceptibles, elles, d'être reliées intelligiblement. De même que, dans un système de nécessité rationnelle, il a cru pouvoir introduire « à sa place et à son rang », le libre arbitre; de même, dans une philosophie d'intelligibilité conceptuelle pourrait-on réintégrer peut-être un élément d'intuition qualitative.

Peut-être encore est-il permis de se demander si la construction des notions primordiales doit nécessairement avoir, comme Hamelin l'a cru, un caractère en quelque sorte linéaire et irréversible, et se présenter en une filiation unique. Nos logiciens modernes tendent à admettre que le système des définitions, axiomes ou postulats, n'est pas irréversible, c'est-à-dire que, si l'on se donne tels postulats, certaines notions peuvent être définies, qui, prises à leur tour comme postulats premiers, permettraient de définir les postulats irréductibles de tout à l'heure. Peut-être pourrait-on concevoir de même qu'il existe entre les notions fondamentales, ou au moins entre certaines d'entre elles, des interversions possibles et comme des enchevêtrements logiques, permettant, selon le point de vue que l'on adopte, de les ordonner en des séries différentes, et pourtant également rationnelles. Il y aurait là, à la racine de la connaissance et de l'existence, une sorte de consensus, analogue au consensus biologique, ou, si l'on veut, un cercle premier et essentiel, qui, loin de le détruire, achèverait peut-être à sa façon d'en faire ressortir le caractère de système.

Mais ne serait-ce pas là abandonner la méthode essentielle, et le principe générateur de cette philosophie tout entière, puisque ce serait renoncer au principe même de la construction synthétique, à la démarche ternaire par thèse, antithèse et synthèse? — Non, sans doute, si la notion même de relation, c'est-à-dire au fond de jugement et de pensée, c'est-à-dire encore le principe idéaliste lui-même, était toujours à la base de tout effort de construction rationnelle. Quant à la loi de développement ternaire, il se peut bien qu'on ne puisse plus y voir la loi unique et suprême de l'activité intellectuelle et de l'être. Mais, si elle a séduit Hamelin après Hegel et après Kant,

ce ne peut être tout à fait par hasard. Nous croirions volontiers qu'elle a bien en elle une valeur de vérité et de fécondité. C'est bien une loi, sinon tout à fait universelle, au moins singulièrement générale de la pensée, que celle de l'opposition et de la corrélation des notions qui les fait surgir par couples dans l'esprit et nous renvoie de l'une à l'autre : fini et infini, continu et discontinu, unité et pluralité, etc. Or, la synthèse conciliatrice s'impose impérieusement en bien des cas : tel, par exemple, le nombre comme synthèse de l'unité et de la pluralité, ou le mouvement comme synthèse du temps et de l'espace. Nous croyons que, à la façon de Hegel et de Hamelin, ou de quelque autre, il y a des cas très authentiques de construction conceptuelle par synthèse ; qu'il existe bien des manières de lier les idées ou de passer de l'une à l'autre différentes de la pure identification ou réduction analytique, mais telles qu'elles permettent d'obtenir, sans syllogisme ni tautologie, des notions en même temps vraiment construites et nouvelles, et pourtant rattachées l'une à l'autre par une nécessité rationnelle. La logique moderne semble bien avoir mis hors de conteste qu'en mathématiques les notions ou les vérités sont vraiment construites, et nullement tirées analytiquement l'une de l'autre. L'idée d'une philosophie constructive et synthétique, aventureuse tant que l'on voudra, n'est donc ni absurde, ni condamnée d'avance par l'exemple même des sciences, que l'on invoque si volontiers contre elle. La raison, en son principe, est sans doute autre chose que la faculté d'identifier le même au même : elle est sans doute aussi la puissance de passer du même à l'autre ; elle est mouvement, fécondité et progrès.

Mais l'extrême confiance rationaliste d'un idéalisme intégral à la façon d'Hamelin reste néanmoins étrangement paradoxale, il faut l'avouer, et contrarie la plupart des tendances de la philosophie contemporaine. Elle suppose toujours que, — soit par une construction linéaire, ou par un entrelacement et une corrélation plus complexe de notions et de jugements, — l'ensemble du savoir est, en droit, susceptible d'être pleinement unifié et assimilé par l'esprit. Or les conclusions des plus profondes études sur la philosophie des sciences de notre temps, celles de M. Lalande, de M. Meyerson, de M. Brunschvicg lui-même, semblent bien s'inscrire en faux contre ce grand espoir. Dans son œuvre récente, M. Meyerson aboutit à la constatation d'un certain nombre d'irrationnels, qui, de loin en loin, constituent comme autant de pierres

d'achoppement pour le travail de l'unification intelligible, et introduisent une discontinuité irréductible dans l'œuvre de l'esprit. Pour M. Lalande, la réalité se présente comme le théâtre d'un grand duel entre deux forces opposées, l'une qui va dans le sens de la diversité, de la pluralité, de l'irrationnel et de la vie, l'autre qui dissout, assimile, unifie, et qui est l'instrument propre du savoir. Enfin, pour M. Brunschvicg, sous l'action de ces chocs qui semblent caractériser la réalité même, la science et l'esprit s'infléchissent sans cesse en des directions nouvelles, et s'ingénient à assimiler le donné, sans que rien semble permettre de prévoir ou de limiter d'avance la fécondité comme la diversité infinie de leurs libres initiatives ; et il aboutit ainsi à une sorte de pluralisme logique. L'esprit systématique et unitaire d'Hamelin semble en contraste décidé avec ces diverses tendances.

Pourtant, si nous y regardons de plus près, l'opposition me paraît s'atténuer en quelque mesure. M. Lalande et M. Meyerson au moins semblent maintenir l'unité foncière de la raison, la constance, sinon de ses procédures, au moins de ses tendances fondamentales ; et qu'ils la croient ou non condamnée à l'échec, ils reconnaissent en elle une aspiration constante à l'unification, à l'intellection, à la systématisation. Ainsi, l'œuvre naturelle et normale de la raison est bien pour eux comme pour Hamelin, que ce soit par l'identification progressive, ou par une démarche plus complexe de construction synthétique, de tendre indéfiniment à la rationalisation des choses en système. Puisque Hamelin, de son côté, nous croyons l'avoir établi, n'a jamais considéré sa tentative comme susceptible de s'achever d'un seul coup, mais comme capable d'être continuée progressivement, il nous semble que les différences, si accusées dans les principes, deviennent bien moindres dans la pratique. Il est sans doute impossible à M. Meyerson de démontrer que ses « irrationnels » le soient à titre constitutif et définitif ; et puisqu'il est incontestable, de l'aveu d'Hamelin, que toujours le philosophe rencontrera sur son chemin des irrationnels plus ou moins provisoires, que c'est sa tâche propre d'essayer de résoudre, l'effort indéfini d'assimilation du réel à la raison, poursuivi dans un sens constant, reste, de l'aveu des uns comme des autres, la définition même de la philosophie.

Après cela, l'idéalisme consiste à penser que cet effort même de l'esprit ne se comprendrait pas si quelque chose ne lui correspon-

dait au fond de la nature même ; et que le besoin de systématiser et de comprendre le réel ne serait lui-même qu'une incompréhensible illusion, si ce réel n'était pas déjà en lui-même intelligible, s'il n'aspirait pas déjà de lui-même à se constituer en système.

D. Parodi.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MENTALITÉ PRIMITIVE[1]

Il y a douze ans déjà, Lévy-Bruhl avait été frappé de rencontrer, au cours de ses recherches, dans un grand nombre de sociétés inférieures, un ensemble d'habitudes mentales qui exclut l'abstraction, le raisonnement et les opérations discursives de la pensée et qui ne saurait être attribué à la torpeur intellectuelle, au nombre restreint d'objets auxquels pensent les primitifs, au caractère uniquement matériel des buts qu'ils poursuivent. Ceux-ci se révèlent, en effet, pénétrants dès que l'intérêt s'éveille en eux, capables de se souvenir et de porter leur attention sur un nombre illimité d'objets inaccessibles aux sens. Il y avait là un fait crucial qui soulevait un problème assez complexe : *les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures* l'énoncèrent en des termes généraux, mirent en relief les variations dont semble faire preuve l'activité mentale au cours de la préhistoire et de l'histoire et cherchèrent la raison d'être de ces variations dans l'état social et les mœurs. L'étude de la mentalité primitive telle qu'elle se manifeste dans les institutions des sociétés inférieures ou dans les représentations collectives d'où ces institutions dérivent permit à Lévy-Bruhl d'établir l'existence de liaisons mystiques s'effectuant en vertu de *participations* et *d'exclusions* soustraites au principe logique de contradiction qui passait jusqu'alors pour régir toutes les démarches de l'esprit ou peu s'en faut. Et là où la plupart des anthropologistes et des philosophes étaient enclins à voir une forme rudimentaire, infantile et presque pathologique de l'activité mentale, telle que

1. *La Mentalité Primitive*, par L. Lévy-Bruhl, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, un vol. in-8, 527 pages, Paris, 1922, Alcan, éditeur.

les sociétés modernes se la représentent, se révéla une orientation différente de l'esprit.

Dans son nouveau travail sur *la Mentalité Primitive*, Lévy-Bruhl poursuit l'étude de l'activité mentale dans les sociétés inférieures, avec le même esprit, avec la même méthode, en envisageant une face nouvelle du problème et en se défendant d'en épuiser tous les aspects. Il abandonne l'analyse abstraite qui lui avait permis d'opposer l'attitude *logique* et l'attitude caractérisée par le terme équivoque de *prélogique* retenu à défaut d'un terme meilleur. Il entreprend de montrer pourquoi et comment la mentalité primitive diffère de la nôtre. A l'étude comparée des représentations collectives et des pratiques propres à l'Australie, la Nouvelle-Guinée, l'Amérique du Nord, l'Insulinde et l'Afrique, il demande les données, les cadres et le contenu de l'expérience primitive.

La pensée primitive présente « des opérations mentales ne se détachant pas des objets matériels qui les provoquent et cessant aussitôt que leurs fins sont atteintes. Elles ne sont jamais pratiquées pour elles-mêmes [1] ». Aussi s'identifie-t-elle avec les mouvements profonds de la vie : elle est émotion, réponse, action. La vie, la mort, l'ordre du monde s'offrent-ils à elle, il n'y a pas à les expliquer. Ils s'expliquent par eux-mêmes ; ils sont une *révélation* ; ils manifestent l'action de forces occultes. Attentive à les pénétrer, la pensée primitive demeure indifférente aux liaisons naturelles et invariables que l'expérience nous révèle et ne voit, dans ce que nous nommons cause, qu'un instrument au service des forces occultes. Par suite, les primitifs « vivent, pensent, sentent, se meuvent et agissent dans un monde qui présente des différences essentielles avec le nôtre ». En raison de l'état social et des mœurs, des préliaisons de nature affective établissent le passage immédiat de telle perception sensible à telle force invisible. A vrai dire, il y a moins encore passage qu'appréhension directe, intuition. Et si cette intuition n'entraîne pas la réalisation sensible de l'invisible, elle « donne du moins une foi entière en *la présence et en l'action* des forces invisibles et inaccessibles aux sens, et cette certitude égale, si elle ne dépasse pas, celle des sens eux-mêmes [2] ». De là vient que l'expérience des primitifs est plus riche de contenu que la nôtre : si elle ne retient qu'une faible proportion d'inductions, elle repose

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 3.
2. *Id., ibid.*, p. 48, 49, 50. Cf. 519.

sur beaucoup de données immédiates. Et « c'est même la surabondance de ces données mystiques et la présence de préliaisons entre les données sensibles et les influences invisibles qui rend inutiles les inductions par lesquelles notre expérience se développe et qui empêche l'expérience de s'enrichir dans la mentalité primitive comme dans la nôtre[1] ». Elle entraîne le développement de l'expérience primitive dans un sens très différent. Puisque la vie, la mort, l'ordre du monde dépendent à chaque instant des puissances invisibles, « l'effort humain ne doit-il pas s'employer avant tout à interpréter, à régulariser et, s'il se peut, à provoquer même les manifestations de ces puissances[2] ? »

Et Lévy-Bruhl suit dans son détail le développement de l'expérience primitive. Ce sont les influences invisibles des morts faisant connaître au groupe social, dont ils se détachent progressivement, leurs besoins, leur volonté d'être vengés, leur bienveillance. Ce sont les données immédiates des songes qui ménagent le passage du monde visible au monde invisible ; les rêves, révélation indirecte d'événements à la fois futurs et passés, garants de l'ubiquité de l'âme, « désirs de l'âme » qui doivent être comblés sous risque de mort, « actes de l'âme » qui entraînent la responsabilité de l'homme agissant en rêve vis-à vis du groupe social. Ce sont les anomalies identifiées avec la sorcellerie ; les présages, révélation spontanée et directe touchant les événements à venir, sentis comme déterminant l'avenir en même temps qu'ils le manifestent, suscitant toute une casuistique attentive à neutraliser les mauvais présages. Ce sont les pratiques divinatoires, ensemble de procédés permettant d'interroger les puissances du monde invisible, soit directement en provoquant des rêves qui annoncent et causent à la fois les événements, ou en posant aux morts des questions qui sont en même temps des prières, soit indirectement en procédant à l'examen des entrailles et du foie des animaux, des osselets, des boulettes de beurre, ou en se livrant à des pratiques magiques qui mettent fin à une alternative. Ce sont les ordalies, ensemble d'épreuves considérées jusqu'ici comme une procédure judiciaire tendant à découvrir le coupable, analogue au Jugement de Dieu, propre à des groupements sociaux parvenus, comme les Bantous, les Noirs de l'Afrique occidentale, les Malais, à un certain degré d'organisation politique.

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 48, 49, 50. Cf. 519.
2. *Id.*, *ibid.*

A la lumière des participations mystiques elles apparaissent comme *des opérations mystiques analogues à la divination*, dont le propre est de déceler le sorcier, de le tuer et de détruire le principe malfaisant logé en lui. Elles se retrouvent en Australie, où elles ont pour but d'exercer sur certaines puissances du monde invisible une action de défense nécessaire au groupe social. Toutes ces pratiques permettent de recueillir, classer, interpréter et provoquer les données de l'expérience primitive. Au fond de toutes se retrouve la même foi en une identité d'essence assurant la participation intime de toutes les choses et de tous les êtres constituant le monde.

En vertu même de cette participation, tout événement reçoit une interprétation mystique. Le malheur qui compromet le maintien du monde suppose la colère de quelque puissance invisible. « Tout accident équivaut à une ordalie spontanée[1] ». Un accouchement laborieux, une mauvaise mort, un naufrage, l'action de la foudre, la capture, la maladie, la cécité sont la conséquence directe ou indirecte de l'irritation du totem, d'un ancêtre ou d'une autre puissance mystique, causée par quelque souillure rituelle ou quelque violation de règle. Cette irritation appelle une purification, une cérémonie expiatoire, une désolidarisation du groupe d'avec l'être qui a perdu sa dignité mystique, qui recèle une puissance malétique et contagieuse. Le succès qui rétablit l'équilibre du monde suppose le concours de puissances invisibles. Dans la chasse, la pêche, les travaux des champs, les échanges commerciaux, la guerre, l'activité humaine ne saurait se suffire à elle-même. Bien qu'indispensables, les moyens matériels mis en œuvre ne jouent qu'un rôle subordonné aux participations mystiques assurées par la vertu des engins, des armes, des femmes, des chefs ou des ancêtres.

Que telles soient les données de l'expérience primitive, l'expérimentation naturelle constituée par la rencontre des blancs et des primitifs le confirme. L'apparition des blancs, leur séjour dans les sociétés inférieures placent les primitifs en face de circonstances imprévues, les jettent hors de leurs habitudes et de leurs traditions. Le blanc apparaît comme venant du monde invisible. Tout ce qui procède de lui tient de lui un pouvoir mystique. Le laisser entrer dans le groupe social, partager ses aliments, tenir de lui des objets ou des pratiques nouvelles correspondrait à une véritable aliénation

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 319.

et risquerait de déclencher un processus de décomposition. Le blanc introduit la maladie et la démoralisation. Par instinct de conservation, le primitif demeure fidèle à ses coutumes ; ce qu'il reçoit, il l'adapte à sa culture et, s'il accepte de se laisser délivrer par la médecine européenne de la maladie et de la mort, c'est au prix de la perte de l'atmosphère mystique dont vit son groupe social. De là des bizarreries qui s'expliqueraient, des rapports qui se modifieraient si la partie de l'humanité qui entreprend de coloniser s'efforçait « de pénétrer par sympathie jusque dans les replis obscurs de ces consciences qui ne savent pas s'exprimer ».

Ainsi le primitif vit dans un monde où d'innombrables puissances occultes solidaires des groupements humains et toujours présentes sont toujours agissantes ou prêtes à agir. Un geste, un mot, une pensée, un désir de l'âme suffisent pour les mettre en mouvement. Car toute action revêt un caractère mystique. « Dans toute action qui s'exerce, un esprit agit sur un esprit », suivant l'expression typique de miss Kingsley. Il n'y a pas de fait physique. Il n'y a pas de cause au sens moderne du mot. Il n'y a pas de déterminisme ; l'action mystique peut transformer les faits au gré des désirs, car « le savoir ne se sépare pas du pouvoir et c'est le pouvoir qui est la condition du savoir[1] ». Il n'y a pour ainsi dire pas de temps : le passé et le futur se compénètrent et les changements de qualités ou d'états introduisent seuls des modifications dans la durée. Il n'y a pas d'espace : les puissances invisibles sont multiprésentes ; les situations locales, les orientations sont rattachées aux animaux réels ou mythiques qui y vivent, aux plantes qui y poussent, aux tribus qui les habitent, aux vents et aux orages qui en viennent. On objectera que le primitif agit comme nous dans la pratique, qu'il utilise au même titre que nous les causes matérielles, la durée, l'espace. Sans doute. Mais la similitude de la pratique n'entraîne pas nécessairement la similitude des opérations mentales. Posséder une activité est une chose ; posséder l'analyse de cette activité, la connaissance réfléchie des processus mentaux et physiologiques qui l'accompagnent en est une autre. Et nous avons toute raison de penser que la cause, le temps, l'espace ne sont pas exactement pour le primitif ce qu'ils sont pour nous ; leurs notions moins rigides que les nôtres comprennent des données s'excluant pour nous, épousent l'enchevêtre-

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 145.

ment et l'implication de participations et d'exclusions mystiques constitutives d'un monde complexe, clos de toutes parts, immédiatement senti, vécu plus encore qu'il n'est pensé. Et il semble bien que, « pour la mentalité primitive, le champ d'action des puissances mystiques constitue comme une catégorie du réel qui domine celles du temps et de l'espace où les faits se rangent nécessairement pour nous ».

*
* *

Telles sont les conclusions de *la Mentalité Primitive*. Formulées avec clarté en termes très généraux, elles proviennent d'une interprétation fine, subtile de textes reproduits dans leur intégralité. Une semblable disposition trahit la prudence d'un esprit méthodique craignant de se laisser emporter, par l'emploi de la dialectique comme par un mode de présentation dogmatique, au delà des faits. Elle permet d'assister à toutes ses démarches, de voir sur quelles données positives se fondent les résultats et de vérifier leur degré d'exactitude. Elle contribuera peut-être à dissiper le sentiment très répandu parmi le vulgaire et les philosophes que l'étude des sociétés est quelque chose de mystérieux ou d'arbitraire. Les faits, l'interprétation des faits suffisent ici au savant qui a su se déprendre de ses habitudes mentales, remédier à l'emploi des concepts ayant un contenu historique défini (partant une valeur relative), et obvier aux difficultés que l'étude des sociétés rencontre comme toutes les sciences qui reposent sur la critique et l'interprétation des témoignages. Aussi *la Mentalité Primitive* ne saurait donner prise à la réflexion à la manière d'une thèse de philosophie. Elle ne saurait davantage se prêter à une critique s'appuyant sur des règles de méthode déterminées pour éprouver son caractère scientifique. La méthode et l'objet d'une discipline sont trop étroitement associés pour ne pas se modifier d'une manière imperceptible ou manifeste à chaque moment du temps. Les méthodes changent ; les exigences de l'esprit scientifique demeurent. Il suffira donc de replacer *la Mentalité Primitive* dans l'ensemble des travaux contemporains, d'embrasser un champ d'expérience plus vaste et de confronter les prémisses, conclusions et conséquences propres à Lévy-Bruhl avec les suggestions que peuvent donner les différents ordres de faits sociaux envisagés soit dans leur aspect particulier, soit dans leur action réciproque. Ce déplacement mental et cette intégration permettront de déterminer quel est l'apport

positif de Lévy-Bruhl et de substituer à des critiques et à des aperçus dogmatiques toujours formels des observations complémentaires et des hypothèses de travail qui contribuent au développement de l'étude des sociétés.

Et d'abord y a-t-il une mentalité primitive ? Il ne suffit pas que le terme soit passé dans l'usage pour être d'un emploi légitime, et il semble, à première vue, contraire à certaines prémisses de l'école sociologique. Les réflexions provoquées par la variété des sociétés historiques ont incité Durkheim à se débarrasser de la notion vague d'humanité sans se perdre dans la description détaillée de groupements multiples en instituant des types de société définis par la structure morphologique qu'affectent les groupements humains. Elles lui ont montré que les observations des ethnographes portant sur des sociétés parvenues chacune à un degré d'évolution différent ont un caractère extrêmement limité qui rend impossible l'emploi de la méthode comparative, si ce n'est à l'intérieur d'un type de société. Or, en raison même de la solidarité de tous les phénomènes sociaux, à des types de société différents doivent correspondre des types de mentalité différents ; et parler d'une mentalité primitive comme d'un ensemble de caractères généraux, permanents, indépendants de toute variation historique dans le temps et dans l'espace, serait commettre une impropriété, faire de la méthode comparative un emploi aussi abusif que l'école anthropologique et substituer, comme Spencer, aux données de l'observation et de l'histoire, une notion spéculative élaborée par l'imagination psychologique mettant en œuvre des analogies incertaines empruntées à l'étude de l'homme. Mais l'étude des sociétés ne fait que naître ; les différents types de société ne sont pas encore déterminés, à plus forte raison les différents types de mentalité. Devons-nous donc renoncer pour un temps à l'étude des opérations mentales dans les sociétés inférieures ou nous contenter de les ébaucher en nous prêtant à des démarches temporaires dont des approximations successives corrigeront la grossièreté ? Lévy-Bruhl pensait ainsi lorsqu'il tentait, dans *les Fonctions Mentales,* de « constituer, sinon un type, du moins un ensemble de caractères communs à un groupe de types voisins les uns des autres et définir ainsi les traits essentiels de la mentalité propre aux sociétés inférieures [1] » et lorsqu'il accentuait les traits

1. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* 2e édit., 1912, p. 20-21.

de cette mentalité appelée assez improprement primitive[1] en l'opposant au type mental qui s'en éloigne le plus, la mentalité européenne et moderne, « la mentalité issue de la civilisation méditerranéenne où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive ». Il pense encore ainsi. Et c'est dans cette acception et cette acception seule qu'il est permis de parler de « mentalité primitive », comme d'une notion n'ayant d'usage que méthodologique, ne signifiant rien que par provision.

Où se trouvent les données de l'expérience primitive? Selon Lévy-Bruhl, elles doivent être dégagées par voie d'interprétation des représentations collectives se rapportant à des objets inaccessibles aux sens comme la vie, la mort, l'ordre social, n'appartenant pas exclusivement à des groupements définis, ne cristallisant pas dans des institutions trop précises, se prêtant à des transmissions, des remaniements, des variantes et constituant une « sorte d'amalgame, un magma aussi difficile à analyser pour nous que la stratification d'un terrain dont nous ne connaissons que la surface ». Mais il était un moyen d'opérer en profondeur. Si instables soient des représentations collectives de cette nature, elles se fixent dans le mythe dû à une collaboration anonyme et incessante qui ne rajeunit les thèmes que pour perpétuer une explication mystique du monde, qui épouse exactement dans ses images et dans ses formes syntaxiques l'orientation et le mouvement de la pensée primitive. Aussi convenait-il peut-être de faire appel à ce témoignage direct qu'est le mythe. Car, si nous nous en tenons à l'interprétation des réponses faites aux observateurs par les primitifs questionnés sur le sens de leurs pratiques et la nature de leurs croyances, nous courons un double risque. Ou bien l'action de nos habitudes mentales, de nos concepts, de nos catégories d'action nous pousse à prêter aux représentations collectives une intention logique et à voir dans les pratiques et les systèmes de mouvements organisés l'analogue de formes d'activité aussi spécialisées que la religion, l'art, la science, la jurisprudence. Ou la réaction contre ces tendances devenues conscientes nous pousse à voir simplement dans les représentations collectives l'explication que le primitif se donne à lui-même des émotions violentes provoquées par les vicissitudes du groupe social, des passions élémen-

1. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 2e édit., 1912, p. 2.

taires comme la colère, la peur, la joie et la tristesse. Dans l'un et l'autre cas, en nous plaçant *en deçà ou en delà* des phénomènes à observer, nous faisons disparaître la spécificité des représentations collectives. A défaut d'un recours aux mythes, la prudence de ses démarches permet à Lévy-Bruhl d'éviter ce double danger et de respecter l'originalité d'une expérience tenant dans un ensemble de données sans commune mesure avec les données de notre propre expérience.

Qu'est-ce qui constitue l'expérience primitive ? Une interprétation serrée des croyances et des pratiques révèle à Lévy-Bruhl que tous les événements se passent dans un milieu constitué par des forces invisibles. Pour conserver intacte sa liberté d'esprit et demeurer sensible aux sollicitations des faits, il écarte toutes les hypothèses que nos habitudes mentales nous incitent à faire. Il ne cherche à assimiler les forces invisibles ni à des esprits ni à des âmes ni à des forces cosmiques ; il ne cherche pas à voir en elles, suivant qu'elles sont définies ou vagues, l'hypostase du clan, de la tribu ou de groupements humains plus étendus[1]. L'animisme de Taylor et de Spencer, le naturisme de Max Müller, de Steinthal et de Michel Bréal, le totémisme de Durkheim, la théorie de Frazer sur le caractère primitif de la magie retiennent seulement les formes particulières que peuvent prendre ces forces invisibles en un point de l'espace, en un moment du temps, dans une société ayant une structure morphologique déterminée, lorsque leur convergence, leur concentration, leur différenciation donnent naissance à des systèmes religieux et magiques définis[2]. Il convient donc de faire abstraction des conceptions philosophiques modernes et de remonter *en deçà de la religion et de la magie* pour atteindre les forces invisibles dans leur complexité et leur indistinction première. En se plaçant dans une période semblable à celle dont Marett et Preuss ont conjecturé l'existence, Lévy-Bruhl saisit très bien, dans leur pureté, les forces qui enveloppent le groupe social et le milieu ambiant pour assurer entre l'un et l'autre une communauté d'essence. Mais il ne saurait que décrire très extérieurement « ces forces diffuses et individualisées à la fois, épousant tour à tour toutes les

1. Durkheim, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*, 1912, ch. VI et VII.

2. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 2e édit., 1912, p. 341-342.

formes intermédiaires, précises ou fuyantes, entre la conception nette d'esprits qui sont comme de véritables démons ou dieux dont chacun a son nom, ses attributs et souvent son culte, et la représentation à la fois générale et concrète d'une force immanente aux objets et aux êtres, telle que le *mana*, sans que cette force soit individualisée[1] ». Il ne saurait définir que très imparfaitement les caractères essentiels de ces forces lorsqu'il les nomme *mystiques*, en usant volontairement d'un terme indéterminé qui ne se rattache à aucun système précis de croyances et de pratiques et qui n'acquiert de signification que par contraste avec notre propre expérience. Il entend ne pas sortir de cette indistinction et se contente de signaler sans plus l'identification de ces forces mystiques avec la notion concrète de *mana*. Il y a là un scrupule de méthode respectable. Mais il n'est peut-être pas impossible d'aller plus avant et de déterminer l'origine et la nature de ces forces invisibles en approfondissant la notion de *mana*.

L'atmosphère mystique et les forces invisibles comparables commes les idées, dans le *Parménide*, au jour qui, « tout en étant un et identique est en même temps dans beaucoup de lieux différents sans être pour cela séparé de lui-même », sont heureusement exprimées dans la notion générique de *mana* qui a l'avantage d'être en quelque sorte une catégorie primitive. Mais il ne semble pas que les textes de Codrington qui décrivent ses caractères généraux[2], et la tentative de Hewitt pour donner à la notion similaire d'*orenda* un caractère positif et scientifique[3] aient jamais été soumis à une critique exhaustive. Il ne semble pas non plus qu'une attention suffisante ait été accordée à certains passages des travaux de Taylor[4], de miss Flechter[5] et de Preuss[6]. Par suite, on insiste généralement sur l'aspect extraordinaire, insolite que présente le *mana* comme pouvoir mystique ; on se contente de le définir par une réaction émotive et l'on se garde de demander les éléments de cette représentation complexe à une dissociation isolant chacune des participations qui

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 55.
2. Codrington, *The Melanesians, their Anthropology and Folk lore*, 1891, ch. VIII.
3. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, in *American Anthropologist*, 1902.
4. Taylor, *Primitive Cultur*, 3e édit., 1891.
5. A. Flechter, *Smithsonian Reports*, 1897, p. 531 sq.
6. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, in *Globus*, 1904, t. LXXXVI ; 1905, t. LXXXVII.

l'unissent à d'autres représentations collectives. Elle est liée à la notion de pouvoir mystique, à la notion d'efficacité, à la notion de substance, à la notion d'âme qui n'ont pas encore fait l'objet de recherches précises. Elle est liée aussi à la notion de *vie*. Sans se confondre avec celle-ci, elle n'en est pas aussi distincte que le pense Hewitt [1]. Souvent le *mana* réside dans le corps ; il est localisé dans des parties déterminées du corps pour effectuer des actions déterminées. Il est manifesté par des fonctions organiques, les pulsations. Il est extériorisé et renforcé par les souffles, les liquides de l'organisme, les opérations manuelles, les mouvements rythmés, les jeux, les danses, la parole articulée, la mise à mort. Il affleure en certains points du corps sur qui des forces extérieures pourraient s'exercer s'ils n'étaient protégés, comme les oreilles, le nez, le pouls, par des anneaux ; recouverts comme les parties sexuelles ; clos comme les yeux et la bouche au moment de la mort. Or la notion de vie conserve encore dans la pensée courante des modernes une ambiguité assez grande pour associer le jeu des fonctions organiques tombant sous l'observation positive à une *force vitale* mystérieuse. Mais la consistance affective donnée à la notion d'âme par le travail incessant de l'imagination collective, des religions et des métaphysiques incite médecins-philosophes du XVIIIe siècle et spiritualistes du XIXe à identifier la force vitale et l'âme. Elle pousse des anthropologistes comme Taylor à interpréter les croyances primitives dans des dispositions d'esprit analogues et à voir en elles l'expression naïve et rudimentaire de l'animisme de Stahl [2]. Une semblable fusion entre la force vitale et l'âme est pour le moins arbitraire. La notion d'âme, qui évoque pour nous des réminiscences helléniques et chrétiennes, est, comme le remarque Lévy-Bruhl, d'un emploi particulièrement délicat lorsqu'il s'agit de croyances primitives, et groupe en une unité factice des représentations distinctes les unes des autres [3]. La notion de force vitale peut en être dissociée et envisagée à part. Condamnée à demeurer elle-même fort imprécise tant que les représentations collectives concernant la vie et ses manifestations n'auront pas fait l'objet d'une étude particulière, elle restituerait peut-être une partie de son contenu à la notion de *mana*. En un sens,

1. Hewitt, *Op. cit.*, p. 45.
2. Taylor, *Op. cit.*, p. 425, note. Cf. Marett, *The Threshold of Religion*, 2e édit., 1914, p. 107.
3. Lévy Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 189.

les forces mystiques et invisibles sont productrices et efficaces parce qu'elles sont vivantes. L'une des origines de la notion de *mana* semble devoir être cherchée dans la réflexion des primitifs sur la vie.

La vie apparaît en effet comme un objet primordial de réflexion. La considération parfois exclusive d'objets fabriqués et de systèmes de croyances, nécessaire sans doute à un moment de la science, a contribué à faire perdre de vue l'ensemble des *conditions d'existence* qui assurent la durée de tout groupement humain. Quel qu'il soit, il se trouve dans un rapport d'action réciproque, immédiat et local, avec un sol, une faune, une flore, des clans et tribus qui constituent pour lui la totalité de l'univers connu et connaissable. En vertu d'une sorte de *perméation des émotions* qui donne à des notions distinctes pour la mentalité européenne une unité affective et qui peut être considérée comme le point de départ d'opérations mentales dont la participation est seulement le résultat, le sentiment de la vie s'irradie et s'étend à l'ensemble des phénomènes cosmiques. Il les soumet au rythme de la naissance et de la mort. Il les voue à des métamorphoses qui transforment les qualités des êtres en conservant intacte leur essence. Il a une force telle que la mort même est représentée comme une autre vie, de caractère moins accusé, à laquelle on parvient après avoir traversé des états intermédiaires et qui est seulement la condition d'une renaissance. D'autre part, en vertu d'une sorte d'immédiation unissant directement les besoins, les émotions et les actions, ce sont la faim et l'appétit sexuel qui opèrent un premier choix parmi les êtres de l'univers et établissent les classifications les plus rudimentaires que nous connaissions. Dans les îles Salomon étudiées par R. Thurnwald, les habitants de la région de Buin divisent la faune en *kaku* et en *mara*, en comestible et non-comestible, et établissent sur cette base biologique des liaisons mystiques telles que *mara* signifie en même temps une force invisible, immortelle, tantôt personnifiée, tantôt identifiée aux pouvoirs mystiques résidant dans les hommes, les animaux, les eaux, les rochers et les forêts [1]. L'opposition des sexes, qui se marque fortement dans toutes les sociétés inférieures, a pour point de départ l'activité sexuelle de l'homme et entraîne elle aussi des liaisons mystiques telles que les forces vitales résidant dans l'homme sont diminuées et mises en

1. R. Thurnwald, *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck Archipel*, I, 1912, p. 18 et 371.

danger par le contact des femmes. La répartition d'objets en êtres animés et inanimés chez les Algonquins, citée par Vendryès, d'après de Josselne de Jong, résulte vraisemblablement d'un processus analogue [1].

Mais le milieu physique et humain agit en retour. La naissance, la puberté, le commerce sexuel, la génération, la maladie, la vieillesse, la mort, la recherche de nourriture, la rencontre d'un clan, l'échange de produits fabriqués affectent directement le groupe social sur lequel ils exercent des répercussions d'autant plus considérables que les membres du groupe sont moins nombreux et peuvent se réduire, comme dans le cas de certains groupes esquimaux observés par Boas, à une poignée d'individus. Une variation survenant dans les ressources alimentaires, dans les conditions atmosphériques, dans le nombre des individus, dans l'occupation d'un emplacement déterminé, d'une manière plus générale, tout événement compromet l'équilibre de l'univers [2]. L'événement porte une atteinte directe à la tendance naturelle du groupe à persévérer dans son être; il est senti comme une menace vitale; il est interprété confusément comme une action mystique s'exerçant sur une source de vie pour affaiblir ou détruire des forces vitales. Immédiate, une réaction émotive entraîne de la part du groupe une série de mouvements et d'actes déterminés tendant à maintenir, renforcer, rétablir l'équilibre de l'univers. Toutes les cérémonies concernant la naissance ou la mort, la reproduction ou la capture des animaux, la fécondité de la végétation, le cours du soleil, de la lune, de la saison, de l'année ont pour but de remédier aux intermittences de la vie physique, au fléchissement périodique de la nature, aux variations saisonnières, aux modifications du ciel. Partout elles consistent essentiellement, comme le remarque Preuss, en mouvements, rythmes, danses, cris, formules, chants et drames qui ont pour but d'accroître les forces vitales et mystiques, de transfuser ces forces par l'action des liquides, des souffles, des sons, des contacts, de la communion, de l'identification mythique, et de rappeler à la vie les êtres et les choses. Mais ces forces ont pour siège les corps

1. Vendryès, *Le Langage*, 1922, p. 122.

2. Nous avons laissé ici de côté le cas examiné par Lévy-Bruhl où le déséquilibre est entraîné par la violation d'un interdit. Son interprétation supposerait une critique de la notion de *tabu* dans ses rapports avec la notion de *mana*, un examen des idées de Durkheim et de Marett.

humains assemblés en commun : elles demeurent la propriété du clan : elles se concentrent parfois dans le chef qui détient son pouvoir mystique involontairement, par droit de naissance. Aussi deux clans s'affrontent-ils, ce sont en réalité deux ordres de forces vitales douées de qualités propres qui s'affrontent, entrent en rivalité et détruisent l'équilibre du monde. La guerre, le meurtre, la consommation et la destruction de richesses, de biens, de propriétés mettent seules fin au déséquilibre en affirmant la suprématie d'un des ordres de forces et en établissant une hiérarchie. Toutes les épreuves agonistiques allant de la guerre aux jeux, tels que les pratiqua la société hellénique, peuvent recevoir une interprétation analogue à celle que Lévy-Bruhl donne des ordalies. Elles aussi agissent à titre de réactifs mystiques. Il n'est pas jusqu'aux échanges commerciaux qui ne supposent l'établissement préalable de prestations réciproques, destinées à effectuer une communauté d'essence neutralisant l'action de forces étrangères et qui conservent, grâce à l'usage de la monnaie comme véhicule du *mana* dans le monde mélano-polynésien [1], un caractère mystique. Ainsi, tout élargissement du champ d'action suppose de la part du groupe social l'intégration de forces vitales de potentiel différent et l'établissement de nouvelles participations [2].

Les exigences vitales maintiennent la pensée primitive sur le plan de l'action instinctive et favorisent l'ébauche de notions confuses et complexes qui rassemblent une foule d'impressions sous une impression dominante et ne sauraient être comparées à des notions comme la causalité mécanique, le temps, l'espace qui expriment les acquisitions de l'expérience positive et de la pensée scientifique. Sur ce point, le travail de Lévy-Bruhl rejoint les travaux de Durkheim, de Mauss et d'Hubert, et contribue à mettre en lumière l'origine sociale et la nature qualitative de la représentation de l'espace et du temps chez les primitifs. En un sens, « les espaces sont de véritables temples, les temps sont des faits [3] ». Mais

1. L'étude des documents de Thurnwald, que Lévy-Bruhl a cités dans la *Mentalité Primitive*, p. 507-508-509, sans voir comment ils venaient confirmer sa thèse, est particulièrement convaincante. Si la monnaie sert à se procurer des femmes et à acquérir des alliés, c'est qu'elle est un élément d'échange mystique.

2. Les travaux récents de M. Mauss, à l'École des Hautes Études, l'ont conduit à cesser de considérer comme un fait primitif et particulier au Nord-Ouest américain le *potlatch* et à l'assimiler à un système de prestations totales entre clans et entre générations, se retrouvant dans la plupart des sociétés inférieures, dans le monde indo-européen, et présentant surtout un caractère agonistique.

3. Hubert et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, Préf., xxx.

on ne saurait s'en tenir aux représentations religieuses et magiques qui usent d'un espace et d'une durée déjà très élaborés. On comprend fort bien que l'espace se ramène à l'appréhension concrète de situations locales dans laquelle le sens de la direction joue un rôle prépondérant. On comprend déjà moins bien que le temps se ramène à des états différenciés par leurs qualités, à des durées séparées par des dates critiques, à des périodes qui se reproduisent, si l'on ne remonte pas aux conditions biologiques de l'action, telles qu'elles sont vécues et représentées. L'activité du groupe social s'exerce à l'intérieur d'un système clos, défini une fois pour toutes, conservant toujours le même nombre de morts et de vivants, sans accroissement ni diminution. Le spectacle de la mue enseigne à l'homme qu'il est au pouvoir de certains animaux de rajeunir périodiquement. S'il n'a pas ce privilège et s'il doit mourir, ce n'est que pour revivre. Le dernier mort est réincarné dans le premier né. Tout événement n'est que déplacement, compensation. Le sentiment ne vient jamais d'un commencement, d'une fin, d'une création. Entre des états de qualité différente la permétion des émotions établit une parenté mystique, et les métamorphoses, rythmées par les périodes, s'assouplissent en un cycle. La durée vécue et pensée est bien ici ce que la font les actes du groupe social. Les actes du groupe social sont au fond la projection de la vie même avec ses pulsations, ses concentrations et ses détentes. Aussi, tout entiers à la représentation de l'action vécue avec une intensité qui dilate en quelque sorte le présent, les primitifs s'efforcent de marquer par des formes verbales les divers aspects de l'action prise à son début et menée à son terme, et le temps qui n'est pas marqué par une concentration, le temps sans fête, apparaît dans la Nouvelle-Guinée aux habitants de Tami comme un temps qui n'est pas encore parvenu à maturité [unreife Zeit] [1]. Le sentiment de succession, seul capable de donner à la marche des événements une orientation et de limiter le présent qui, seul, est véritablement vécu et véritablement pensé, se dissimule derrière le sentiment des retours. Et, encore que toute comparaison empruntée aux spéculations des philosophes modernes introduise un « à peu près » incompatible avec la clarté critique, s'il est une attitude que cette représentation du temps doive rappeler, c'est beaucoup moins celle de

1. Neuhauss, *Neu Guinea*, III, p. 496.

Bergson, conduit à sa théorie intuitive de la durée par la critique de Plotin, de Kant, de Spencer, et l'analyse des données immédiates de la conscience, que celle de Leibniz, poussé par un sentiment vif de la qualité et le jeu libre de l'imagination métaphysique à peupler le monde de monades qui sont un miroir vivant perpétuel de l'univers, qui ne peuvent commencer ni finir.

Quant à la représentation de la cause, qui n'est pas sans rapports avec *le principe de communauté* formulé par Kant comme troisième Analogie de l'Expérience, Lévy-Bruhl en a précisé le caractère mystique. Elle s'oppose aux *causes secondes* des philosophes. Elle s'oppose mieux encore à la *causalité mécanique* qui est partiellement indépendante de la réflexion philosophique et de la forme particulière et temporaire que Hume et Kant ont pu lui donner. Cette opposition ne soulève pas seulement un problème dialectique, mais un problème historique dont Lévy-Bruhl a compris qu'il intéressait directement sa recherche. Les primitifs ne se représentent pas seulement l'action, ils agissent. Pour satisfaire les mêmes besoins que nous, ils emploient les mêmes techniques ; ils n'ont pas seulement une grande habileté, « ils n'ignorent pas comment ils adaptent les moyens aux fins qu'ils se proposent et ils ont une conscience claire de leur technique souvent si remarquable. Un véritable enseignement secret se transmet de génération en génération [1] ». Y a-t-il là quelque chose qui limite la thèse de Lévy-Bruhl? Faut-il admettre avec L. Weber que c'est l'apparition du langage comme outil de la technique sociale qui substitue un type de causalité interhumain ou social à la causalité mécanique dont l'action exercée sur les corps matériels et les résistances perçues donneraient, dès l'origine, le sentiment au primitif. Faut-il conclure que l'époque où apparaît la causalité mystique est précédée d'une époque où dominerait seule l'intelligence technique ?

Sans doute il convient de retenir les suggestions de L. Weber concernant les répercussions mentales du langage articulé comme prototype d'une action immatérielle se passant d'intermédiaires [2]. Mais la technique comme ensemble de gestes appropriés présente-t-elle avec le langage une différence de nature qui suscite une question d'origine de caractère plus spéculatif que scientifique ? L'examen

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 350.
2. Louis Weber, *Le Rythme du Progrès*, 1913, p. 139 à 151, 153, 162, 172 à 179.

de certaines pratiques permet à Lévy-Bruhl de faire ressortir que, dans la fabrication d'objets, armes, engins, outils, l'attention du primitif est attirée sur l'efficacité qui ne saurait s'obtenir sans le concours des puissances invisibles. Les formules, les opérations manuelles qui assurent le renforcement du *mana*, sa concentration et sa fixation sur l'objet fabriqué ne laissent plus aux moyens matériels qu'un rôle subordonné, à ce point que la seule intensité du désir suffit parfois pour agir [1]. D'ailleurs, peut-on encore parler de moyens matériels dans l'ordre de la représentation ? Les mouvements procèdent des corps. L'activité corporelle a une signification mystique qui empêche de dissocier le travail musculaire, son point d'application : le corps matériel, son moyen d'action : l'outil. Suivant les termes mêmes d'Espinas, « l'outil ne fait qu'un avec l'ouvrier : il est la continuation, la projection au dehors de l'organe ; l'ouvrier s'en sert comme d'un membre pour prolonger son action, sans penser jamais à en remarquer la structure ni à chercher comment ses diverses parties s'adaptent si bien à leur but. Le travail obtenu par son aide peut encore paraître naturel [2] ». Mieux encore, il paraît mystique. L'outil n'est pas un agent matériel intermédiaire entre l'effort musculaire de l'ouvrier et la modification souhaitée du corps matériel, mais un prolongement de la personne, un moyen d'accroître les forces vitales qui émanent des souffles, des sons, des mouvements des membres et de combiner ces forces avec les forces inhérentes à la nature même des matériaux ou à la forme qui leur est donnée. L'agent, l'action, l'outil demeurent liés par une sorte de participation mystique qui entraîne une certaine indistinction, manifeste dans le langage. Par suite, l'interprétation mystique que donne Lévy-Bruhl de certaines pratiques peut être étendue à tous les moments de la fabrication d'un objet. En suivant dans le détail la confection, la consécration, l'épreuve, l'emploi et la consécration définitive de l'objet, on se rend compte que l'activité technique n'est pas spécifiquement distincte des modes d'activité provoqués par la pression du milieu humain et physique et s'exerçant sous forme de cérémonies religieuses ou magiques. Qu'un groupe humain participe à la célébration d'un intichiuma, à la construction d'une maison, à la fabrication d'un tam-

1. Lévy-Bruhl, *La Mentalité Primitive*, p. 383 à 404. Cf. 420 à 444 : Les instruments des Européens comme *Zaubermittel*.
2. Espinas, *Les Origines de la Technologie*, 1897, p. 47.

bour, il s'agit toujours de dégager, de mettre en œuvre et de fixer des forces vitales et mystiques.

Poser le problème des techniques comme le font les anthropologistes anglais ou les ethnographes allemands attentifs à déterminer les « cercles de culture » est donc méconnaître l'écart qui existe pour le primitif entre les conditions matérielles de l'activité technique et la représentation qu'il s'en fait. Cet écart n'a d'ailleurs rien qui doive surprendre. Lévy-Bruhl observe avec justesse que la technique est pour le primitif moins le fait d'une réflexion et d'un raisonnement que d'une intuition. Il en est de même chez presque tous les peuples, à tous les moments de l'histoire. Presque partout la dextérité manuelle, l'ingéniosité inventive et l'habileté suppléent à la géométrie et à la mécanique. Une réflexion sur les techniques mettant en œuvre les indications données par les disciplines scientifiques pour guider et renouveler la pratique est de nature exceptionnelle. Elle n'apparaît qu'à deux reprises dans l'histoire du monde, au sein de la Grèce antique et dans la Renaissance italienne, car elle suppose des groupements humains dont l'action, orientée vers l'avenir, embrasse un champ toujours plus vaste, dont la vitalité passagère demeure à la merci d'une guerre entre peuples, d'un heurt de civilisations. La causalité mécanique peut exister à l'état latent, les liaisons causales peuvent être connues et employées par le primitif ; mais, comme elles ne provoquent aucun intérêt, aucune émotion, seule la causalité mystique est sentie et vécue.

*
* *

De semblables conclusions intéressent la philosophie. La causalité mécanique qui suppose un enchaînement irréversible des phénomènes, l'espace homogène et le temps homogène dans lesquels nous situons les successions causales cessent d'apparaître comme des données naturelles de l'esprit humain, et la critique des notions empruntant ses éléments à l'étude des sociétés rejoint ici la critique du temps comme forme *a priori* de la sensibilité entreprise par Bergson. Mais elle montre d'abord que rien ne permet d'établir à l'origine une opposition entre la durée et l'espace qui est situation locale et ne devient un cadre vide de qualités que dans la société hellénique. Elle montre en second lieu que la constitution du concept d'espace entraîne la constitution du concept de temps moins

par une sorte d'irradiation affective que par une sorte de contre-coup logique, par une sorte de nécessité inhérente à un type nouveau d'expérience. Aussi *la Mentalité Primitive* rejoint les *Fonctions Mentales* où Lévy-Bruhl s'autorisait déjà des résultats de la méthode comparative pour réagir à la fois contre le postulat consacré par l'enseignement philosophique que l'homme demeure partout et toujours semblable à lui-même, contre les tendances de l'école anglaise d'anthropologie, contre la théorie de Frazer, suivant laquelle les primitifs usent du même mécanisme logique que les modernes en opérant des associations d'idées erronées et ouvrent la voie à la science positive en se livrant à des opérations magiques. Et l'étude de la causalité rend plus profonde encore la divergence entre l'orientation de la mentalité primitive et celle de la mentalité moderne. Ici Lévy-Bruhl se trouve en accord partiel avec Wundt qui prête au primitif un type de causalité différent du nôtre et cherche dans le caractère insolite des événements la raison d'être d'impressions et d'émotions soudaines favorisant un libre jeu d'images [1]. Mais il se trouve en désaccord partiel avec l'école sociologique.

Sans doute Durkheim admet bien avec Lévy-Bruhl que les notions essentielles de temps, d'espace, de genre, de force, de personnalité, d'identité dépendent de conditions sociales, sont riches d'éléments sociaux. Mais il les fait naître dans la religion comme « forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective » et n'établit entre la pensée religieuse et la pensée scientifique aucune différence de nature. A son sens, l'une et l'autre établissent des participations fondées ici sur l'appréhension immédiate et confusément sentie de rapports que les individus soutiennent avec la société et la nature conçue à son image ; là sur la détermination abstraite des rapports précis que soutiennent les phénomènes constituant les différents règnes de la nature, y compris le règne social. L'une et l'autre surmontent l'indistinction première grâce au jeu d'oppositions logiques et de vérités qui ne paraissent objectives que pour être impersonnelles. L'une et l'autre ne s'efforcent de comprendre la totalité des faits sociaux et cosmiques que pour assurer d'une manière différente une même fonction, pour réaliser par la communion des esprits dans un corps de croyances ou de vérités

1. Wundt, *Völkerpsychologie*, II, Bd. 2. Mythus und Religion, 1906, p. 179, 180.

collectives la cohésion du corps social. Si l'on établit communément entre elles une opposition, c'est que l'on accorde implicitement à la science une valeur particulière. Or, « la valeur que nous attribuons à la science dépend en somme de l'idée que nous nous faisons collectivement de sa nature et de son rôle dans la vie, c'est-à-dire qu'elle exprime un état d'opinion ». Si les conclusions des *Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* sont fondées[1], la pensée scientifique n'apparaît bien que comme une forme plus parfaite de la pensée religieuse et l'opposition signalée par Lévy-Bruhl entre les termes extrêmes d'une évolution pourrait bien être un caractère secondaire dont la singularité aurait retenu l'attention à l'exclusion des caractères communs, généraux, permanents.

Cette théorie de Durkheim rejoint ici de façon curieuse la tentative faite par les métaphysiciens contemporains pour supprimer toute incompatibilité entre la science et la religion. C'est qu'en effet il énonce moins ici les résultats de ses travaux sur les sociétés inférieures que ses réflexions sur les données du monde moderne prises *absolument*. L'homme moderne, ce « chaos d'intelligence et de passions », voit son attention tiraillée par des sollicitations entre lesquelles il hésite, qui sont toujours, sous une forme plus ou moins élevée, de nature émotive, qui tendent à satisfaire des besoins vitaux. En dehors de l'expérience scientifique, l'expérience artistique, l'expérience métaphysique, l'expérience religieuse s'affirment. De là des prises de conscience rapides, fragmentaires, que l'esprit voudrait soustraire aux variations des sociétés appelées à s'adapter à des conditions d'existence trop complexes et trop instables pour permettre jamais une compréhension complète de l'homme et du monde. Devons-nous, poussés par un besoin d'unité et par le sentiment que tous les modes de l'activité ont une origine unique, ménager un passage entre ces différentes formes d'expérience, voir en elles soit les aspects complémentaires du développement dialectique de l'esprit, soit les aspects complémentaires de l'histoire de l'esprit humain ? A la suite de Kant donnant à la pensée européenne une orientation nouvelle[2], à la suite de Comte aussi, les métaphy-

1. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, 1912, p. 13 à 17, 336 à 342 note, 616 à 638.

2. Cf. notre étude *Sur les rapports de la religion et de la morale*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1921, pp. 586-588, et notre étude sur *Emile Boutroux et la conscience moderne*, in *La Vie des Peuples*, janvier-février 1922.

siciens l'ont cru : Boutroux et William James, qui ont développé l'expérience religieuse ; Hamelin, qui a repris l'expérience métaphysique au point où Hegel l'avait conduite ; Bergson, qui a transposé l'expérience artistique. Et Durkheim, laissant s'épanouir dans l'atmosphère captieuse de son époque des tendances longtemps refoulées, l'a cru avec eux.

Dès que les données du monde moderne, replacées dans le cours de l'histoire, acquièrent une valeur *relative*, il n'est plus permis de voir dans la pensée scientifique une forme plus parfaite de la pensée religieuse ou dans la pensée religieuse une forme plus complète de la pensée scientifique. La présence simultanée de formes d'expérience orientées différemment n'aboutit à une conciliation verbale qu'aux époques de moindre activité critique. Pour autant qu'elles sont vécues, ces formes d'expérience s'affrontent pour imposer chacune une représentation exclusive de l'univers. Le problème des rapports de la science et de la religion n'est que la transposition dialectique de cette rivalité s'exerçant au sein des groupements humains à tous les moments de leur histoire, car vivre, pour les sociétés comme pour les individus, c'est agir ; agir, c'est prendre parti, choisir, éliminer. Et cette rivalité n'est pas le fait de raisons individuelles assistant impassibles au déchaînement de forces impersonnelles et procédant arbitrairement à des découpages et des exclusions qui décèleraient leur présomption ou leur faiblesse. Elle est le fait de groupes plus ou moins étendus, s'efforçant d'organiser la vie en mettant en œuvre des moyens de nature différente et de valeur inégale légués à des époques successives par l'expérience humaine. Et si Durkheim, transposant certains aspects du Comtisme, a insisté avec force sur la similitude du but poursuivi, il n'a peut-être pas eu égard à la dissemblance des moyens. Passer d'une prise de conscience émotive de la société et du monde à une prise de conscience réfléchie du monde et de la société suppose une interversion égale à celle qui assure le passage de l'animalité à l'humanité. Ce renversement mental, dont l'analyse n'a jamais été faite, ne correspond pas seulement à des transformations profondes qui déplacent le champ du normal et du pathologique ; il ne modifie pas seulement le sens de la réflexion en faisant de la science et de l'art l'objet primordial d'une spéculation qui dépasse son but et méconnaît ses limites dès qu'elle confond le logique et le chronologique, il modifie encore le sens de l'action. Une société tournée

vers le monde extérieur est aussi tournée vers l'avenir ; dans la passion et l'intelligence elle sait voir deux modes d'activité n'offrant pas, au point de vue social, la même capacité d'organisation ; au conformisme, elle substitue l'intervention critique ; au mauvais rêve sensuel qu'est la *communion*, elle substitue la *sociabilité* faite de l'accord des intelligences, et elle écarte la soif d'absolu qui rend indifférent à la variété du monde. Et si, pendant trois siècles, l'Europe a su voir dans l'activité technique, scientifique et artistique la manifestation la plus haute et la plus complète de l'esprit humain, c'est qu'elle a éprouvé sa capacité d'organisation. L'estime dans laquelle elle a tenu les esprits positifs mécaniciens, savants ou artistes, elle l'a dû moins à un « état d'opinion » qu'à un « état de raison » sur lequel il est impossible de revenir sans imposer au monde une diminution d'humanité.

Par suite, l'opposition établie par Lévy-Bruhl entre la mentalité primitive et la mentalité moderne apparaît bien comme légitime. Et l'histoire montre comment s'opère le passage de l'une à l'autre par l'affaiblissement progressif d'habitudes mentales qui ne disparaissent jamais complètement, comblent les vides laissés par la mentalité positive et demeurent prêtes à exploiter ses défaillances. L'histoire des arts, des sciences, des beaux-arts dans la Grèce antique et l'Europe occidentale moderne n'est qu'une lutte entre des représentations positives et des représentations mythiques s'excluant et se combinant alternativement depuis le moment où le mouvement des peuples étendant les échanges au delà des pays familiers et la fondation de cités capables de se remémorer leur histoire affranchissent le monde des retours éternels et le donnent au changement. Quand la Grèce, qui « a pu recueillir les résultats d'une lente élaboration technique de plusieurs civilisations et qui n'a pas mis moins de trois siècles, quatre peut-être, à s'assimiler ses résultats [1] », intègre dans sa réflexion sur les arts mécaniques et les beaux-arts une connaissance plus étendue de la terre et du ciel, les cosmogonies reculent, les choses humaines se séparent des choses divines, l'homme prend conscience de sa solitude au milieu de forces indifférentes ou hostiles, la tragédie, l'art plastique et la science apparaissent. Les esprits positifs, se contentant de suivre les transformations du monde visible et de déterminer son mécanisme, ont réussi à faire partager au vulgaire

1. Espinas, *Les Origines de la Technologie*, p. 16, note.

affranchi de la religion et de la magie leur manière de voir lorsque Socrate s'inspire de la morale hindoue pour se détacher du monde visible et destituer la connaissance de son caractère technique et utilitaire. Chez Platon, la substitution d'un art divin à la causalité mécanique, la théorie de l'amour suivant laquelle les connaissances, les facultés intellectuelles et les qualités morales se peuvent transmettre par contact[2], la théorie de la μέθεξις et de la κοινωνία prolongent ce renversement violent des habitudes mentales, ce retour à des représentations mystiques que les Stoïciens font leur, en reprenant l'étude de la divination et la théorie des retours, que Plotin accentuera encore en décrivant les vicissitudes de l'âme prisonnière en un monde impur et profane, aspirant à se purifier et à rejoindre la région sacrée du ciel. La chute de l'empire romain, l'apparition et l'extension du Christianisme, le passage du Néo-Platonisme dans l'Empire arabe, puis en Occident assurent la permanence de ces habitudes mentales jusqu'au moment où la convergence des réflexions faites sur les industries et les métiers et des observations astronomiques entraîne, dans les cités italiennes renaissantes, la constitution d'une science nouvelle, d'un art nouveau, d'une représentation nouvelle du monde qui s'étendent sur la France, l'Angleterre, la Hollande, qui entrent en conflit avec les pratiques, les règles et les croyances du Moyen Age. Ce conflit n'est alors dans les consciences que pour être à l'intérieur des sociétés où s'affrontent des groupements spécialisés, à peu près égaux en force et en prestige. Le besoin d'en prévenir l'issue fait, pour un siècle, de la pensée philosophique une médiatrice énervant la vertu créatrice de l'intelligence jusqu'au jour où Fontenelle dissocie les éléments physiques et les éléments métaphysiques du Cartésianisme, jusqu'au jour où le goût de la science et le sentiment de véracité qu'il introduit dans les mœurs sont assez intenses pour provoquer une effervescence intellectuelle, un esprit de réforme capables d'entraîner une refonte complète de la société. Mais, comme les bouleversements cosmiques font affleurer à la surface le sol d'une ère géologique disparue, les révolutions humaines mettent à nu l'infrastructure des émotions et des passions sur laquelle bâtissent les hommes. Et le XIXe siècle, oublieux des hiérarchies imposées pen-

2. Kreglinger, *Etudes sur l'Origine et le Développement de la Vie Religieuse*, 1919, p. 83, 84, 87 à 89.

dant trois siècles par l'intelligence, devient incapable de discerner les anticipations et les survivances et ne surmonte le chaos des passions qu'en se réfugiant, à la suite de Hegel, dans un monde décoloré où les événements deviennent les moments d'un processus dialectique. L'art, la littérature, la religion, la politique emprisonnent peu à peu l'esprit positif sous le réseau des émotions vagues. Le goût des masses, des primitifs, des milieux inorganiques affaiblit l'intelligence éprise de retours éternels, prête à toutes les métamorphoses, et les mouvements de foule recouvrent les vestiges de la civilisation européenne.

La Mentalité Primitive a donc, comme les *Fonctions Mentales*, des répercussions qu'il est assez difficile de dégager à une époque où les disciplines scientifiques s'accroissent sans entraîner la prééellence de l'esprit scientifique, où les travaux historiques se multiplient sans affiner le sens historique, où l'enseignement transmis rend presque inopérante toute initiative intellectuelle. Elle a le mérite de mieux faire sentir que les concepts, les catégories, les classifications et les mécanismes logiques présentés par les systèmes contemporains issus du Kantisme et de l'Hégélianisme comme les éléments fondamentaux de la représentation humaine sont le fait d'une élaboration des représentations collectives entreprises par des groupements plus ou moins spécialisés, en un moment du temps, en un point de l'espace, à l'intérieur d'une civilisation. La reconnaissance de leur relativité pressentie depuis une trentaine d'années par Bergson, mise en lumière par Einstein, empêcherait peut être d'en disposer, comme l'ont fait trop souvent en France, au cours du XIXe siècle, métaphysiciens et historiens, pour ramener à une commune mesure les sociétés antiques et les sociétés modernes. Elle révélerait, sur un fond de variations sociales, les variations de la science et de l'art dont l'unité réside dans la vie des savants et des artistes. Et, comme l'histoire des mœurs fait s'évanouir le problème moral pour ne laisser subsister que des préoccupations politiques et éthiques individuelles, l'histoire positive de la connaissance fait s'évanouir le problème que les philosophes tiennent depuis plus d'un siècle pour central, le problème de la connaissance.

L'étude des sociétés ne saurait, en effet, que nous révéler ici des mœurs différentes, là des orientations mentales divergentes. Or nous sommes avant tout êtres d'action, placés dans un milieu social ; « notre volonté se meut suivant des formes et en vue de fins

qu'elle ne pose pas elle-même[1] ; » notre conduite veut être réglée ; notre pensée, disciplinée. Aussi d'une telle constatation notre pragmatisme foncier s'affecte et formule ses craintes en termes d'*a priori* et de rationalisme. Où trouver alors la certitude sentimentale et la sécurité intellectuelle qui sont des besoins vitaux ? Peut-être dans la convergence de la « sociologie » et de « l'histoire des idées ». La rencontre des deux disciplines désignées l'une et l'autre d'une manière aussi impropre s'est opérée naturellement chez Lévy-Bruhl. Elle peut s'opérer volontairement. « L'histoire des idées » ou, plus exactement, l'histoire de l'effort humain qui se condense en machines, en œuvres d'art, en théories scientifiques, en systèmes d'idées rejoint la « sociologie ». Tenue à l'écart lors de la constitution de la « sociologie » pour des raisons de méthode, elle doit cesser de fournir un semblant de justification aux métaphysiciens qui se placent d'emblée dans l'absolu ; elle doit vivifier à nouveau l'interprétation des documents ethnographiques. La jonction des deux disciplines restitue à la méthode comparative l'ampleur et la puissance de synthèse qu'elle eut parfois chez Michelet et Renan. Quiconque se confine dans une tâche préliminaire peut invoquer le devoir scientifique ; le devoir est parfois l'excuse de la médiocrité intellectuelle comme il est celle des consciences trop pusillanimes pour demander librement leur règle de vie aux groupements susceptibles d'accroître en elles l'humanité. L'étude des sociétés embrassant les sociétés inférieures, les sociétés antiques et les sociétés modernes montre comment, dans chacun des grands groupements humains, se trouvent réparties les conquêtes de l'homme sur l'animalité et le milieu physique. Dans la succession des sociétés historiques, elle voit des floraisons et des décadences dont le détail varie en chaque point du temps et de l'espace, dont l'alternance capricieuse constitue l'histoire des empires. Dans l'ensemble des civilisations, elle discerne des degrés différents d'humanité. D'une semblable confrontation des expériences humaines, l'homme retient que l'humanité ne revient jamais d'elle-même sur les voies qu'elle a une fois abandonnées et qu'il est pour elle mille manières inégales de réaliser l'harmonie sociale et l'équilibre intérieur. Il apprend à choisir et devient capable de concourir à l'organisation de l'expérience humaine. Au passé mieux connu il doit la clair-

1. Espinas, *Les Origines de la Technologie*, p. 6.

voyance qui sépare les ferments de putréfaction des grains vivants. De l'action, il dégage des éléments de permanence et de stabilité qui ne sont dus ni à la force d'inertie ni à la paresse intellectuelle, mais qui sont conquis sur les retours de la vie biologique et la passivité violente du monde et qui tiennent dans la continuité de son effort. Tout homme choisit de durer ou de vivre.

RAYMOND LENOIR.

QUESTIONS PRATIQUES

LE PRINCIPE DES NATIONALITÉS ET LES GUERRES PAR BERNARD LAVERGNE [1]

Sous ce titre général, M. Lavergne examine et discute trois problèmes distincts de droit international. Un premier essai traite du principe des nationalités ; un second du problème colonial ; un troisième de l'organisation de la Société des Nations. Il y a sans doute quelque lien entre ces diverses études, mais non pas si étroit que le voudrait l'auteur. On accordera volontiers que les deux premières s'appellent et s'enchaînent. C'est bien, en effet, et d'après l'interprétation donnée, dans le premier chapitre, du principe des nationalités, que M. Lavergne résout, dans le second, le problème colonial. Mais la théorie des nationalités ne demandait pas pour s'achever une théorie de la Société des Nations, pas plus qu'elle ne sert, en fait, à la constituer. N'essayons donc pas de mettre entre ces essais plus de suite qu'ils n'en comportent. Si les questions y sont bien posées et si les solutions sont judicieuses, qu'importe que chaque étude se suffise à elle-même et que le livre ne tienne son unité que des soins du brocheur ?

Il y a pourtant en ce travail, à défaut du lien systématique des parties, une sorte d'unité intérieure : celle de l'inspiration. On

1. Un vol. in-12, Alcan, 1921.

retrouve en tous ces essais le même effort pour adapter à la réalité et à ses nécessités les principes de l'idéalisme démocratique. L'auteur voudrait se tenir à égale distance de ces utopistes qui promulguent le droit avec intransigeance, sans se demander ce qui en est présentement réalisable et si la prétention de le réaliser en dépit des circonstances ne ferait pas plus de mal que de bien, et de ces réalistes trop résignés, si prompts à céder devant le fait qu'ils mesureraient volontiers l'idéal sur le réel, ne tenant pour juste que ce qui se révèle praticable et expédient. Il semble bien pourtant que ses préférences l'inclinent plutôt vers le réalisme. Sans doute M. Lavergne paraît adopter au point de départ de ses recherches les aspirations et les principes de la démocratie. Ces premières données lui semblent même si naturelles et si évidentes, qu'il ne prend pas la peine de les énoncer. Il n'est préoccupé que d'en déterminer les conditions et la mesure de réalisation. Or il lui paraît que cette mesure est courte et qu'il serait sage de se montrer peu exigeant. Le voilà donc amené à protester contre la superstition des principes. « Rien n'est vrai d'une façon absolue et durable, pas plus le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes que, par exemple, le principe du suffrage universel » (p. 64). Il a de dures paroles contre l'utopisme wilsonien et « le trouble intellectuel » qui se révèle dans le « vague incomparable » des fameux Quatorze Points. Ailleurs le rationalisme en matière de droit lui fait l'effet d'un mysticisme aussi dangereux que vain. Tant et si bien que plus d'un lecteur, même s'il est prévenu contre l'idéalisme politique, même s'il est prêt à applaudir à la ferme revendication des droits de la réalité, peut finir par s'inquiéter en avançant dans cette lecture et par trouver que c'est tout de même en rabattre un peu trop de l'idéal. De concessions en concessions et comme cédant à la vitesse acquise, M. Lavergne finit par nier le droit qu'il voulait seulement d'abord adapter aux nécessités de la vie. Autant ses conclusions sur les nationalités et sur les colonies sont heureuses et inspirées du réalisme le plus légitime, autant sa conception de la Société des Nations nous paraît défectueuse et fâcheusement inspirée, bien que l'auteur s'en défende, du réalisme de la force. C'est sur ce point surtout que nous ferons porter notre critique, en rappelant d'abord, presque sans observations, les vues si justes énoncées par M. Lavergne en ses deux premières études.

I

Nationalités et Colonies.

Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes pourrait être considéré comme l'extension à un groupe d'hommes du droit individuel à l'indépendance : ce serait le même droit exercé collectivement. Nul homme ne peut sans injustice être contraint à entrer en alliance avec d'autres ou à leur rester lié, s'il ne s'est pas engagé à eux volontairement. Il semble donc qu'un peuple non plus ne saurait être tenu d'entrer malgré lui dans un État plus vaste, ni davantage d'y rester s'il y a été intégré de force. Voilà un principe très simple et auquel bien des esprits ne voient nulle difficulté. Tout au contraire, M. Lavergne en aperçoit de multiples, pour ne pas dire d'innombrables. Il se refuse énergiquement à assimiler un peuple à un individu et à attribuer sans restriction au premier le droit à l'indépendance reconnu par tous au second. Le droit d'un groupe d'hommes à s'affranchir ou à rester indépendant ne lui paraît revendicable qu'à de certaines conditions qui sont rarement réalisées.

Pour les préciser, M. Lavergne croit devoir distinguer deux cas : le cas où un groupe social, intégré jusqu'alors à une nation plus vaste, demande à se constituer en État autonome ; et celui où il demande à s'annexer à un autre État avec lequel il se sent plus d'affinités de race, de mœurs ou d'intérêts. C'est là ce que M. Lavergne appelle un peu singulièrement la forme active et la forme passive du principe des nationalités.

Dans le premier cas, cinq conditions sont requises pour qu'un groupe social soit admis à réclamer sa complète autonomie. Il faut d'abord que cette autonomie soit voulue par la majorité des individus du groupe. Il faut que le groupe qui veut être autonome l'ait été jadis d'une certaine façon, qu'il ait formé un groupement historique distinct, ayant pu prendre conscience de son unité et de son originalité nationales : sans une telle conscience, qui ne s'improvise pas, il ne saurait y avoir de désir profond et sérieux d'autonomie. Il faut encore que ce groupe, au moins dans son élite, possède la capacité gouvernementale : qu'il ait en lui les moyens de maintenir l'ordre, de rédiger les lois, d'établir un contrôle administratif de l'économie nationale, etc. Il faut aussi que le

groupe qui revendique l'autonomie possède, une fois séparé, la population, le territoire, les richesses naturelles qui lui permettront une existence indépendante. Enfin, la demande d'autonomie n'est recevable que si le groupe qui la réclame est en possession de la culture scientifique moderne : sinon on n'en saurait attendre ni intelligence politique, ni organisation économique sérieuse.

Dans le second cas, bien des obstacles peuvent s'opposer à ce qu'un groupe social se détache d'un État pour s'annexer à un autre. On peut en bien des circonstances lui refuser satisfaction sans que la justice soit violée. Si le groupe qui voudrait rejoindre un autre État est enclavé ou dispersé dans celui qu'il voudrait quitter, s'il est constitué d'une population un peu fruste qui ne sait trop à quoi elle voudrait ou pourrait se rattacher, si l'État auquel elle voudrait s'agréger est trop éloigné pour qu'elle puisse vraiment faire corps avec lui ou si, enfin, l'État auquel ces populations appartiennent a besoin d'occuper leur territoire soit pour assurer sa défense, soit pour avoir un accès indépendant à la mer, soit pour s'assurer des ressources économiques indispensables, — en tous ces cas, la volonté de sécession et de naturalisation nouvelle doit être considérée comme illégitime : en aucune de ces circonstances on n'est fondé, pour démembrer un État ou en accroître un autre, à invoquer le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

De toutes façons, il ne suffit pas de la volonté d'un groupe social pour lui constituer un droit. N'importe quelle population ne saurait, sous le seul prétexte qu'elle le désire, prétendre à désorganiser pour sa satisfaction propre les rapports établis entre les nations.

Certes cette conclusion paraît fort sage. Comment donc se fait-il que nous ne l'acceptions pas sans quelque inquiétude ? C'est que nous ne discernons que bien confusément les raisons qui y conduisent et nous soupçonnons que plus d'une ne serait pas de notre goût. On a d'abord l'impression que M. Lavergne mêle en ses considérations deux questions bien différentes : en quel cas un groupe social est-il vraiment fondé en droit à demander son affranchissement ? en quel cas est-il, de sa part, raisonnable et opportun de faire valoir ce droit ? C'est à la question d'opportunité que répondent la plupart des conditions énoncées par M. Lavergne. Il est bien vrai que, si le groupe social sécessionnaire est dénué de ressources et incapable de se gouverner, il n'est pas souhaitable *pour lui* qu'il réussisse à s'affranchir : il manque de sagesse en le désirant et

l'on ne doit pas l'y encourager. Mais, en tout cela, la question de droit reste entière. Prétendrait-on que nous n'avons le droit de faire que ce qui est sage et qui nous serait utile ! Les autres peuvent-ils s'opposer à notre volonté sous le prétexte qu'ils entendent mieux que nous nos propres intérêts ? Nul ne l'admettra : je dois rester maître d'aller à ma perte, si cela me convient. Mon droit ne peut être limité que par celui des autres. Dès lors la seule considération à faire valoir pour montrer qu'un peuple peut vouloir s'affranchir et pourtant n'en avoir pas le droit, c'est la considération du tort qu'il pourrait faire, en s'affranchissant, à l'État dont il voudrait se séparer. C'est bien dans cet esprit que sont formulées quelques-unes — mais quelques-unes seulement — des restrictions imposées par M. Lavergne à l'exercice du principe des nationalités ; et celles-là seules sont légitimes. C'est cette confusion de points de vue qui laisse dans l'esprit du lecteur une fâcheuse impression de flottement et d'inconsistance. Peut-être, d'ailleurs, est-ce la faute du lecteur qui prête inconsidérément à l'auteur ses propres idées sur le droit. La doctrine de M. Lavergne redeviendrait cohérente si on pouvait lui prêter cette idée que le droit tient moins au caractère général et constant de la nature humaine qu'aux qualités individuelles et variables des personnes ou même à leur situation. On concevrait alors que l'on ne fût pas tenu de reconnaître à tous les hommes et à tous les peuples le droit de disposer d'eux-mêmes : certaines capacités, certains mérites pourraient être nécessaires pour qu'ils fussent fondés à réclamer leur liberté. De même qu'un enfant ne peut faire valoir son titre d'homme pour qu'on lui permette de se gouverner lui-même, un peuple en état de minorité politique ne serait pas fondé non plus à réclamer son autonomie. En ce cas, toutes les restrictions formulées par M. Lavergne deviendraient légitimes : les unes parce que, dans les circonstances qu'elles visent, le peuple réclamant manque des mérites qui lui conféreraient le droit ; les autres, parce que, dans les conditions qu'elles énoncent, l'exercice de ce droit serait dommageable à quelque autre groupe social. La doctrine redeviendrait ainsi nette et cohérente. Reste à savoir si M. Lavergne est disposé à y mettre le prix. Est-il d'avis que le droit, même le droit à disposer de lui-même, n'appartient pas à l'homme du seul fait de sa nature ; qu'il doit être mérité, conquis ; que ce mérite peut faire défaut à quelques-uns ou à beaucoup ; et qu'il est juste dans

la cité de refuser à un certain nombre d'hommes l'accès au droit politique, comme il est juste de refuser à certains groupes dans le corps des nations l'accès au droit international? C'est bien là sans doute la doctrine vers laquelle M. Lavergne paraît pencher en son dernier essai ; mais c'est une tout autre doctrine qui semblait postulée au début de cette première étude. De sorte que le lecteur, faute de voir clairement à quels principes se rattache cette théorie des nationalités, se sent incapable de juger dans quelle mesure elle est sérieusement établie.

Cette incertitude sur les principes n'a pas empêché M. Lavergne de nous donner, en son deuxième essai, une très remarquable théorie de la colonisation, dont tour à tour il justifie le principe et détermine les conditions.

Il pourrait sembler au premier abord que la colonisation soit la négation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, puisqu'elle consiste essentiellement dans le fait qu'un peuple vient s'établir de sa propre autorité sur le territoire d'une autre nation de civilisation inférieure, au moins à son jugement, s'empare d'une partie des richesses naturelles de la région, impose aux indigènes, qui s'en passeraient ou même qui protestent, des relations plus ou moins intimes avec les colonisateurs et, finalement, les soumet à une législation plus ou moins gênante que ces relations forcées ont rendue nécessaire. — Pourtant, en dépit des apparences, il n'y a rien là d'immoral, toutes réserves faites d'ailleurs sur la manière de s'y prendre. Les richesses naturelles que les indigènes ne savent ni ne peuvent exploiter sont utiles ou nécessaires à des peuples plus avancés dont la capacité de production et les besoins de consommation ne sauraient être satisfaits des ressources de leur propre pays. Ce dont ils ont ainsi besoin et dont les autres ne peuvent ou ne veulent user, quel mal y a-t-il à ce qu'ils le réclament ou le prennent? Or cette mainmise sur les biens ne saurait aller sans quelque domination sur les personnes. — Cette justification n'est pas la première que présente M. Lavergne ni celle qu'il présente le mieux. Le principe qu'il semble y mettre en œuvre : on peut prendre à un homme ce dont il n'use pas, aurait grand besoin d'être limité. Au moins faudrait-il dire qu'il ne s'agit ici que des richesses naturelles qui, n'étant l'œuvre de personne et étant nécessaires à toute vie humaine, n'appartiennent donc à vrai dire à aucun homme en particulier. Le sol et le sous-sol d'une région ne peuvent être dits

appartenir à un peuple qu'autant qu'il les a mis en valeur et en a fait les conditions de son activité et de sa vie. Cette considération n'est pas, d'ailleurs, pour notre auteur, la principale. Il insiste plutôt sur ces deux points. D'une part les peuples non civilisés ne satisfont à aucune des conditions qui donnent droit à l'autonomie. On ne viole donc aucun droit en les soumettant à une domination qui doit être, d'ailleurs, respectueuse des libertés d'ordre privé. Mais ce qui paraît surtout justifier la colonisation, c'est qu'elle profite aux indigènes aussi bien qu'au peuple colonisateur. Pratiquée honnêtement, elle est pour les naturels un bienfait matériel et moral. Elle leur apporte des biens que leur industrie ne leur eût jamais procurés; elle les initie à une vie morale et sociale d'un ordre plus élevé. La colonisation bien conduite est un merveilleux instrument de civilisation. « Grâce à elle, les peuples demeurés à un niveau assez bas du progrès humain sont mis à même de rattraper les années perdues. La colonisation, c'est l'épreuve du feu par laquelle tous les peuples, à un moment de leur histoire, ont besoin de passer pour être régénérés, si, du moins, ils sont capables de ce redressement. Quel est le peuple européen qui, en remontant le cours de son histoire, ne rencontre pas une colonisation dont il a été le bénéficiaire ? Tous les civilisés sont d'anciens colonisés. Voilà la vérité. Français, nous sommes les fils des indigènes soumis aux colons romains. Non seulement nous, modernes, mais les Gaulois de la deuxième et de la troisième génération romanisée n'avons pas regretté l'entreprise romaine. »

De ce que la colonisation est légitime en son principe, n'en concluons pas que toute colonisation soit juste. Elle est soumise à des conditions d'équité et d'humanité hors desquelles elle ne serait qu'usurpation et tyrannie. Elle ne doit être, cela va sans dire, ni une extermination ni une exploitation des indigènes. Il faut, au contraire, que les richesses naturelles soient équitablement partagées entre les colons et les indigènes, de telle façon que les ressources de ces derniers ne soient pas diminuées ni leur vie rendue plus difficile. Il faut que, dans la société mixte qui se forme du mélange des deux peuples, les impôts prélevés et les services rendus par l'État soient équitablement répartis, que les impôts ne tombent pas surtout sur les sujets, tandis que les services profiteraient surtout aux colons. Il faut encore qu'en échange des richesses naturelles dont il bénéficie, l'État colonisateur s'acquitte libéralement

de sa fonction civilisatrice, notamment en instruisant la jeunesse indigène et en organisant l'hygiène publique et l'assistance médicale. Il faut enfin que, semblable à tous les éducateurs, l'État colonisateur travaille à se rendre inutile en acheminant progressivement ses colonies à l'autonomie et ses sujets au rang de citoyens.

C'est ici que se placent quelques-unes des vues les plus neuves et les plus justes de ce petit livre. M. Lavergne s'élève avec force contre les publicistes et les politiciens — dont il se demande s'ils sont atteints de folie mystique — qui, sous le prétexte de l'égalité des hommes, voudraient que l'on se hâtât d'étendre à tous les sujets de la France le bénéfice des mêmes droits politiques. Ce sont eux qui ont naturalisé en masse et appelé à la vie politique tous les juifs d'Algérie ; ce sont eux qui, maintenant, veulent naturaliser en masse tous les Arabes de l'Afrique du Nord et qui, demain, nous demanderont sans doute de faire voter les Malgaches ou les nègres de la brousse. Il n'est rien de plus ridicule ou de plus dangereux. C'est par une tout autre méthode, très soigneusement exposée ici, qu'il faut acheminer nos sujets à l'autonomie. Il faut d'abord éviter de donner, non seulement aux nègres d'Afrique, mais même aux races à demi civilisées, comme les Annamites ou les Arabes d'Algérie, le titre de Français et la pleine admission à notre droit civil et politique avec ce qu'elle comporte de bénéfices et de charges. Aussi longtemps que, sous l'influence de notre civilisation, ils n'auront pas spontanément abandonné leurs superstitions, leurs mœurs, leurs traditions, il convient de leur laisser leur droit coutumier et leur statut personnel traditionnel. Il convient de laisser l'instruction que l'on doit répandre parmi les indigènes faire son œuvre lente et sûre de transformation intellectuelle et morale. On ne civilise pas à coups de décrets. A mesure que parmi les indigènes une élite se formera, on pourra donner aux plus cultivés, comme une récompense et un encouragement, le titre de Français avec les droits qui y sont attachés. En évitant ainsi de déprécier ce titre, on conserverait au peuple colonisateur la supériorité qu'il doit garder aux yeux des sujets pour remplir auprès d'eux sa mission d'éducateur. Il ne peut être question davantage de faire des indigènes des électeurs et de les admettre à régler par leurs libres décisions même les affaires de la colonie. Comme par leur nombre ils submergeraient les colons, on donnerait donc le gouvernement de la colonie à la masse indigène ignorante ou hostile, ce qui mettrait fin prompte-

ment à l'œuvre colonisatrice. Les indigènes ne seraient pas pour cela abandonnés à la bonne ou à la mauvaise volonté des colons ou des administrateurs. Rien n'empêcherait que des indigènes, nommés par ceux d'entre eux qui auraient mérité par leur culture ou leur bonne volonté le droit de vote, fussent admis à participer, dans une proportion à déterminer, aux administrations locales ou même à faire entendre au pouvoir central, sous la forme d'une délégation permanente, les vœux et les réclamations du peuple en tutelle.

Au surplus, M. Lavergne, par une vue qui nous semble très juste, n'admettrait même pas les colons à intervenir au même titre que les Français de France dans les affaires de la métropole. Leurs intérêts et leurs préoccupations, ni par suite, leurs droits, ne sauraient être les mêmes. Les colonies devraient avoir chacune une sorte de parlement, de composition et de compétence d'ailleurs assez diverses. D'où il suivrait que l'on pourrait être Français à divers titres et qu'il y aurait pour ainsi dire des degrés de citoyenneté. Nous ne pouvons, pour le détail et la justification de ces utiles distinctions, que renvoyer le lecteur à l'ouvrage même dont cette étude est assurément la meilleure partie, la plus neuve et la plus sûre.

II

La Société des Nations.

C'est un jugement bien différent que nous serions tentés de porter sur le dernier des essais de M. Lavergne. De sa théorie de la Société des Nations nous ne nous sentons disposés à adopter ni les conclusions ni les considérants.

Sans doute il ne saurait y avoir discussion sur la destination de la Société des Nations : elle doit assurer la paix entre les peuples. Mais, pour cela, comment doit-elle être constituée? Quel genre de liaison ou d'association doit-on concevoir entre les nations, — toutes ou quelques-unes — pour que, par le fait même de cette liaison, la paix soit assurée et la justice internationale garantie? C'est sur quoi l'on peut discuter et sur quoi l'on discute effectivement. Pour trancher le débat, M. Lavergne croit devoir « tenter l'analyse scientifique des formes de groupement que les peuples, s'ils le veulent, peuvent réaliser dans l'ordre international ». La comparaison de ces divers modes de groupement montrera clairement

ment quel est celui qui se manifeste le plus propre à maintenir sûrement la paix et qui se révèle ainsi comme la Société des Nations souhaitée par tous. Il sera très facile de voir après si celle qui a été organisée par le pacte du 28 avril 1919 est conforme à cet idéal ou de combien elle s'en éloigne. Il ne peut être question d'entrer ici dans le détail, si intéressant soit-il, de ces distinctions et comparaisons : allons droit à la conclusion.

Pour que la Société des Nations réponde à sa destination, il faut, selon M. Lavergne, et il suffit « qu'elle prenne modèle sur la pratique interne sainement analysée de chaque État ». Or, en chaque État normalement constitué, c'est-à-dire démocratiquement, c'est le Parlement, représentant la nation, qui fait le droit « en établissant sans cesse la paix entre les partis représentants des diverses catégories sociales ». Il crée le droit en cherchant l'équilibre plus ou moins heureux que les circonstances permettent d'établir entre les revendications des diverses classes. Il faudrait donc, pour établir une paix durable entre les nations, « qu'une assemblée politique internationale, comprenant un nombre de délégués proportionnel aux forces réelles de chaque pays, — forces économiques, financières, éventuellement militaires, — soit constituée. Qu'en cas de différend entre États adhérents, cette assemblée soit prise non pour juge, car il ne s'agit pas de juger, mais pour autorité souveraine, chargée de créer le droit nouveau, — et vous pourrez espérer que les nations voudront bien s'éviter les horreurs de la guerre armée. Les peuples et les États lutteront au sein de l'assemblée internationale tout comme aujourd'hui luttent entre eux les partis au sein des assemblées nationales. La guerre ne disparaîtra pas du monde, elle se métamorphosera, sa forme seule s'altérera. » On substituera ainsi « aux formes barbares de la lutte par les armes les formes perfectionnées de la lutte au sein d'un corps politique ».

On peut craindre que cette conception de la Société des Nations ne rencontre que peu d'adhésions. Le moment semble assez mal choisi pour nous proposer, comme remède aux querelles des États, l'institution d'un Parlement international. Mais passons sur le discrédit dont souffre présentement et assez justement le régime parlementaire et supposons que ce Parlement suprême soit plus capable que les autres de discussions cohérentes et suivies. Ce serait encore s'abuser singulièrement que d'en attendre des décisions impartiales et efficaces. On ne peut l'espérer qu'en oubliant les origines et

la constitution d'un tel Parlement et par quels traits essentiels il différerait des parlements nationaux. Dans ces dernières assemblées, les députés, représentant le plus souvent des hommes dispersés et médiocrement sûrs de leur volonté et de leur doctrine, restent maîtres, dans une certaine mesure, de leurs jugements et de leurs votes. Ils peuvent utilement essayer de s'éclairer et de se convaincre. Discussions et délibérations ont ici une raison d'être. Mais les députés au Parlement international, représentant des États organisés et pleinement conscients de leur force et de leur but, recevraient un mandat rigoureusement impératif. Ce prétendu Parlement ne serait donc au fond qu'une conférence d'ambassadeurs où les délibérations ne seraient que des marchandages et des essais d'intimidation. D'autre part, dans un État particulier, ceux des électeurs dont le Parlement semble avoir méconnu la volonté ou maltraité les intérêts se trouvent incapables à l'ordinaire d'une résistance sérieuse aux lois appuyées sur la force organisée de la nation. Ils grognent, mais ils obéissent. Encore faut-il observer que, de plus en plus, les ligues, les syndicats, les fédérations de tout ordre travaillent avec zèle à faire échec aux lois qui prétendent subordonner leurs intérêts à l'intérêt général : nous assistons à l'écroulement graduel de la puissance publique. Dans ces conditions, comment pourrait-on attribuer aux décisions d'un Parlement international la moindre force exécutoire? Ceux qui devraient, après le vote, renoncer à leurs ambitions ou abandonner quelque chose de ce qu'ils détiennent, ce ne sont plus des individus dispersés et désarmés ; ce sont des puissances concentrées, riches en ressources et en armes. Elles ne sauraient éprouver l'intimidation du citoyen devant la force de l'État. Elles ne se soumettraient jamais de leur plein gré, dès que l'intérêt en jeu serait de quelque importance. Il faudrait, pour les soumettre, leur déclarer la guerre. Autant commencer par là et faire l'économie de ce parlement inutile.

Nous nous trouvons ici en présence d'une difficulté dont M. Lavergne ne semble pas avoir vu toute la force. La Société des Nations, pour être en mesure de remplir sa fonction, doit être une sorte de Sur-État capable de réduire, en les soumettant à sa loi, la souveraineté des États particuliers; mais, pour que ce Sur-État s'établisse et puisse exercer une action utile, il faut que déjà les États particuliers aient abdiqué tout ou partie de leur souveraineté au bénéfice et dans l'espoir de la justice internationale. Ainsi nous

tournons dans un cercle. Que, pour en sortir, on ne nous renvoie pas à l'histoire; qu'on ne nous dise pas que le même problème a déjà été posé et résolu à l'intérieur de chaque nation. Les individus n'y ont-ils pas abdiqué le droit de se faire eux-mêmes justice ? Et le contrat social... ? L'histoire, peu complaisante aux rêves généreux, nous montrerait que nulle vraie force n'a jamais abdiqué : elle a été domptée. Ce n'est pas le contrat, mais la conquête qui est à l'origine des sociétés. Si la France est une et si la loi y règne — au moins pour l'essentiel, — c'est que le pouvoir royal, dont le gouvernement républicain n'est que l'héritier, y a courbé une à une toutes les têtes. C'est l'hégémonie d'un petit prince de l'Ile-de-France, établie peu à peu par de dures guerres, qui a ôté aux grands vassaux le droit de guerroyer, le droit de battre monnaie, celui de rendre la justice, etc... Il en faudrait donc conclure que c'est de même l'hégémonie d'une nation en Europe qui, en abattant les souverainetés des États particuliers, pourrait seule, par une sorte de paix romaine, préparer le règne souhaité de la justice. La guerre et l'impérialisme, voilà les voies de la paix, de l'ordre, de l'équitable équilibre des intérêts dits nationaux. Telle semble être la leçon de l'histoire. Elle n'a pas, sans doute, de quoi plaire à ceux qui rêvent de la Société des Nations. Ils aimeront mieux espérer une nuit du 4 août internationale, c'est-à-dire un tel progrès de l'esprit de justice dans les États européens, que, spontanément, les peuples renonceront à leur dangereuse indépendance, génératrice de tant d'iniquités, qu'ils aboliront les armées nationales, supprimeront les douanes protectrices, abdiqueront leur liberté économique et se remettront ainsi pieds et poings liés aux décisions de la volonté générale qui, s'il faut en croire Rousseau, ne peut être que juste. C'est un rêve permis. Nous ne voudrions pas le déclarer irréalisable. Pourquoi désespérer du progrès de la raison? Mais, actuellement, dans l'effroyable déchaînement d'égoïsmes nationaux dont nous sommes, nous les Français, les victimes si chrétiennement résignées, nous aurions le plus grand tort de compter, pour nous faire rendre justice, sur un Parlement international.

On aura remarqué qu'en sa conception de la Société des Nations, M. Lavergne évite soigneusement de superposer aux divers peuples une puissance vraiment distincte qui jugerait entre eux avec autorité et appuierait ses jugements sur des forces indépendantes, en leur mise en œuvre, de la volonté des États subordonnés. C'est qu'une

telle conception serait en désaccord avec les idées bien réalistes que se fait du droit M. Lavergne. Il conçoit le droit comme un équilibre des intérêts et des forces. « Le droit est à chaque moment du temps l'expression assez imparfaite de l'équilibre des forces ou des capacités humaines en présence. » Or cet équilibre n'est pas donné une fois pour toutes. Les capacités et les besoins des individus et des nations changent sans cesse. Le droit se crée de siècle en siècle par les conflits des personnes ou des États se limitant les uns les autres. Puisque c'est de leur force respective que naît la loi qui règle leurs relations, on ne peut songer à en confier la formulation à une autorité distincte et indépendante des forces en conflit. Une telle autorité pourrait bien remplir l'office de juge : elle pourrait prononcer impartialement quelles réclamations sont conformes au droit en vigueur. Mais comment, se trouvant par définition extérieure aux forces qui créent le droit, pourrait-elle énoncer la formule nouvelle qui devra désormais régler les intérêts des parties en présence ? C'est aux diverses forces nationales elles-mêmes, représentées par des députés et cherchant leur équilibre en des discussions pacifiques, à reconnaître quelles limites s'imposent à chacune : de là l'idée d'un Parlement international. Tandis que d'autres rêvent d'un tribunal souverain, supérieur aux nations, et espèrent ramener grâce à lui les questions de puissance à des questions de droit, M. Lavergne maintient que souvent ou le plus souvent les questions de droit sont des questions de puissance. C'est pourquoi au juge qui *dirait* le droit d'après une règle supposée donnée il veut substituer le Parlement international qui *créera* le droit nouveau.

C'est une conclusion assez logique, une fois les principes admis. Mais nous nous sentons peu disposés à admettre ces principes. Car il ne nous semble exact ni en fait ni en droit que le droit ne soit que l'équilibre des intérêts se limitant les uns les autres dans la mesure de leurs forces.

En fait, dans les sociétés organisées, le droit n'est pas constitué automatiquement par le jeu des intérêts. L'autorité législative, à qui il appartient de le formuler, n'a nullement pour règle de transformer en loi une coutume spontanément établie. Le plus souvent la loi modifie l'usage, bien loin de le sanctionner. On ne peut même pas dire qu'au sein du Parlement ce soient les forces respectives des divers intérêts representés qui dictent à l'assemblée la formule de la loi nouvelle. Sans doute cela peut arriver occasionnellement.

Ce pourrait être, par exemple, le cas des lois dites sociales. Les patrons ou les employés, les agriculteurs ou les industriels, les propriétaires et les locataires, etc., ont leurs représentants au Parlement qui défendent leurs intérêts ; et l'on pourrait croire que la décision prise est déterminée par l'importance relative des divers groupes, proportionnelle elle-même à l'importance des intérêts en conflit dans le pays. Encore y aurait-il lieu de remarquer que, dans l'état actuel du régime parlementaire, les élections se faisant par tête et non par classes, il n'y a pas, à vrai dire, au Parlement de représentants qualifiés de telle ou telle catégorie sociale. La distribution des groupes au Parlement ne correspond que bien vaguement à la distinction des intérêts dans la nation. Que serait-ce donc si nous considérions les lois, les plus nombreuses, qui n'ont pas pour objet de régler ou d'empêcher les conflits entre les diverses catégories de citoyens : celles, par exemple, qui concernent le statut des personnes, les droits des parents ou des enfants, le mariage ou le divorce, les règles générales des contrats, la transmission de la propriété, etc...? Pense-t-on que ce soit le nombre ou la puissance des parents, d'une part, ou des enfants, de l'autre, ou encore le nombre et le crédit moral des partisans du mariage indissoluble ou des époux désireux de s'affranchir qui décident directement ou indirectement des lois relatives à la famille ? Les législateurs, qui n'ont pas été nommés spécialement et impérativement pour voter en tel sens, s'en réfèrent à leurs croyances morales ou religieuses, ou à l'enseignement bien ou mal compris de leur expérience personnelle, de sorte que la décision à laquelle ils s'arrêtent n'exprime nullement la force relative des croyances ou des aspirations en antagonisme dans la nation. Ainsi, dans un très grand nombre de cas, pour ne pas dire dans la plupart, c'est, en chaque nation, une autorité à quelques égards extérieure aux intérêts à limiter et à concilier qui est appelée à formuler le droit. Il n'y a donc pas nécessité, — du moins nécessité de fait, — que, dans l'ordre international, ce soit le conflit direct des intérêts rivaux qui soit appelé à constituer automatiquement le droit. On peut très bien concevoir qu'il soit décrété par une autorité indépendante, à quelques égards, des Etats particuliers et disposant de forces qu'il appartiendrait à elle seule de mettre en mouvement. On aurait alors vraiment le Sur-État souhaité pour l'établissement de la paix définitive entre les nations. Resterait à

savoir s'il est réalisable et comment : mais ceci n'est plus notre objet ou plutôt nous avons déjà fait sur ce point toutes nos réserves.

D'autre part, posant maintenant la question de principe, nous demanderons s'il serait équitable de laisser les forces en présence décider de ce qui sera le droit. En déclarant que souvent, sinon toujours, les questions de droit sont des questions de puissance, M. Lavergne adopte implicitement une conception du droit qui l'entraîne, en dépit qu'il s'en défende (et il s'en défend d'autant plus vivement qu'il se sent plus irrésistiblement entraîné), vers cette doctrine brutale que le droit, après tout, ce n'est jamais que la force. Il l'adopte en ce sens au moins qu'il en tire ses conclusions; mais il répugne à reconnaître la vraie nature des principes dont ses conclusions sont tirées. Il hésite, se reprend, s'embarrasse. Deux doctrines se heurtent dans sa pensée entre lesquelles il faudrait choisir nettement : l'une est la doctrine du droit conventionnel, l'autre est celle du droit naturel.

Faut-il admettre que rien n'est en soi ni juste ni injuste, et qu'un homme, toute intervention de la société mise à part, n'est nullement fondé par son caractère ou sa situation à réclamer quoi que ce soit à qui que ce soit ? L'aptitude à exiger quelque chose de quelqu'un ne peut-elle naître que d'un contrat préalablement passé entre les intérêts ou encore de l'intervention d'un pouvoir supérieur aux parties, qui autorise l'une à réclamer et oblige l'autre à exécuter ? Dans ce cas, il est très vrai que les questions de droit sont des questions de puissance et que, de quelque façon qu'on l'entende, la force crée le droit. Car le droit n'est que par la loi et, faute d'une justice fondée sur la nature et à laquelle les volontés, même puissantes, se soumettraient spontanément, la loi est ce qu'a voulu qu'elle fût celui qui était en situation de l'imposer : que ce soit un législateur, décidant selon son intérêt ou son caprice, ou que ce soit celle des deux parties qui se trouve en mesure d'imposer à l'autre ses conditions. On conçoit, s'il en est ainsi, que la formulation ou, pour mieux dire, la création, du droit international ne puisse résulter que de la mise en présence des forces nationales cherchant à se faire reconnaître et respecter les unes des autres. Il faut qu'elles se révèlent et se fassent valoir. Jadis, c'était en se déployant dans la violence : la guerre victorieuse créait le droit nouveau au profit du vainqueur. Maintenant,

ce sera plus pacifiquement, au moins M. Lavergne le pense-t-il, et seulement par des votes dans le parlement international que les forces rivales se mesureront et se classeront. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est le droit du plus fort qui s'établit. Supposez, au contraire, qu'il y ait un droit réel, fondé sur la nature ; et qu'un homme ou un groupe d'hommes soit, aux yeux de tout être raisonnable, admis à réclamer une liberté ou un bien en conséquence de sa constitution ou de sa situation ou de ses besoins. En ce cas, il peut bien appartenir à la société de reconnaître et de protéger ce droit, mais elle ne le crée pas. Le droit ne naît pas davantage de la force du sujet qui s'en prévaut et ne se mesure pas sur elle. Il n'y a donc pas de raison de faire naître la formule du droit, pas plus que le droit lui-même, du conflit des intérêts mis directement en présence. C'est du dehors, et par le jugement d'une autorité impartiale, parce qu'étrangère à ces intérêts, qu'il faudra faire reconnaître et sanctionner le droit réel. Le Sur-État demandé pour l'établissement de la justice internationale devra être tout autre chose que le congrès des États rivaux marchandant et se menaçant sourdement sous les dehors d'une délibération pacifique.

Entre ces deux thèses inconciliables, quel choix fait M. Lavergne? Dans sa conception de la Société des Nations, il penche vers la négation du droit réel, ou même c'est sur cette négation qu'il paraît s'appuyer. Cependant l'ensemble de son livre semble sous-entendre la croyance à la réalité d'un droit antérieur à tout règlement national ou international. Dans les pages mêmes où M. Lavergne déclare que le droit est à chaque moment l'expression plus ou moins imparfaite de l'équilibre des forces (p. 157), il accorde que justice et droit ne sont pas synonymes et que le droit conventionnel ou légal réalise rarement ce que nous convenons d'appeler l'équité (p. 158-159). Au même endroit, où il déclare « qu'à aller au fond des choses le droit a sa source et sa mesure dans les capacités réciproques des parties en présence (p. 158), il refuse d'admettre que cette capacité soit la force brutale ». Ce qui fonde le droit, notamment dans l'ordre international et pour la répartition des richesses naturelles, c'est la capacité de production, d'une part, ou l'aptitude à mettre en valeur les ressources que la nature offre à notre activité ; c'est aussi la capacité de consommation ou les besoins selon leur urgence relative. « L'équité entre nations revient

à décider que les richesses naturelles seront réparties entre les peuples en raison à la fois de leur capacité à mettre en valeur les forces naturelles et de l'intensité des besoins économiques ressentis par chaque peuple. « Il y a donc bien une justice antérieure à toute convention, puisque M. Lavergne croit pouvoir en donner la règle, et elle ne tient pas à la force ou à la puissance des nations en conflit. Comment donc le même auteur peut-il soutenir que c'est aux intérêts en rivalité qu'il appartient, dans la mesure même de leur puissance, de déterminer ce qui est juste ou du moins ce qui sera admis comme tel? Pourquoi ne pas chercher le moyen de faire reconnaître et protéger ce droit dont on admet la préexistence par un arbitre impartial, supérieur aux forces à équilibrer ? Deux ou trois considérations semblent avoir incliné l'esprit de M. Lavergne à une méthode de détermination du droit qui se trouve finalement nier tout droit naturel. C'est d'abord cette idée que le droit est inefficace sans la force et ne devient effectif que par elle : de là à se laisser aller à dire équivoquement que c'est la force qui fait le droit, il n'y a pas très loin et la pente est glissante. D'autre part si, dans l'ordre international, le droit réel d'un peuple se mesure à ses besoins, qui sont en fonction de sa population, et à ses capacités techniques, qui sont en fonction de ses ressources, n'est-ce pas au fond le peuple le plus puissant qui a le plus de droits, et n'est-ce pas sa puissance, autre terme équivoque, qui fait son droit? Enfin il paraîtrait à M. Lavergne bien peu pratique de vouloir régler le droit entre nations sans tenir compte de leurs forces respectives. On pourrait bien, en ce cas, prononcer le droit dans le vide; on n'arriverait pas à le faire passer dans la réalité. C'est pourquoi, sans se l'avouer sans doute à lui-même, M. Lavergne est tenté de reprendre librement une formule connue de Pascal et de déclarer que, ne pouvant faire que la justice soit forte, il faut bien se résigner à dire que la force est juste.

En tout cela, il n'y a rien sans doute de déraisonnable ; mais comment le lecteur, promené sans cesse de l'affirmation à la négation du droit naturel, pourrait-il s'y reconnaître ? Comment ne se déroberait-il pas, non sans quelque mauvaise humeur, aux prises de l'auteur?

C'est là précisément, il faut bien le dire en concluant, le défaut général de ce petit livre, si abondant, au moins en ses deux premières parties, en vues justes et pratiques : les idées directrices

en sont vraiment trop flottantes. Pressé d'en venir aux faits et à l'action, M. Lavergne ne semble pas avoir pris le temps de méditer assez longuement sur les principes. Plutôt que sur des théories, il se règle en ses décisions sur un instinct naturel d'équité et de prudence. Mais les confusions ou les contradictions où M. Lavergne s'embarrasse ne montrent que trop clairement combien il est dangereux, quand on entreprend de résoudre des problèmes juridiques, de vouloir faire l'économie d'une théorie générale du droit.

G. Cantecor.

VARIÉTÉS

DESCARTES A LA CONVENTION ET AUX CINQ-CENTS

Peut-être y a-t-il chaque année quelques étrangers qui, en passant à Paris, ont la délicate pensée d'accomplir un pèlerinage philosophique au tombeau de celui que le monde entier veut bien appeler « le père de la philosophie moderne ». Imaginez quelle doit être leur stupéfaction en voyant le coin obscur que nous lui avons réservé, lorsque, après bien des recherches dans l'église de Saint-Germain-des-Prés, ils découvrent la petite chapelle où une plaque funéraire à demi effacée indique que là reposent les restes de Monsieur René Descartes. « A qui donc, se demandent-ils sans doute, est réservé le « Temple » que la Patrie reconnaissante a élevé à ses grands hommes ? » — Pourtant, ne crions pas trop vite à l'ingratitude du peuple français : Descartes n'est pas au Panthéon : c'est vrai; mais il a failli y entrer.

L'anecdote n'est pas sans charme. Il s'agit d'un petit drame en deux actes : le premier se passe le 2 octobre 1793 à la Convention ; le second, le 7 mai 1796, au Conseil des Cinq-Cents. Les principaux acteurs sont Marie-Joseph Chénier, Louis-Sébastien Mercier et Jean-Baptiste-Charles Mathieu. L'action, enfin, consiste en un combat violent qui mit aux prises les quelques députés qui connaissaient Descartes et qui avaient sur lui et sur son œuvre des opinions aussi divergentes que passionnées ; hâtons-nous de dire que, dans ce petit épisode des débats révolutionnaires, personne ne perdit la vie : seul Descartes perdit sa place au Panthéon.

Nous n'avons pas trouvé le compte rendu de ces séances parmi les nombreux documents qui terminent le douzième tome de

l'édition Adam et Tannery. Les notes qui suivent pourront donc compléter utilement l'ouvrage biographique que M. Adam a consacré à notre grand philosophe.

*
* *

Le 12 avril 1791, M. le Prestre de Châteaugiron adresse au président de l'Assemblée Nationale une pétition pour solliciter un décret qui accorderait à Descartes, son grand-oncle, les honneurs du Panthéon. Tel est le fait initial. M. Adam donnant le texte de cette pétition, nous jugeons inutile de le reproduire [1], nous signalons seulement qu'elle est tout entière de l'écriture de Condorcet ; peut-être pouvons-nous en déduire que l'idée d'honorer Descartes lui revient. Immédiatement le comité de l'Instruction publique est chargé d'examiner cette pétition, et c'est Marie-Joseph Chénier qui en devient le rapporteur.

Le mercredi 2 octobre 1793, la Convention, réunie sous la présidence de Cambon, entend le rapport de Chénier [2].

« Citoyens, commence-t-il, votre comité d'Instruction publique m'a chargé de vous soumettre un objet qui intéresse la gloire nationale et qui vous offre une occasion nouvelle de manifester aux yeux de l'Europe votre respect pour la philosophie, source des bonnes institutions et des lois vraiment populaires.

« Dans les premiers siècles de l'empire français, une villageoise de Nanterre fut déclarée sainte et proclamée patronne de Paris ; aujourd'hui Paris et la France entière n'ont plus d'autre patronne que la Liberté. Un temple fut élevé à Geneviève ; ce temple, vieilli maintenant comme les préjugés, s'écroule sous la main du temps ; mais, parmi ces religieux décombres, près de ces reliques sacrées, que dans les calamités du peuple la pieuse crédulité de nos ancêtres implorait avec une confiance stérile, au milieu de ces autels enrichis par la crainte, de ces tombeaux ornés par l'orgueil, une pierre étroite et sans art couvre la dépouille de René Descartes [3].

« Nous avons pensé qu'une nation devenue libre par le bienfait des lumières devait recueillir avec vénération la cendre d'un de ces hommes prodigieux qui ont reculé les bornes de la raison

1. *Œuvres complètes de Descartes*, t. XII, p. 608.
2. Le *Moniteur Universel*, jeudi 3 octobre 1793, p. 1169.
3. Les restes de Descartes avaient été déposés en l'église Sainte-Geneviève, en 1667, lorsqu'ils furent ramenés en France.

publique, et dont le génie libéral est un domaine de l'esprit humain. »

Ensuite, Chénier, avec beaucoup de justesse, déclare qu'on ne doit pas lui opposer Locke, Condillac, Newton, Leibnitz, Euler et Lagrange : c'est sa place, dans l'histoire de la pensée, qu'il faut considérer :

« Il n'en est pas moins vrai, s'écrie-t-il, que le premier dans toute l'Europe moderne, il parcourut le cercle entier de la philosophie dont Kepler et Galilée n'avaient embrassé qu'une partie ; il détrôna l'école péripatéticienne qui régnait depuis 2000 ans... » et Chénier résume sa pensée d'une manière assez heureuse : « Ceux mêmes qui l'ont surpassé lui sont redevables d'une partie de leur renommée ; car les grands hommes naissent des grands hommes ; le génie crée le génie ».

Mais voici le morceau principal du discours.

« Maintenant, continue-t-il, qu'il nous soit permis de vous présenter ici quelques réflexions qui feront éclater l'ignominie du despotisme et la gloire des peuples libres. Descartes, l'ornement de sa patrie, opprimé, se vit contraint de la quitter de bonne heure et fut errant toute sa vie. Il essuya les persécutions de ce même fanatisme qui, du temps des guerres civiles de France, avait égorgé Ramus, et qui, depuis, en Italie, avait plongé le vieux Galilée dans les cachots de l'Inquisition. Le frère de Descartes, conseiller au Parlement de Rennes, rougissait d'avoir pour proche parent le premier philosophe du XVIIe siècle. Enfin, le gouvernement s'aperçut de l'existence de Descartes ; on lui assigna une pension qui ne fut jamais payée [1]. Pressé par le besoin, il se retira de nouveau chez l'Étranger, et bientôt, accablé de travaux, de dégoûts et de chagrins, il mourut dans la force de l'âge, loin de sa patrie inhospitalière, en prouvant, par sa misère illustre, que l'ignorance est l'alliée naturelle du fanatisme et de la tyrannie, et que les despotes en tous genres sont ennemis des lumières. »

Un tel couplet était fait pour émouvoir les Conventionnels et il était inutile d'insister plus longuement. Toutefois, Chénier, en bon fils du XVIIIe siècle, ne peut terminer son discours sans invoquer l'exemple de l'Angleterre : dans ce pays, un Newton a été chéri par

1. Rappelons que Descartes toucha une pension ; c'est une seconde pension qui lui fut promise et dont il ne toucha pas un sou. Le gouvernement royal, en 1789, servait encore une pension à deux membres de sa famille. (Voir Adam, t. XII, p. 611.)

ses concitoyens ; après sa mort, il est devenu un véritable héros national et son corps repose au Westminster ; c'est là, évidemment, « un éclatant témoignage de l'intime union qu'a formée la Nature entre le génie et la liberté ».

Le devoir de la Convention est donc clair ; c'est un vote de réparation qu'on lui demande ; c'est une manifestation politique qu'il faut voir dans son geste. « C'est à vous, citoyens, conclut Chénier, qu'il appartient de venger du mépris des rois la cendre de René Descartes. »

Sans discussion, le projet est adopté et la Convention approuve les termes du décret suivant :

Article Ier. — René Descartes a mérité les honneurs dus aux grands hommes.

Art. II. — Le corps de ce philosophe sera transféré au Panthéon Français.

Art. III. — Sur le tombeau de Descartes seront gravés ces mots : *Au nom du Peuple Français, la Convention Nationale à René Descartes, 1793, l'an 2 de la République.*

Art. IV. — Le comité d'Instruction se concertera avec le ministre de l'Intérieur pour fixer le jour de la translation.

Art. V. — La Convention nationale tout entière assistera à cette solennité ; le Conseil exécutif provisoire, les différentes autorités constituées renfermées dans l'enceinte de Paris y assisteront également.

Deux jours après, à la séance du vendredi 4 octobre, le député Guffroy faisait la proposition suivante[1].

« Citoyens, déclarait-il, vous avez rendu un décret qui ordonne la translation au Panthéon français des cendres de Descartes. Il existe dans le cabinet des Antiques un buste de ce grand homme, fait par le célèbre Pajou. Je propose à la Convention de placer ce buste au Panthéon. »

Naturellement la Convention accepta. Mais le même Guffroy eut ensuite moins de succès lorsque, « sous prétexte de rendre un hommage éclatant à la vertu », il proposa de transporter au Panthéon les cendres « du sage et vertueux Fénelon ». Le député Bazire, en effet, rappela que « Fénelon a fait un traité pour prouver que le gouvernement monarchique était le meilleur de tous », et il conclut, approuvé par l'assemblée : « Je crois que l'auteur d'un pareil système ne peut pas être honoré par des républicains ». Cette petite diversion à propos de Fénelon montre clairement à quels titres cette assemblée reconnaissait les penseurs

1. *Le Moniteur Universel*, dimanche 6 octobre 1793, p. 1180.

dignes des honneurs officiels : le cas de l'archevêque de Cambrai était clair et il fut résolu sans débats ; pour Descartes, l'affaire était plus compliquée, mais il ne perdait rien pour attendre.

*
* *

Si l'on songe à la situation du pays en 1793, on comprendra que l'exécution de ce décret ne présentait aucun caractère d'urgence ; cette solennité littéraire pouvait facilement attendre des jours plus calmes. En fait, la Convention l'oublia totalement, et c'est seulement en 1796 qu'on en reparla.

L'initiative vint de l'Institut. Le 30 janvier 1796, il invita l'Assemblée des Cinq-Cents à faire exécuter le décret voté par la Convention le 2 octobre 1793. Cette pétition fut appuyée par un message du Directoire lu aux Cinq-Cents le 18 avril 1796 et conçu en ces termes[1] :

« Citoyens législateurs, vous avez nommé une commission pour examiner la proposition qui vous a été faite de placer Descartes au Panthéon. Si vous décernez cet honneur à ce philosophe, qui ouvrit la carrière à ses successeurs, et dont les erreurs mêmes ont accéléré les progrès de la raison humaine, il vous paraîtra convenable que la translation des cendres au Panthéon serve de base à la célébration de la fête de la Reconnaissance, fixée au 10 prairial, et dont l'objet principal est de consacrer le nom des grands hommes qui ont bien mérité de la Patrie. Dans ce cas, une prompte décision serait nécessaire ; car il est à désirer que cette solennité, si propre à élever l'esprit public, reçoive tous les développements et les embellissements dont elle est susceptible ; nous vous invitons, citoyens législateurs, à prendre cet objet en considération.

Signé : LETOURNEUR, président.

L'affaire ne traîna pas. Le 7 mai, Marie-Joseph Chénier déposait un nouveau rapport. La séance n'allait pas être aussi calme aux Cinq-Cents qu'elle l'avait été trois ans plus tôt à la Convention[2].

Dans son exode, Chénier flatte adroitement ses collègues : il se plaît à opposer l'Assemblée nouvelle si calme, si modérée, si éclairée, à cette Convention qui venait de mourir dans le discrédit. Rappelant la séance du 2 octobre 1793, il s'exprime en des termes assez peu flatteurs pour ses anciens collègues : « Ce décret... dit-il, formait sans doute un étrange contraste avec cette foule de lois révolutionnaires que les tyrans anarchistes commandaient à la

1. *Le Moniteur Universel*, 23 avril 1796.
2. *Le Moniteur Universel*, Quintidi, 25 floréal, l'an 4 de la République Française une et indivisible (14 mai 1796, vieux style), p. 936.

Convention captive et décimée. Il ne pouvait plaire à l'ignorance toute-puissante qui avait fait un crime du génie ; les persécuteurs de Condorcet vivant ne voulaient pas honorer Descartes mort ; aussi ne cessèrent-ils d'entraver l'exécution d'un décret contre lequel, par un reste de pudeur, ils n'avaient pas osé s'élever publiquement. Lorsque les chefs de cette faction succombèrent au 9 thermidor, le décret rendu sur René Descartes était déjà presque oublié. » Après avoir relaté l'œuvre de la Convention débarrassée de Robespierre, il indique à l'Assemblée la tâche qui lui incombe.

« Il était réservé au corps législatif de payer la dette du monde, de recueillir avec vénération les débris d'un de ces hommes prodigieux qui ont reculé les bornes de la raison publique, et dont le génie libéral est un domaine de l'esprit humain. »

Chénier insère à cet endroit tout son ancien rapport, sans changer ni le fond ni la forme. Il ajoute simplement quelques lignes pour expliquer que cette reine de Suède qui avait accueilli le soi-disant fugitif n'était pas tout à fait une reine comme les autres ; c'était la « reine d'une nation peu docile, et depuis longtemps accoutumée à quelques formes républicaines » ; et puis, cette reine avait dans les veines du sang de ce Gustave Wasa qui, « plus législateur que roi, avait su délivrer à la fois les Suédois de la domination danoise et du joug des prêtres catholiques ». Comment donc, dans ces conditions, tenir rigueur à Descartes de cette relation assez peu démocratique?

Chénier, d'ailleurs, insiste surtout sur le caractère symbolique de la manifestation : fêter Descartes, ce sera mettre en lumière cet « Institut national des Sciences et des Arts », qui est en butte aux calomnies royalistes; ce sera « prouver à l'Europe que les Vandales ont disparu devant les Français », et cela, au moment où le peuple Batave se donne une convention, où « les Apennins se sont abaissés devant les Armées de la République », où la liberté règne en Italie, car « Camille ne veille plus au Capitole et, du fond de leurs mausolées, les deux Brutus ont osé tressaillir d'espérance ».

Tant d'éloquence pourtant n'eut pas le don de séduire les Cinq-Cents. Lorsque Chénier eut terminé son discours en célébrant avec lyrisme les bienfaits de la philosophie, un contradicteur prit immédiatement la parole et la lutte s'engagea.

Le député Louis-Sébastien Mercier est une des figures les plus curieuses de cette époque : poète, auteur dramatique, critique

littéraire, journaliste, éditeur de Rousseau, membre de la Section des Sciences morales de l'Institut, il s'est nommé lui-même « le premier livrier de France ». Amoureux du paradoxe, modifiant ses opinions assez facilement, il avait jadis composé un éloge dithyrambique de Descartes. On va voir par son entrée en matière qu'il avait sensiblement « évolué ».

« Et moi aussi, s'écrie-t-il sans autre préambule, j'ai dans ma jeunesse fait l'éloge de Descartes. L'expérience ne m'avait pas encore appris que les plus grands charlatans du monde ont souvent passé pour les plus grands hommes. »

C'est d'abord le physicien qui se révolte :

« Je n'entreprendrai point, continue-t-il, de vous retracer l'histoire du mal profond que Descartes a fait à son pays ; je ne vous dirai point combien il a ralenti les progrès des lumières, par la longue tyrannie de ses erreurs. Je n'analyserai point son impertinente doctrine, ce système absurde de cartésianisme dont les effets ont reculé d'un siècle les progrès de la physique. Descartes fut un de ces mortels audacieux qui prétendent avoir deviné la nature avant de l'avoir consultée. Tranchons le mot : le téméraire raisonna de la nature comme s'il eût assisté au jour de la création. On dira peut-être « que c'est là le luxe de l'esprit humain » ; je réponds et je dis : « C'est là le comble de l'extravagance ». Citoyens, au moment où la physique dégagée du ridicule système des tourbillons se relève par des découvertes utiles, et fait chaque jour des pas hardis et des progrès certains, porterez-vous au Panthéon les cendres d'un visionnaire dont le système n'est qu'un délire d'un esprit fanatique et romanesque qui, loin d'embrasser la nature, n'en a pas saisi le premier trait? »

Ce n'est pas tout. Mercier est un fils de Rousseau et c'est aussi au nom de la philosophie spiritualiste qu'il attaque l'auteur des *Méditations* ! Mettant ensemble tous les philosophes, tous les raisonneurs, il s'écrie : « Oui, funeste philosophie! c'est toi qui as formé le calus dont le cœur de nos égorgeurs était revêtu ; tu leur as appris à méconnaître qu'ils avaient une âme et un créateur » et alors il tonne contre « l'orgueilleuse géométrie », « le ton doctoral » de ceux qui la cultivent, et contre « ces hommes qui cherchent perpétuellement dans les causes accidentelles et dans le vague de leur imagination le système de la création du monde, et font disparaître l'idée consolatrice d'un Dieu créateur ».

Le fougueux député n'a pas encore épuisé ses arguments. Bien d'autres encore viennent appuyer son réquisitoire.

« Le Panthéon Français est le temple des Républicains... laissons là

les livres, leurs auteurs, laissons le pays des chimères ; attachons-nous aux vertus républicaines ; elles seules ont un fondement solide et durable... gardons-nous de prostituer les honneurs. »

D'ailleurs, constate encore Mercier (et le ton de la discussion montre qu'il a peut-être raison) :

« Nous ne sommes point un corps académique », et c'est le temps seul qui doit « fixer les bornes de la renommée ».

Enfin, en bon parlementaire, Mercier se demande ce que pensera le peuple de cette translation : « Y trouverait-il de l'instruction ? » Hélas ! « Le peuple a-t-il entendu prononcer souvent le nom de Descartes ? Est-il dans cette commune trente personnes qui aient lu Descartes ? Non, sans doute ». Alors...

Le discours de Mercier impressionna l'assemblée. Le *Moniteur* note les mouvements divers : « On demande l'impression du discours de Mercier ; — une partie de la foule éclate en murmures ». C'est alors qu'un troisième orateur intervint, Mathieu, député de l'Oise, avocat et membre du comité de l'Instruction publique. A son avis, le discours de Mercier contient d'excellentes choses, mais pourtant

« il suffira de rappeler quelle fut la carrière de Descartes pour juger de son génie : il fut persécuté par les rois, par les prêtres ; il fut banni ; l'aurait-il été s'il n'avait déchiré plus d'un voile, s'il n'avait appris aux hommes plus d'une vérité ? Ces persécuteurs, vous les retrouverez acharnés à la poursuite d'un autre écrivain célèbre dont les souvenirs sont plus récents... »

et ici, par une tactique habile, Mathieu va s'efforcer de faire entrer Descartes au Panthéon à la suite de Jean-Jacques :

« Les mêmes hommes persécutèrent Descartes et Jean-Jacques, le même esprit leur ordonna de chercher un asile loin d'un pays au sein duquel ils versaient des flots de lumières. »

Aussi, après avoir flétri « la tourbe théologique », Mathieu demande à l'assemblée de discuter, sans doute, le projet présenté, mais de ne pas voter l'impression du discours de Mercier.

Le rapporteur ne veut pas alors laisser les Cinq-Cents prendre une décision sans adresser un nouvel appel à... leur sens politique :

« Je crois, déclare-t-il, que le corps législatif se couvrirait d'ignominie... »

mais de violents murmures l'interrompent ; sans se décontenancer, Chénier continue :

« Je ne puis autrement exprimer ma pensée ; je crois que le corps légis-

latif compromettrait sa gloire et la gloire nationale si, en cédant au penchant qui paraît entraîner quelques personnes, il démentait aujourd'hui la promesse solennelle faite à la mémoire de Descartes par la Convention nationale. »

Sa tactique consiste toujours à opposer les deux assemblées; il rappelle « le règne de Robespierre et les ravages du vandalisme », et il supplie l'Assemblée de ne pas se montrer moins juste que « les vandales sous le règne desquels gémissait la Convention nationale ».

L'Assemblée devait être fort émue par ces discours. Aussi commença-t-elle par récompenser tout le monde : on imprimera et le discours de Chénier et le discours de Mercier. Mais cela n'apportait pas une solution à la question posée : Descartes ira-t-il au Panthéon le 10 prairial? Descartes, d'ailleurs, à ce moment, semble être un peu oublié : Mercier, dans son discours, a attaqué Voltaire; le député Hardy entend le défendre, et une discussion confuse s'engage entre les amis de Voltaire et les amis de Rousseau: c'est seulement après ce petit intermède que l'Assemblée est invitée à voter.

« Si le projet Chénier est voté, s'écrie alors Couppée, des Côtes-du-Nord, je demande qu'il soit inseré dans le considérant que le projet a été adopté de confiance...

On rit...; peut-être la confiance manquait-elle, ou bien cette assemblée avait-elle pour principe de « ne pas accorder sa confiance dans la nuit »? Toujours est-il que le projet fut repoussé. Ainsi, le décret de la Convention ne serait pas exécuté le 10 prairial; il ne devait jamais l'être.

Il est parfaitement inutile d'insister sur les causes de cet échec. Ces débats ne sont pas sans intérêt pour l'histoire de l'opinion philosophique, en montrant les éléments qui à l'époque révolutionnaire la constituaient : vogue de la physique, mépris de la spéculation, anglomanie, hantise de Voltaire chez les uns, de Rousseau chez les autres, préjugés politiques, passions religieuses, bref toutes sortes de préoccupations qui ne conviennent nullement à l'histoire de la philosophie, parce qu'en définitive elle fait tout de même partie de « l'histoire ». Mais ces temps de vie fiévreuse étaient-ils bien propices aux études purement désintéressées? — En 1796 comme en 1629 « l'air de Paris » était décidément contraire à Descartes « à cause d'une infinité de divertissements ».

HENRI GOUHIER.

A propos de l'article de M. B. Lavergne : Insuffisances et Réformes de l'Administration française, *nous avons reçu de M. Georges Renard, professeur de droit public à la Faculté de Nancy, la lettre suivante que nous nous faisons un plaisir de mettre sous les yeux de nos lecteurs, ainsi que la réponse de M. Lavergne :*

« Monsieur,

« L'intérêt avec lequel nombre de juristes et surtout de publicistes suivent votre intéressante *Revue*, et celui qu'elle prend elle-même aux efforts de reclassement de la science du Droit, jadis trop restreinte à l'exégèse et à la technique, parmi les hautes cultures de l'esprit, m'autorisent à vous exprimer le souhait de voir compléter le dernier article de mon collègue et ami Bernard Lavergne : *Insuffisances et réformes de l'administration française.*

« J'aurais évidemment mauvaise grâce à reprocher à un économiste de borner sa bibliographie juridique aux ouvrages de M. Chardon et de M. Duguit, voire de M. Leroy. Peut-être, cependant, est-ce porter un jugement sommaire que de reléguer dans les « banalités et redites », à l'exception d'un ou deux auteurs au maximum, les publications des professeurs Hauriou, Mestre, Rolland, Jèze, Joseph Barthélemy, Henri Berthelemy, Moreau, sans parler des morts d'hier, — Michoud, — ni des plus anciens, ni de plusieurs hommes politiques, dont les travaux — ceux de MM. Charles Benoist et Louis Marin, entre autres — ne peuvent tous passer pour négligeables[1].

« A lire le travail, du reste intéressant et utile, de M. Lavergne, on croirait que l'administration et le droit administratif français n'ont pas fait un pas depuis l'an VIII. L'administration serait toujours à la merci de la politique ; la compétence technique serait toujours serve de l'incompétence ministérielle ; les agents supérieurs des services publics seraient encore privés de toute partici-

1. Je fais abstraction ici des très importants traités réunis dans le *Répertoire* de Béquet : ils ne touchent pas, en principe, à la réforme du droit existant.

pation effective au pouvoir de décision ; et le contrôle des administres demeurerait aussi illusoire que celui du Parlement.

« On croit rêver.

« Mon sympathique collègue ignore, semble-t-il, que la rapide extension de la « décentralisation par services » et la multiplication des « établissements publics » aboutissent précisément à la réunion qu'il souhaite de voir s'opérer entre le pouvoir de décision et la compétence technique et tendent à réduire le rôle du ministre à une fonction de contrôle. Il est pourtant intéressant de savoir que ses vœux doivent être réduits à l'élargissement d'une porte qui n'est plus hermétiquement close, — loin de là, très loin de là.

« M. Lavergne ne paraît pas se rendre compte davantage qu'en dessous des services administratifs dont l'autonomie est poussée jusqu'à la personnalité morale, sous le vocable d' « établissements publics », d'autres services s'élèvent au moins à une « individualité comptable » et possèdent des budgets propres, simplement reliés pour ordre au budget et aux comptes de l'Etat. Les budgets annexes, les comptes hors budget, etc., en sont l'ébauche, souvent maladroite, dangereuse même, j'en conviens ; mais le procédé n'est peut-être vicié que dans l'application : dans son principe, il aurait de l'avenir, s'il faut en croire un ancien maître des requêtes du Conseil d'État, passé de l'administration dans l'industrie privée, et bien placé pour comparer leurs méthodes, M. Favareille [1]. Celui-ci, qui, du reste, ne flagelle pas l'administration avec moins de véhémence que M. Lavergne, mais qui met plus de précision documentaire et d'expérience pratique dans ses propositions, n'échappe pas plus que la plupart de nos collègues au grief de banalité, à moins qu'il ne soit rangé parmi les contrefacteurs qui croient « plus conforme à leur réputation de passer sous silence le nom de l'auteur à qui ils ont emprunté la majorité de leurs idées ».

« M. Lavergne n'a certainement pas vécu la vie administrative et il fait preuve d'une information toute livresque, lorsqu'il se figure une administration livrée, pieds et poings liés, au gouvernement, et chargée d'exécuter purement et simplement les décisions de celui-ci, en les provoquant, le cas échéant ; et c'est ce qui lui fait considérer comme une trouvaille l'opposition du « pouvoir » gouvernemental

1. Le 22 décembre 1921, le Gouvernement a déposé un projet de loi réorganisant d'après ce type l'administration des Postes, Télégraphes et Téléphones. C'est un premier succès de la campagne de M. Favareille.

ou politique au « pouvoir » administratif. Il y a bel âge que cet équilibre a été observé, analysé, discuté, étudié enfin, sous ses multiples aspects, et qu'il forme la base même de l'enseignement de M. Hauriou et de ses élèves ; il est à coup sûr regrettable que leurs ouvrages soient aussi peu lus par les économistes, paraît-il.

« M. Lavergne en est encore au temps où la condition des fonctionnaires était abandonnée à la fantaisie du ministre et au hasard des recommandations. Il y a pourtant quelque chose de changé : dans la moralité administrative, d'abord, et même dans le régime légal et réglementaire de la fonction publique. Si mon distingué collègue avait approfondi le recours pour excès de pouvoir, et notamment la notion de détournement de pouvoir ; s'il savait que l'exercice d'une compétence, alors même qu'il serait régulier en la forme, donne ouverture à un recours pour le seul motif que l'agent compétent à usé de ses attributions dans un autre but que celui pour lequel elles lui ont été accordées ; s'il savait encore que ce recours est ouvert à tous intéressés, même sans droit, et notamment aux associations de fonctionnaires, au moins à titre de partie intervenante, qu'il est à peu près gratuit, qu'il offre la garantie de juges à l'abri de tout soupçon, et qu'enfin tout cet aménagement n'existe pas seulement sur le papier ; s'il avait feuilleté, enfin, le Recueil des arrêts du Conseil d'État, peut-être jugerait-il lui-même devoir amender son programme de réformes, en l'ajustant à ce commencement de réalisation.

« En définitive, le favoritisme sévit peut-être moins aujourd'hui dans l'administration, — et en tout cas il sévit moins impunément, — que dans certaines grandes entreprises privées où « le fils de son père » trouve nécessairement un haut poste et une grasse prébende à la fin de ses études, brillantes ou médiocres. L'organisme administratif ne semble pas sous ce rapport inférieur à maints organismes industriels et commerciaux. Les sentiments que laisse percer M. Lavergne touchant les abus de l'organisation capitaliste ne seront certainement pas froissés par ce rapprochement.

« Est-il vrai, enfin, que l'administration française soit hissée sur un piédestal où les administrés ne puissent l'atteindre, ou du moins cachée dans le secret de bureaux soigneusement protégés contre les regards indiscrets du public et des intéressés ?

« J'espère n'avoir pas été moi-même un plagiaire, ni m'être tenu dans les banalités et les redites, en consacrant la plus grande partie

de mes *Notions très sommaires de Droit public français* à la collaboration des citoyens aux services publics et à leur contrôle sur le fonctionnement de ces services. Cette collaboration et ce contrôle représentent encore un des nombreux progrès qui ne sont plus à entamer, mais à poursuivre. L'histoire de la juridiction administrative, l'extension des recours contentieux, le développement graduel de la responsabilité administrative doivent pourtant entrer en ligne de compte aux yeux de qui se préoccupe de raccorder au réel les améliorations dont il a la légitime ambition.

« En définitive, il est fort regrettable que la connaissance du droit administratif soit si peu répandue que la grande masse des avocats, avoués, magistrats, hommes d'affaires, l'ignorent totalement et soient hors d'état de faire profiter leurs clients et justiciables ou de profiter eux-mêmes des ressources qu'il offre pour vaincre l'inertie des fonctionnaires, contraindre l'administration à respecter la loi et faire jouer les garanties des administrés. L'effort tenté, à la Faculté de Droit de Nancy même, pour vulgariser cet enseignement n'est à coup sûr pas sans utilité dans l'ordre des justes préoccupations de mon collègue nancéien.

« Sous ces réserves, il convient d'applaudir à un programme de réforme administrative qui paraîtra d'autant moins utopique qu'on en montrera l'accomplissement commencé — sans fracas — mais pratiquement et efficacement. L'une des premières étapes à franchir — combien modeste, mais combien grosse de conséquences! — est l'institution d'un secrétariat général permanent dans chaque ministère, et, à sa tête, d'un fonctionnaire stable représentant la compétence et la continuité des affaires auprès du ministre qui passe et n'exerce, et, la plupart du temps, ne peut exercer, en fait, qu'une surveillance politique. C'est là l'un des exemples assez rares que la France peut prendre utilement sur l'Angleterre, en matière de droit administratif.

« Bien d'autres traits, au surplus, rapprochent les opinions de M. Lavergne de celles que professent un certain nombre de ses collègues publicistes, et, pour ma part, je m'associe pleinement à la préférence qu'il marque, — du moins dans la seconde partie de son article, — pour le système de la déconcentration sur celui de la décentralisation territoriale, trop vanté, à mon sens, dans la première.

« Ce qu'il ne faut pas oublier, du reste, c'est que tant valent

les hommes, tant valent les institutions. Le mérite de la thèse démocratique est précisément d'associer, autant que faire se peut, les gouvernés au gouvernement et les administrés à l'administration, de les appeler à prendre conscience de l'intérêt collectif et de leur en faire porter la responsabilité, de les stimuler enfin à s'en rendre capables.

« Il y a une œuvre d'éducation civique et morale même indispensable à la base de toute réforme administrative ou politique. Je sais bien que ce n'est pas mon cher collègue qui me contredira sur ce point.

« Dans cette lettre, si vous me faites l'honneur de la prendre en considération, il ne verra qu'une addition à son article, et si, après en avoir approfondi les suggestions, le but à atteindre lui paraît un peu moins éloigné, il sera le premier à s'en féliciter, et, peut-être, à regretter le cloisonnement rigide des diverses disciplines des Facultés de Droit, et un abus de la spécialisation poussé jusqu'à une mutuelle ignorance, dont nous sommes, lui et moi et nos pareils, les premières et innocentes victimes.

« Veuillez agréer, Monsieur, l'expression de ma considération très distinguée. »

GEORGES RENARD,
Professeur de Droit public
à la Faculté de Droit de Nancy.

CHER MONSIEUR,

« Vous me communiquez la lettre de mon collègue à la Faculté de Droit, M. Georges Renard. En dépit des critiques qu'elle exprime, il me semble d'un heureux symptôme pour l'avenir de la réforme administrative que des juristes très avertis, comme lui, se soient émus de différentes propositions contenues dans mon étude.

« J'observe avec plaisir que M. Georges Renard ne critique nullement les deux thèses centrales de l'article : à savoir la séparation de la fonction politique et de la fonction administrative et, d'autre part, la nécessité du contrôle du public sur la marche des services administratifs. Là est le point essentiel. Autant que moi-même, M. Renard souhaite de voir ces deux principes pénétrer tout le mécanisme de notre vie publique. Mais, si mon collègue donne son approbation aux thèses centrales de l'article, il critique vivement deux points secondaires.

« Il essaie de faire prévaloir l'opinion que ces deux principes ont

déjà partiellement droit de cité dans notre législation et même dans notre vie administrative. A l'entendre, je parais mettre en doute que « l'administration et le droit administratif français aient fait un seul pas depuis l'an VIII ». Mon collègue essaie de faire ressortir que certains services ont obtenu la personnalité morale, tels les établissements publics comme les Universités. M. Renard me croira-t-il ? Je n'étais pas sans connaître la loi du 10 juillet 1896 sur l'enseignement supérieur, mais je constate qu'en fait, nos Universités, comme les autres établissements publics, pour une infinité d'actes même peu importants, continuent de dépendre entièrement du pouvoir central. La personnalité morale de ces corps est donc beaucoup plus fictive que réelle.

« De même, je n'ai nullement conscience de participer en quoi que ce soit à « une collaboration et à un contrôle » de l'administration française, par ce seul fait que le recours pour excès de pouvoir me serait ouvert au cas où je viendrais à être victime d'une injustice de la part de l'administration. L'impartialité du Conseil d'État n'est pas à suspecter, mais la vérité demeure, à mon sens, comme l'a fait ressortir M. Duguit, que, dans tout État moderne, d'un côté sont les gouvernants et, de l'autre, les gouvernés, et j'ajoute que tout l'effort des gouvernants, à l'heure actuelle encore, est de tenir le moins compte possible des désirs des gouvernés, du moins en bien de matières. Le « pouvoir » est une force qui demeure réelle. Je maintiens donc qu'en dépit du suffrage universel, nous avons presque tout à gagner pour ce qui est de la « collaboration des citoyens aux services publics et à leur contrôle sur le fonctionnement de ces services ».

« Pour le reste, la lettre, d'ailleurs fort intéressante, de mon collègue est bâtie sur deux idées très simples qui reviennent plusieurs fois sous sa plume. La première est que je n'ai qu'une connaissance tout à fait superficielle en matière de droit administratif. Peut-être est-ce là une opinion qui aurait gagné à être exprimée avec moins d'insistance. D'ailleurs, quand bien même cela serait vrai — et je ne prétends nullement à l'omniscience — la question n'est point là. Il ne m'apparaît pas, à la réflexion, que j'aie énoncé aucune erreur, ni omis aucun fait important de nature à modifier mes appréciations. Dès lors, qu'importe que le détail de la réglementation administrative me soit — et je le reconnais volontiers — moins familier que l'économie politique ?

« En second lieu, je croyais avoir écrit clairement, mais je vois que je n'ai pas réussi à me faire entendre puisque mon collègue s'émeut de me voir méconnaître le mérite d'auteurs pour lesquels il a beaucoup d'estime. M. Renard s'étonne, en effet, que M. Chardon, M. Duguit, M. Maxime Leroy et deux ou trois autres auteurs trouvent seuls grâces à mes yeux ? Comment croire cependant que j'aie jamais songé à distribuer des prix et des accessits entre les divers auteurs de droit public français? Je me suis borné à rechercher quels auteurs ont traité avec originalité le problème d'ensemble de la réforme administrative. Or, je ne sache pas que les auteurs considérables cités par mon collègue aient pris pour objet principal ou même essentiel de leurs études la réforme administrative. Sur le mérite, comme juristes, de ces auteurs, je n'ai jamais songé à exprimer la plus timide opinion : je n'ai certes, pour ce faire, nulle compétence. Mon collègue voudra même ne pas voir d'intention blessante dans le fait de n'avoir songé à citer aucun de ces très estimables manuels élémentaires, destinés aux étudiants auxquels il fait allusion : ils m'ont paru être sans rapport direct avec le problème général de la réforme administrative. Ai-je besoin d'ajouter qu'il aurait entièrement tort de penser que j'aie voulu ranger ces auteurs — par prétérition — dans la catégorie des « plagiaires » dont j'ai parlé. Mais je me réjouis vivement de voir qu'il donne tout son appui aux principes de réforme administrative dont j'ai essayé de montrer les incontestables mérites. Le seul différend réel qui nous sépare est que nous jugeons différemment de l'état de réalisation actuel de la réforme qui nous tient tous deux à cœur.

« Veuillez agréer, cher Monsieur, l'expression de mes sentiments tout dévoués. »

BERNARD LAVERGNE.

L'Editeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

LA PHILOSOPHIE D'ÉMILE BOUTROUX

Dès avant sa fondation, notre *Revue* avait contracté envers Émile Boutroux une dette, qui depuis n'a cessé de s'accroître par la collaboration généreuse que Boutroux lui a donnée pendant près de trente ans. En particulier, il avait consenti, sur la demande de M. Xavier Léon, à parler ici des penseurs qu'il avait personnellement connus et aimés, de Félix Ravaisson, de William James, de Jules Lachelier. Et la perfection même avec laquelle il avait rempli cette tâche apparaît aujourd'hui comme bien faite pour intimider, presque pour décourager, l'effort que nous allons tenter afin de reconstituer, dans ses grandes lignes, la carrière philosophique de Boutroux.

I

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET L'HISTOIRE

A l'École Normale, où il était entré en 1865, il eut pour maître Jules Lachelier, que, l'année précédente, Victor Duruy avait appelé à y enseigner. La première impression que produisaient les leçons de Lachelier, c'était une profonde stupéfaction. On était accoutumé à des doctrines « imposées par l'autorité et présentées comme une sorte de philosophie d'État destinée à servir des fins politiques et sociales ». Lachelier disait « qu'il ne savait pas, qu'il cherchait ». Le progrès de la recherche l'amenait à suivre les replis de l'être intérieur, à travers les trois plans de vie que le génie méditatif d'un Biran avait explorés. Pour relier ces plans l'un à l'autre, pour assurer et pour justifier l'ascension de l'homme à la spiritualité

religieuse, l'éloquence extérieure et factice des éclectiques était une arme sans portée. Une méthode rigoureuse de démonstration rationnelle devenait une nécessité : c'est cette méthode que Jules Lachelier, pendant les années mêmes où Émile Boutroux l'entendit, rencontra dans la critique kantienne.

En sortant de l'École Normale, Boutroux fut chargé par Duruy d'une mission d'études en Allemagne. L'objet de ces études se détermine aisément, si l'on se reporte aux articles que Lachelier avait publiés en 1864, dans la *Revue de l'Instruction publique*, à l'occasion du livre de Caro : *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*. Les *nouveaux critiques* s'appellent Renan, Taine, Vacherot. Suivant Caro, leur trait commun est « de dissoudre toute métaphysique et d'enlever à la pensée humaine son point d'appui dans l'absolu » ; leur inspiration commune remonte aux doctrines que Cousin lui-même avait jadis ramenées d'Allemagne, à la critique de Kant et à la dialectique hegelienne. Assurément Lachelier était très éloigné de leur donner gain de cause ; encore moins, pourtant, était-il disposé à fermer les yeux sur la fragilité inquiétante de l'argumentation que l'éclectisme leur opposait. On ne sert d'une façon véritablement efficace le spiritualisme que si l'on est capable de déployer les mêmes vertus de précision et de désintéressement dans le savoir, de profondeur et de probité dans la réflexion, par lesquelles, sur les ruines de l'école cousinienne, s'était établie l'autorité des doctrines nouvelles.

Trois ans avant l'arrivée d'Émile Boutroux à Heidelberg, Taine déclarait, dans l'étude sur Carlyle (*L'Idéalisme anglais*, 1864) : « De 1780 à 1830, l'Allemagne produit toutes les idées de notre âge historique, et, pendant un demi-siècle encore, pendant un siècle peut-être, notre grande affaire sera de les repenser ». Il s'agira maintenant de savoir sous quel jour apparaîtront ces idées, une fois qu'elles seront *repensées*, non plus en vue d'abstractions logiques ou d'effets oratoires, mais en contact concret, en confrontation probe et précise, avec la réalité de l'histoire. A cette question Boutroux répond dans l'introduction dont il a fait précéder la traduction de la *Philosophie des Grecs*, d'Édouard Zeller. Si la traduction, en raison de circonstances qui sont expliquées dans l'*Avant-Propos*, ne parut qu'en 1877, le travail avait été fait à Heidelberg, sous les yeux de Zeller ; et c'est à cette époque, croyons-nous, que se sont précisées les conceptions que Boutroux

a exprimées dans son introduction et où l'on peut trouver la clé du développement ultérieur de sa pensée.

Voici d'abord qui était bien fait pour retenir l'attention d'Émile Boutroux. Au moment où le néo-hegelianisme s'épanouit en France, l'Allemagne proclame le déclin de Hegel. Par une coïncidence frappante avec l'orientation que prenait l'enseignement de Lachelier, Zeller avait, en 1862, dans la leçon d'ouverture de son Cours, indiqué l'opportunité du *retour à Kant* ; il ne faisait d'ailleurs que reprendre, du point de vue proprement philosophique, le mot d'ordre que, peu d'années auparavant, Helmholtz avait lancé au nom des savants, et qui enregistrait la faillite, dans sa patrie d'origine, de la *Naturphilosophie*. Il n'y avait plus, dans le monde pensant du XIXe siècle, place pour une spéculation qui s'attribuait le pouvoir impératif de déterminer *a priori* ce que la science est condamnée à chercher, péniblement et progressivement, dans l'inextricable diversité de l'expérience. Pas davantage n'existe une philosophie de l'histoire, qui aurait pour mission d'en faire rentrer, coûte que coûte, dans une hiérarchie de concepts éternels, le cours en apparence sinueux et désordonné. La philosophie hegelienne de l'histoire a servi grandement la cause des études historiques, grâce au parallélisme qu'elle avait proclamé entre la connexion rationnelle des idées et la succession chronologique des faits. Finalement elle a été vaincue par le développement même qu'elle a suscité ; la nécessité apparente d'une dialectique interne a dû céder la place à la contingence véritable des événements.

Le résultat de cette confrontation décisive entre la philosophie de l'histoire et l'histoire, Émile Boutroux se propose de l'interpréter d'une façon plus stricte et plus cohérente que ne faisait Zeller lui-même. En reconnaissant la part du contingent dans la réalité, Zeller n'y veut voir pourtant qu'un accident. Avant, ou par-dessus, le contingent, il y a la loi, et par rapport à la loi les diversités individuelles sont des singularités appelées à se neutraliser mutuellement, à se détruire, de manière à faire apparaître la régularité essentielle, l'autorité invincible, l'unité dominatrice, du mouvement historique. « M. Zeller repousse donc plutôt la forme que le fond du système de Hegel ; lui aussi, en somme, il ne considérera les produits de l'initiative individuelle que pour les résoudre en moments nécessaires d'une évolution d'ensemble : et il

ne les appréciera que dans la mesure où ils se prêteront à cette réduction. Nous retrouvons ici, ajoute Émile Boutroux, le trait distinctif de l'esprit allemand, qui établit entre le tout et la partie un rapport de fin à moyen, et qui ne voit dans l'individuel, comme tel, qu'une négation et une forme provisoire de l'être. »

En face de l'esprit allemand, Boutroux rappelait que, pour le génie français, « le libre arbitre individuel est une *fin en soi*, un attribut qui mérite de se manifester et de subsister pour lui-même, et en même temps une puissance dont l'action est capable de rompre, plus ou moins définitivement, le fil de la continuité historique ». Il remarquait, du reste, que pour l'esprit français l'écueil était de faire trop grande la part du libre arbitre dans les choses humaines, « et, par crainte du fatalisme historique, de ne plus voir, dans la série des faits intellectuels, que les libres conceptions d'esprits individuels presque indépendants les uns des autres ».

Il y a donc, suivant Boutroux, un équilibre à chercher, et que l'on atteindrait, lui semblait-il, en renversant l'ordre des valeurs, encore admis, avec Zeller, par l'école allemande, en reconnaissant que l'individuel concret est antérieur à l'universel concret, et plus profond que lui. Grâce à l'érudition exacte et approfondie dont l'Allemagne du XIXe siècle a renoué la tradition, les solutions conçues par un penseur sont désormais rattachées aux problèmes que sa génération s'est posés, ces problèmes eux-mêmes mis en relation étroite avec les problèmes des générations précédentes. Seulement, les conditions résultant de la race, ou du milieu, ou du moment, ne forment nullement la chaîne décrite par des écrivains qu'avaient égarés les démons de l'abstraction et de la métaphore : chaîne imaginaire, chaîne fantastique, qui se forgerait elle-même, qui se prolongerait par soi, indépendamment de l'effort de méditation grâce auquel chaque individu s'est ouvert un chemin vers la vérité nouvelle. Au contraire, plus nous prendrons connaissance des conditions antérieures et extérieures à une doctrine philosophique, plus nous acquerrons la conscience vive et irréductible que c'est une illusion de prétendre l'*intégrer* en s'appuyant uniquement sur son rapport à ce qu'elle continue ou à ce qu'elle prépare. Le centre d'*intégration* est ailleurs : il est dans l'esprit dont elle procède. Quand on a épuisé les ressources de l'érudition, quand la revue des commentateurs est terminée, l'heure vient de suivre la pratique

d'un Lachelier, d'éteindre toute lumière qui n'est pas puisée au foyer originel, de faire effort, de prier, au sens malebranchiste du mot, afin que de la méditation du texte lu et relu jaillisse le Verbe illuminateur.

De quelle portée était l'opposition entre les deux procédés, Boutroux l'a montré, en l'appliquant à l'un des problèmes les plus difficiles de l'histoire, à l'interprétation de l'enseignement socratique. « C'est une méthode chère aux hegeliens de juger de ce qu'est une chose dans son fond, par ce qu'elle devient ultérieurement. » Aussi, Édouard Zeller, « soucieux avant tout de déterminer la place des hommes et des doctrines dans le développement général de l'esprit humain », voit-il dans Socrate le philosophe qui introduit la considération du concept logique, du général, devenue fondamentale dans les systèmes spéculatifs de Platon et d'Aristote. Pour Émile Boutroux, Socrate est d'abord, et il est exclusivement, *l'inventeur de la science morale*, « pourvu qu'on entende par ces mots, non une morale fondée sur la science des choses en général, mais un effort de l'esprit humain pour constituer une science sans sortir du cercle des faits moraux eux-mêmes, et en se bornant à féconder l'expérience morale par un mode de réflexion ». Cette restriction, qui rend la forme du savoir socratique relative, mais aussi adéquate, au contenu de l'action humaine, caractérise Socrate en tant que tel. Elle permet de détacher sa pensée de ce qui la précède et la suit, de reconnaître, dès lors, à ce qui la constitue dans son originalité spécifique, une efficacité d'une durée illimitée. Et Boutroux conclut : « L'homme dont les idées sont le plus vivantes dans la société contemporaine, c'est Socrate ».

Ou, pour prendre un exemple non moins saisissant, on peut dire que le cartésianisme, sous la forme où il s'est cristallisé au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle, est la philosophie des mathématiciens et des médecins, dont la tendance sera de tout plier aux lois rigides de l'intelligence. Mais le Descartes qui a écrit, qui a pensé, qui a vécu, déborde infiniment le cartésianisme ainsi délimité. C'est ce dont fait la preuve la thèse *De Veritatibus aeternis apud Cartesium*. Sur la base d'une interprétation dont il signalait le germe chez Secrétan (*Sixième leçon* du *Premier volume* de la *Philosophie de la Liberté*), Boutroux retrouvait, à travers toutes les articulations de la doctrine cartésienne, la présence et l'intervention d'une puissance libre pour le jugement, d'un vouloir créateur. Et,

de même, un Pascal ne saurait être contenu tout entier dans les formules dogmatiques du jansénisme, pas plus qu'un Jacob Boehme dans l'explication méthodique de la génération divine : « Il faut pardonner au théosophe de nous renseigner imparfaitement sur l'histoire de la Trinité divine, si, croyant nous parler de Dieu, il nous parle de nous-mêmes et nous en parle avec sagacité .. Il est certain que ce système étrange dont la richesse est confusion, et dont l'éclat est fulguration aveuglante, recèle mainte observation modeste et fine de psychologue, mainte réflexion sensée et pratique de moraliste. »

De Socrate à William James, il n'y a guère de penseur auquel Boutroux n'ait eu l'occasion de consacrer quelque travail ; il n'est aucun de ces travaux où l'art du peintre ne mette en meilleure lumière le génie du modèle, art très simple en apparence, très profond en réalité, qui atteint immédiatement le centre d'une doctrine, qui en remet en marche, pourrait-on dire, le moteur. Nul désir, pourtant, d'exagérer ce que tel ou tel penseur aurait de particulier et parfois de singulier ; au contraire, une intention marquée de le faire rentrer, pour reprendre l'expression dont Boutroux se sert à propos de James, dans la grande tradition classique. Par ses écrits, par son enseignement qui joignait, de façon inoubliable, le charme et l'autorité, Boutroux a été en France le rénovateur des études d'histoire de la philosophie. Il a démenti cette idée que l'histoire est une résurrection : en le lisant, en l'écoutant, on avait l'impression que les doctrines du passé n'avaient jamais été des choses mortes. Il s'y attachait comme à des réalités actuelles dont les ressources ne sont nullement épuisées, auxquelles demeurent ouvertes les routes et les chances de l'avenir.

Chez Boutroux, l'œuvre de l'historien s'appuie sur la conviction que la vérité de l'histoire ne réside pas dans un système sur l'histoire, transcendant aux écrits des philosophes, ni même dans la forme systématique que ces écrits peuvent revêtir et qui donne occasion au jeu dialectique des antithèses et des synthèses. Il est nécessaire que l'âme se donne un corps, que la pensée se traduise en un langage cohérent ; mais d'autant davantage il conviendra de prendre garde que la réaction inévitable du produit sur la production ne stérilise et ne paralyse le travail de la création, qu'elle n'y substitue un automatisme dont le mécanisme extérieur imite et parodie la vie. Le sens commun a bien saisi cette menace

lorsqu'il parle de l'*esprit de corps*, qui emprisonne et aplatit les membres d'un même organisme social. Les idées courent le même danger, devant l'*esprit de système*, qui les dénature et qui les pervertit. Aussi, en ne retenant des divers philosophes que ce qu'ils offrent de plus systématique et par quoi elle peut, de gré ou de force, les plier aux desiderata de son propre système, la philosophie de l'histoire condamnait chacun de ces philosophes, pour *être soi*, à *n'être que soi*. Elle les individualisait, dans le sens matériel et littéral où l'individu, par l'espace qu'il occupe, par les choses qu'il s'approprie, est exclusif de toutes les autres individualités. Mais *être soi*, au sens intérieur et spirituel, c'est *être tout soi*, en compréhension, c'est se rendre capable de retrouver dans l'activité radicale de son être ce qui est la source et la raison de tout être et de toute activité. De telle sorte qu'en étudiant les doctrines pour elles-mêmes, on voit les hommes se rejoindre par-dessus les systèmes : les conflits même, qui sont inhérents au rythme de la vie, conduisent vers une perspective d'unité, qui demeure la fin idéale de toute spéculation.

II

LA PHILOSOPHIE DE LA SCIENCE ET LA SCIENCE

Lorsque parut, en 1877, l'*Introduction* à la traduction de Zeller, Emile Boutroux était déjà l'auteur, et l'auteur célèbre, de la thèse : *De la Contingence des Lois de la Nature*. Le lien qui unit les deux ouvrages est manifeste. L'étude historique de la pensée humaine a été altérée par l'imagination d'une nécessité interne qui dominerait l'apparente spontanéité des œuvres individuelles, et rendrait compte de leur apparition successive. Une telle nécessité, suivant ceux qui l'ont introduite dans la philosophie de l'histoire, exprime un *impératif* de la raison, auquel la science positive est déjà en état de satisfaire. Or la thèse de Boutroux est consacrée à l'examen direct de cette interprétation de la science, qui s'était glissée comme un moyen terme entre l'histoire et la philosophie de l'histoire, et où se retrouvait, d'ailleurs, le postulat commun aux deux tendances entre lesquelles, à la fin du Second Empire, se partageaient les esprits.

Reportons-nous à l'étonnante conclusion de l'*Intelligence*. Après avoir démontré que, dans les sciences mathématiques comme dans les sciences expérimentales, aucun principe, si embarrassant qu'il ait pu paraître aux savants qui l'ont découvert ou manié, ne résiste à la puissance désormais invincible de l'*axiome de raison explicative*, Taine se demande : « Ne pourrait-on pas admettre... que l'existence réelle n'est qu'un cas de l'existence possible, cas particulier et singulier où les éléments de l'existence possible présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas? Cela posé, ne pourrait-on pas chercher ces éléments et ces conditions? » Et il ajoute : « Ici, nous sommes au seuil de la métaphysique. Nous n'y entrons pas », donnant à entendre ainsi que les déductions par lesquelles il a, auparavant, justifié la nécessité des *axiomes* mathématiques, physiques ou biologiques, n'ont nullement le caractère d'incertitude, ou même de probabilité, propre aux théories d'ordre philosophique, que ce sont des vérités positives, susceptibles d'être incorporées aux résultats de la science.

Et les partisans de la métaphysique sont ici d'accord avec ses adversaires, pour soutenir, au nom de la raison, la rigueur de la nécessité universelle. La légitimité de la science repose sur l'unité de la pensée, d'où dépend l'unité de la nature : il n'est pas permis d'introduire la moindre fissure, de tolérer la moindre lacune dans l'enchaînement des causes et des effets ; de telle sorte que la liberté, à laquelle le spiritualisme prétend ne point renoncer, se trouve exclue du plan des phénomènes et réservée, ainsi que le voulait Kant, à la transcendance hypothétique du monde intelligible : « Étrange doctrine, dira Boutroux, selon laquelle le changement de vie, l'amélioration ou la perversion, le repentir, les victoires sur soi-même, les luttes entre le bien et le mal, ne seraient que les péripéties nécessaires d'un drame où le dénoûment est marqué d'avance ! »

Dans un tel état de la réflexion philosophique, la thèse *De la Contingence* devait apparaître comme un paradoxe, presque comme une gageure. Il fallut pourtant se rendre à l'évidence : elle était la thèse du bon sens lui-même, prenant pour appui la science, dans sa réalité, dans sa spécificité, contre une philosophie de la science qui s'était développée en conformité sans doute avec les formules de la tradition scolastique, mais sans contact avec l'enseignement direct des faits. Entre la science et la philosophie de la science

s'est introduit un moyen-terme perturbateur : la *logique*. Les philosophes se sont imaginé qu'au contenu interne du savoir, qui s'accroît, se diversifie sans cesse, par les découvertes de nouveaux moyens d'investigation, par les révélations imprévisibles de l'expérience, ils pouvaient substituer la forme rigide et monotone d'une méthodologie qui, en raison de son caractère tout abstrait, se ramène d'elle-même aux cadres des concepts logiques. Ils sont dupes de la victoire qu'ils croient avoir remportée : « La logique trahirait la science au lieu de la servir si, après avoir, pour la commodité de l'esprit humain, achevé artificiellement la cristallisation ébauchée par l'expérience et donné à la forme générique une rigidité de contours que ne lui imposait pas la nature, elle prétendait ensuite ériger cette abstraction en vérité absolue et en principe créateur de la réalité qui lui a donné naissance. Les lois sont le lit où passe le torrent des faits : ils l'ont creusé, bien qu'ils le suivent. »

La thèse *De la Contingence des Lois de la Nature* ne nie donc nullement le déterminisme sur lequel la recherche scientifique fait fond pour rattacher les phénomènes aux circonstances qui les conditionnent d'une façon constante. Elle travaille seulement à dissiper un certain préjugé né à propos de la science : elle combat une métaphysique qui transcende le déterminisme de fait, observé dans de certaines limites, et l'érige en une nécessité de droit, que l'on prétend fonder sur les exigences *a priori* de la raison ou sur le caractère analytique de la démonstration scientifique. Opposant aux artifices de la dialectique une droiture et une finesse impeccables, Boutroux défait un à un les nœuds que l'homme avait formés, d'une main d'ailleurs inhabile, mais par lesquels, si fragiles qu'ils fussent en réalité, il était arrivé à se persuader qu'il était effectivement lié. En cela, il fait œuvre positive, il agit d'une façon concrète dans l'intérêt de la science ; il lui restitue deux domaines que lui avait fermés la conception idéologique de lois figées dans une rigidité hiératique : le domaine de l'infiniment petit et le domaine de l'histoire.

Les textes ont ici une portée décisive. Nous nous contenterons d'en évoquer le souvenir. « Faut-il négliger des changements qui peuvent se produire jusque dans les principes des choses, sous prétexte qu'en eux-mêmes ils sont très petits et imperceptibles au premier abord ? Quand il s'agit du point de départ d'un angle,

nulle modification dans l'écartement des lignes n'est indifférente. » Et plus loin : « Le monde nous offre partout, à côté de la conservation, qui effectivement en elle-même exclut l'idée de contingence, le changement, progrès ou décadence, qui la comporte ; et cela, non seulement dans le détail superficiel, mais même indéfiniment, sans doute, dans les lois d'ensemble qui résument les lois de détail. » D'où la conclusion se dégage : « Selon la doctrine de la contingence, il est chimérique, il est faux de prétendre ramener l'histoire à une déduction pure et simple. L'étude de l'histoire des êtres acquiert, de ce point de vue, une importance singulière. Il se trouve qu'au lieu de s'éloigner du principe des choses, comme il arriverait si leur histoire était contenue en germe dans leur nature, et n'en était que le développement analytique et nécessaire, la science dynamique s'en rapproche au contraire plus que la science statique. C'est l'acte qui implique l'essence, bien loin que l'essence puisse expliquer l'acte. Ce n'est donc pas la nature des choses qui doit être l'objet suprême de nos recherches scientifiques, c'est leur histoire. » Et ainsi, tandis qu'une interprétation abstraite de la science avait failli compromettre la vérité des études historiques, il appartient à l'histoire d'étendre et de féconder la vérité de la science elle-même.

Telle est la signification finale de l'œuvre dont l'apparition seule illustre, et justifie, la doctrine de la contingence ; car elle marque un point de rupture dans l'évolution de la pensée philosophique. Sans doute Auguste Comte avait, dès 1830, souligné, dans son *Cours de Philosophie positive*, l'hétérogénéité, l'irréductibilité, des diverses disciplines qui constituent l'encyclopédie du savoir. Mais, à l'intérieur de chaque discipline, les « faits généraux » qu'Auguste Comte invoquait à titre de principes étaient donnés avec un caractère nettement défini, que l'esprit même du positivisme interdisait de remettre en question : la structure de la science était arrêtée *ne varietur*. — Cournot avait redressé les abstractions du positivisme, en attirant l'attention sur l'importance, pour comprendre le savoir scientifique, des données concrètes, de l'élément propre à l'histoire. Mais, si neuves et si riches que soient les vues de Cournot sur l'accident cosmologique, elles demeurent subordonnées à l'affirmation d'un ordre harmonieux, prévisible, ou tout au moins justifiable, pour la raison, qui conservera la fonction de retrouver, par delà l'apparence complexe

et chaotique des successions phénoménales, la simplicité et la continuité d'un plan prémédité. Après Cournot, la fantaisie constructive garde la liberté de se déployer dans les vastes généralisations auxquelles les faits servent d'occasion. Tout en parlant un autre langage, un Taine ou un Renan a encore, dans la philosophie de l'histoire, la foi naïve d'un Bossuet. — Enfin, si la notion de contingence a été placée par Renouvier au cœur de son système philosophique, on n'est pas, croyons-nous, tout à fait injuste envers le néo-criticisme, lorsque l'on constate que la contingence y demeure un *concept*, antithétique du concept de la nécessité, incapable par conséquent d'arracher la philosophie au formalisme logique, permettant, au contraire, on l'a vu avec l'entreprise d'Hamelin, une restauration ou une promotion de la dialectique hegelienne. — Préparée, mais non complètement expliquée, par les réflexions profondes d'Auguste Comte, de Cournot, de Renouvier, marquant expressément un retour à l'inspiration d'Aristote, dans le sens où Ravaisson l'interprétait, la thèse *De la Contingence des Lois de la Nature* définit le moment où la critique du savoir scientifique prend conscience de soi, procédant à l'examen de la science pour la science, sans référence à un parti-pris métaphysique, en particulier sans le postulat de l'*apriorisme* que l'autorité de Kant paraissait avoir joint par une association indissoluble à l'attitude proprement critique.

De quelle importance a été l'événement, le recul de presque un demi-siècle permet de le mesurer. La thèse prélude à ce renouvellement de l'épistémologie scientifique, auquel les savants français ont pris une part si active, qui se trouvera consacré dans les travaux de Henri Poincaré et de Pierre Duhem. Si la nécessité du mouvement hegelien régissait le monde, si les faits devaient apparaître suivant l'ordre de l'enchaînement logique, la philosophie de Boutroux serait issue d'une réflexion sur ces travaux. En réalité, elle leur est antérieure. Lorsque Boutroux soutint sa thèse sur la *Contingence*, en 1874, Henri Poincaré, auquel il devait être lié plus tard par une union étroite de parenté et d'affection, était élève à l'École Polytechnique, et Duhem avait treize ans. Devant l'œuvre d'un Émile Boutroux, l'historien éprouvera le même émerveillement que, par exemple, devant l'œuvre d'un Watteau. Les fêtes de Watteau évoquent une humanité qui a su s'installer dans le plan de son rêve, à mi-chemin entre la nécessité de la vie et la

fiction du théâtre ; elles demeurent, pour la postérité, le commentaire le plus profond du siècle de Louis XV, et cependant la carrière du peintre appartient, à peu près tout entière, au règne de Louis XIV.

III

LE RATIONALISME DOGMATIQUE ET LA RAISON

Combattre tout à la fois la philosophie *a priori* de l'histoire et la philosophie *a priori* de la science, n'est-ce pas s'éloigner du rationalisme, pour tendre vers l'empirisme ? Pourtant, Émile Boutroux n'a jamais cessé de se réclamer de la raison. Aucune attitude ne lui fut plus étrangère que celle d'un phénoménisme qui, soumettant le jugement à l'autorité de ce qui existe, accepte de recueillir et d'accueillir tous les faits avec une égale curiosité, une égale bonne volonté, d'un pragmatisme pour qui une « expérience, au sens anglais de chose éprouvée, en vaut une autre ». Selon Boutroux, l'expérience, précisément parce qu'elle est dégagée des voiles que l'instrument logique ou mathématique avait jetés sur elle, se révèle comme qualité. Or la qualité, c'est l'hétérogénéité, qui implique à son tour un appel au discernement des valeurs. Le savant qui apporte dans sa recherche une âme de désintéressement, d'impartialité, qui demeure loyalement, inflexiblement, fidèle aux exigences de la vérification, a le droit d'identifier l'expérience et la réalité. Mais de là ne suit nullement que l'expérience, invoquée par n'importe lequel des prétendus illuminés, ait le droit d'être érigée en réalité. « Croire à Dieu, écrit Boutroux dans la discussion même qu'il a consacrée à James, c'est, de quelque manière, croire que Dieu est, indépendamment de la croyance que nous avons en lui. Or nulle particularité subjective de l'expérience, non pas même un sentiment de surplus, d'au-delà, d'excessiveté, ne peut, à elle seule, garantir l'objectivité, la réalité de cette expérience. » Et, de fait, nul, avec plus de hauteur que Boutroux, n'a insisté sur la dégradation des valeurs spirituelles, dont l'apologétique pragmatiste a donné le spectacle : « Les droits de la science sont imprescriptibles : elle est, de toutes les puissances en face desquelles se trouve la raison humaine, celle qui s'impose à elle de la façon la plus irrésistible ». Et ceci encore : « Une âme droite, sincère, et qui sait le prix de la vérité, voudra-t-elle ainsi se donner des croyances de parti-pris,

sans se demander si elles sont fondées en raison ? Songeons que l'homme qui fait une telle entreprise commence par se mentir à soi-même, et qu'ensuite il s'excite à croire à son mensonge, à oublier qu'il en est l'auteur. » Celui qui s'est accoutumé à jouer avec les idées comme si c'étaient des constructions qu'il avait, arbitrairement et impunément, le droit de faire ou de défaire, finit par devenir l'esclave de ses propres fictions. Toute autre est la voie de l'affranchissement effectif : « Descartes professait, remarque Boutroux, que la perfection de la volonté libre est de s'incliner devant la vérité ». A bien peu de frais, empiristes et pragmatistes se sont procuré l'illusion d'avoir triomphé du rationalisme. S'ils avaient été moins dilettantes, plus sincèrement respectueux du fait, ils se seraient vite aperçus que leur polémique atteint, non pas du tout le rationalisme, mais ce qui en est l'ombre et la caricature : le système des concepts. Suivant une opposition, qui n'est rien de moins, aux yeux de Boutroux, que la clé même de l'histoire de la philosophie, « le concept, c'est le genre sous lequel on peut ranger tous les cas jusqu'ici donnés, ou plutôt connus, de la chose en question ; l'idée, c'est la forme la plus parfaite dont soit susceptible un être ou une manière d'être. Les savants visent le concept ; les hommes, pour agir, fixent les yeux sur l'idée, telle qu'elle leur apparaît. C'est la distinction que fit Platon, et d'où naquit la métaphysique ». La confusion du concept et de l'idée, accentuée dans les nations ou dans les périodes non civilisées de l'humanité, constitue, pourrait-on dire, le postulat commun, et le vice radical, de la scolastique et du pragmatisme. Chez James, dont il a cependant parlé avec une indulgence tellement exquise, Boutroux signale qu' « à en juger par son langage, on pourrait croire parfois qu'il réduit la raison, même dans la totalité de ses manifestations et jusque dans son essence, à n'avoir d'autre objet que l'absolu, l'un et l'immobile ». Cette méprise, si extraordinaire soit-elle, explique du moins comment le pragmatisme s'est usé dans une lutte verbale et stérile contre une scolastique elle-même stérile et verbale. Pour le pragmatisme, en effet, et selon un jugement de Boutroux, qui éclaire dans sa dernière profondeur toute la poussée irrationaliste des récentes générations, « l'action, réduite, elle aussi, au pur concept, dégénère en changement aveugle, fortuit et matériel ».

Or, ce n'est pas du tout vers le hasard et vers la matière que

l'auteur de la *Contingence* se propose de ramener l'homme, c'est vers l'efficacité d'une raison qui, délivrée des formes extérieures du langage, prend conscience de ce que les idées portent en elles de nouveau et de fécond. Le fantôme d'un *a priori* qui serait tout formel est dissipé, certes, mais c'est au profit d'une autre sorte d'*a priori* : « Les principes de la physiologie, de la physique et des mathématiques n'auraient pas seulement un sens matériel et une origine *a posteriori* : ils auraient en outre un sens esthétique, et, à ce point de vue, une origine *a priori* ».

Quel sens la notion de l'*a priori* conférera-t-elle au rationalisme, une fois transportée du domaine de la nécessité logique sur le terrain de la synthèse esthétique? Ainsi se pose, au centre de la doctrine, un problème analogue au problème traité dans les ouvrages que nous venons d'étudier : confronter un rationalisme dogmatique, appuyé sur la raison *telle qu'il imagine qu'elle devrait être*, avec la raison *telle qu'elle est effectivement*. Ce problème central, Boutroux l'a traité de façon admirable, dans une séance de la *Société Française de Philosophie* (31 janvier 1907), où M. René Berthelot avait exposé des thèses d'une pénétration et d'une ampleur remarquables *sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel*. « Une éducation constante, une formation de la Raison en vue de l'interprétation de l'expérience, voilà, dit Boutroux, ce que nous montre l'histoire de l'entendement humain. La Raison n'est nullement demeurée immobile et identique, comme on l'a cru, comme on le dit encore trop souvent. La Raison est une réalité, donc elle vit, donc elle se nourrit de réalités, et par là même s'adapte et se développe. » Ce progrès, ajoute-t-il, date de loin : ce fut l'œuvre des Platon, des Descartes, des Leibniz et des Hegel, œuvre qui se poursuit, qui se continue sous nos yeux mêmes; car « il s'agit, aujourd'hui, de chercher à côté des rapports logiques d'incompatibilité et d'implication, des rapports d'harmonie et de compossibilité entre les choses; il s'agit d'acheminer de plus en plus la Raison vers l'intelligence de l'individuel, de tâcher de rejoindre le plus possible, par la raison, le sentiment ». Le rationalisme de Boutroux se distingue donc du rationalisme de Hegel, en ce sens qu'étant moins strictement asservi au principe de contradiction, il cesse aussi de se condamner à ne prendre avec les choses qu'un contact indirect, à travers la forme de concepts élaborés à cette seule fin de trouver place dans le jeu de marqueterie où se disposent,

suivant un dessin régulier et monotone, *la thèse*, *l'antithèse et la synthèse*. « Est-ce donc un progrès de pousser ainsi tout ce qui est *autre* à se considérer comme *contradictoire*? N'y a-t-il pas lieu, au contraire, bien souvent, de considérer comme étant simplement *autre* ce qui se croit *contradictoire*? Là où on croit voir une opposition, une exclusion mutuelle, je voudrais autant que possible reconnaître une variété, qui, sans destruction, sans sublimation, sans *Aufhebung*, peut devenir une harmonie. »

A cette théorie de la raison, qui demeurera comme l'apport d'Émile Boutroux au fonds commun de la philosophie, nous devons maintenant demander comment elle éclaire la solution des problèmes qui se sont posés avec le plus d'acuité aux hommes de sa génération : *Rapports de la France et de l'Allemagne — Conflit de la Science et de la Religion.*

A. — Les Rapports de la France et de l'Allemagne.

En ce qui concerne la première question, Boutroux avait montré, dans son intervention de 1907 à la *Société de Philosophie*, quelle était la conséquence morale de l'optimisme panlogique de Hegel : « Le mal a sa place dans le monde; il y a même sa place nécessaire, et ainsi le monde n'est ni ne peut être entièrement bon. Sans les passions et leurs égarements, sans la guerre et ses violences, point de raison, point de paix durable, point de progrès... Si l'individuel, si le mal sont en dehors de la sphère propre du bien, ils le produisent pourtant et ils le produisent fatalement. Quoi que fassent les hommes, quel que soit le but qu'ils donnent à leurs actions, quelque énergie qu'ils déploient pour être eux-mêmes et mettre sur les choses l'empreinte de leur personnalité, la Providence, l'Idée les domine et les mène, et c'est elle qui, finalement, sera. Voulût-il le mal, l'homme produira le bien. Tel le Méphistophélès de Gœthe, « *der stets das Böse will, und stets das Gute schafft.* »

Par contre, l'année précédente, dans un article intitulé : *La Conscience individuelle et la Loi* (Revue de Métaphysique, janvier 1906), Boutroux avait eu l'occasion d'indiquer sa conception de la guerre, et voici comment il s'était exprimé : « Il y a quelque chose de plus redoutable que la guerre, c'est la paix achetée par l'extinction de la vie et du droit : *Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*. La guerre n'est pas seulement légitime, elle est

belle, quand c'est la dignité humaine, la justice, l'effort vers le vrai et le bien qui la mènent afin de conquérir leur droit à l'existence... La liberté en ce monde veut être conquise : son vrai nom est affranchissement, et quand elle est elle ne subsiste que reconquise sans cesse. La guerre n'est pas un accident dans la nature : elle résulte de ce fait qu'exister, c'est se défendre. Il n'y a qu'une manière de renoncer à lutter, c'est de disparaître. Il est impossible toutefois que l'homme, être raisonnable, considère la guerre comme une solution : ce ne peut être qu'un phénomène naturel qui a son rôle dans la création et dans le développement des énergies, mais dont il s'agit de tirer parti en vue d'une fin supérieure. Cette fin est la réalisation croissante de la dignité humaine. La raison vise à transformer, dans cette vue, les adversaires en coopérateurs. »

Si donc, dans l'une et dans l'autre conception, la lutte est une condition de la vie et du progrès, l'interprétation de la lutte semble toute différente chez Hegel et chez Boutroux. Là, en effet, le rapport du mal au bien est un rapport dialectique de moyen à fin, déterminé en vue du dénoûment inévitable; un tel rapport passe par-dessus les acteurs du drame, il fait du drame lui-même une illusion, car subsiste-t-il proprement une action là où le dénoûment est déterminé à l'avance? Ici, au contraire, le rapport du mal au bien demeure dans la sphère de subjectivité, que Hegel avait eu la prétention de dépasser; c'est un rapport d'individu à individu, de conscience à conscience, où l'effort n'est pas destiné à être éliminé ou surmonté, ayant achevé par son apparition même son rôle de moment dialectique ; il doit au contraire se renouveler, se prolonger, parce que c'est de cet effort que tout bien tire sa dignité, par suite le caractère qui le constitue comme tel. En août 1914, au lendemain même de conférences que Boutroux avait faites aux Universités de Berlin et d'Iéna, ne semble-t-il pas qu'elles se lèvent tout à coup et qu'elles prennent corps dans la réalité, ces deux interprétations de la guerre, si nettement dessinées par Boutroux, en conformité avec les principes sur lesquels il avait médité depuis son séjour à Heidelberg? L'une va provoquer l'agression des armées allemandes ; l'autre va insuffler aux défenseurs de la liberté l'énergie de leur résistance.

Pour caractériser la conduite des troupes impériales à l'égard des populations de la Belgique et de la France, Émile Boutroux rappellera le mot de La Harpe : « Il y a une barbarie savante ».

Remontant des effets aux causes, il discerne, dans l'application soigneusement systématisée que le Kaiser faisait des procédés de terreur et d'assassinat, avec l'approbation solennelle de quelques-uns des représentants de la science et de la pensée germaniques, une illustration hideuse de la doctrine hegelienne : « Il m'a semblé que cette barbarie n'était pas celle des barbares, des hommes primitifs, mais qu'il fallait y voir une méthode froidement, scientifiquement calculée, *eine nüchterne Philosophie*, une philosophie conçue à jeun, comme disent les critiques allemands ; c'était, en quelque sorte, la synthèse hegelienne de la barbarie et de la civilisation. » Et, dans ce sens, Boutroux écrit : « La guerre de 1870 fut impitoyable ; celle-ci est diabolique ». Pour l'Allemagne du XXe siècle, en effet, « la loi suprême et véritablement divine, c'est que le mal, livré à lui-même, le mal en tant que mal, donne naissance au bien, lequel à lui seul n'aurait jamais pu, d'idéal, devenir réel. *Je suis*, dit Méphistophélès, *une partie de cette force qui toujours veut le mal et toujours crée le bien*. Tel est l'ordre divin : qui prétend faire le bien par le bien ne fera que du mal. Ce n'est qu'en déchaînant les puissances du mal qu'on a chance de réaliser quelque bien. »

Mais, à travers l'angoisse que lui causait, dès les premiers mois de la guerre, la conduite à jamais déplorable de notre stratégie et de notre politique, il demeure fidèle aux thèses de la *Contingence*. Il refuse de confondre l'Empire prussianisé par Bismarck avec ce qui serait l'essence profonde, à jamais invariable, le caractère intelligible et intemporel, de la race germanique. L'Allemagne a produit Leibniz et Kant. Or Leibniz « professait une philosophie qui n'appréciait l'unité que sous la forme d'une harmonie de puissances libres et autonomes ». Or « Kant appelle les hommes à créer, non une monarchie universelle et despotique, mais une république des nations, où chacune possédera une personnalité libre et indépendante ». Et même lorsque Boutroux regrette que Kant érige la « volonté naturelle de discorde » en instrument pour le progrès moral de l'humanité, lorsqu'il concède que le dualisme kantien a pu laisser la porte ouverte aux idées monstrueuses qui ont infecté l'Allemagne de Guillaume II, il prend soin d'ajouter que la morale pangermaniste, certainement, « eût fait horreur à Kant ».

Se référant, d'autre part, aux souvenirs de ses années d'études à Heidelberg, Boutroux décrit l'Allemagne de 1869, qui aspirait à

l'unité, mais qui demeurait partagée, quant à la manière de la concevoir et de la réaliser, entre deux formules contradictoires, celle de Treitschke : *La liberté par l'unité* ; celle de Bluntschli : *L'unité par la liberté*. Certes, il est malheureux pour l'Allemagne, plus malheureux encore pour la France et pour l'Europe, que l'esprit de Treitschke ait prévalu. Pourtant Boutroux demande qu'on ne se laisse pas, sous la réaction de l'événement, aller à croire qu'on pouvait prononcer le mot définitif de l'avenir. Comme il l'avait écrit en 1877, comme il l'avait redit aux Prussiens eux-mêmes, au printemps de 1914, l'aspiration à l'union avec le tout, qui est le fond de l'esprit allemand, et qui le rend complémentaire de l'esprit français, jouera un rôle utile dans l'évolution de l'humanité, à la condition que cette aspiration sache se concilier avec le souci de l'indépendance des parties. Aussi Boutroux pose-t-il la question : « L'Allemagne qu'a respectée et admirée le monde, l'Allemagne de Leibniz et de Gœthe, paraît bien morte. Renaîtra-t-elle ? » Même, dans « la violation des lois divines et humaines », où nos ennemis s'acharnaient d'autant plus que leurs chances d'hégémonie universelle s'éloignaient davantage, il était comme tenté de chercher un gage d'espérance : « Il est permis de remarquer que l'état d'esprit où l'Allemagne voit la plus haute expression de son génie est, en soi, une chose monstrueuse, et que les monstres, selon les lois de la nature, tendent, d'eux-mêmes, à disparaître ».

Quant à la France, depuis que la guerre lui a été déclarée, elle n'a pas eu à hésiter, elle n'a pas hésité. Les sacrifices tragiques qu'elle multiplie pour se survivre matériellement, attestent à quel point elle est digne de se continuer moralement elle-même. Et Boutroux écrit : « Le patriotisme de Jeanne d'Arc, de Turenne, des armées de la Révolution ne se fondait pas sur la haine. Il était essentiellement l'amour de la France, le désir de la voir libre, grande, glorieuse et belle. La France, depuis les temps que nous racontent nos *Chansons de Geste* jusqu'à nos jours, c'est l'union d'un cœur généreux et d'une claire raison. Et cette place faite, jusque dans la guerre, aux sentiments élevés et délicats, ne fut pas, pour notre patrie, une cause de faiblesse. » Au milieu de l'inquiétude d'après guerre, à peine moindre que l'anxiété durant la guerre, la même inspiration se retrouve de droite intelligence et d'entière universalité, témoin cette déclaration de février 1920, lorsque Boutroux fut invité par *Foi et Vie* à tracer le devoir pré-

sent du pays : « Il ne doit pas y avoir de nations à intérêts illimités et de nations à intérêts limités. Toutes les nations doivent être moralement égales, c'est là la doctrine, c'est là l'idée française. » Qu'il s'agisse d'individus ou de peuples, l'unité idéale de l'humanité est à base d'harmonie, et le caractère proprement humain de l'harmonie implique le concours d'activités complètement autonomes.

B. — Le Conflit de la Science et de la Religion.

Le conflit de la science et de la religion définit, pourrait-on dire, la pensée moderne en tant que telle. Il ne se résoudra donc pas du dehors, par des conseils de prudence et de tolérance. Derrière les sciences, il y a l'esprit scientifique ; derrière les religions, il y a l'esprit religieux. Et chacun de ces esprits, pris en soi, veut être tout pour soi : c'est une loi de la vie qu'il faut commencer par poser et par accepter, avant de chercher, par delà le plan de la loi, ce qui est la raison profonde et peut devenir la signification consciente de la vie. « Tous les progrès se font en développant pour elle-même une partie qui, en fait, ne subsiste que par le tout auquel elle appartient. » Et, en effet, au XIXe siècle, du côté scientifique comme du côté religieux, la tendance générale a été de pousser la science et la religion jusqu'à l'absolu de leur concept.

A la doctrine originelle de Comte, dont Boutroux a maintes fois souligné l'inspiration métaphysique, s'est substitué un positivisme vulgaire (et d'ailleurs, sur l'autorité de Ravaisson, souvent attribué au fondateur de la doctrine) qui, dans toute l'étendue de l'encyclopédie scientifique, depuis la mathématique jusqu'à la sociologie, préconise une méthode uniforme et homogène, en vue de réduire les phénomènes aux conditions données et observables du dehors, qui fait rentrer dès lors toutes les manifestations de la nature physique ou morale dans un même cadre de relations quantitatives, relevant d'un seul principe de conservation. Or, le mécanisme scientifique, par là même qu'il prend possession de ce monde, livré aux disputes des hommes, ne libérerait-il pas les valeurs religieuses en permettant de les faire remonter, pour en préserver la pureté et l'intégralité, à leur patrie céleste, de les renvoyer au foyer transcendant de l'éternité ? Mais précisément, répond Boutroux, la philosophie commence au moment où sont abattues les cloisons que l'on a prétendu établir entre la science et la

religion, où l'homme se caractérise pour lui-même par la volonté d'être une *personne*, c'est-à-dire une *conscience une et raisonnable*. A une réflexion qui aura le courage d'aborder de face les problèmes, il appartiendra donc de décider si le principe de la science et le principe de la religion sont exclusifs l'un de l'autre, s'ils nous condamnent à un choix qui implique pour l'homme un sacrifice, peut être mortel, ou s'ils expriment des tendances permanentes, qui seraient différentes, mais non pas incompatibles.

Pour arriver à cette décision, il importe, avant tout, de se demander quels sont les termes de la comparaison. Sera-ce le concept abstrait de la science et le concept abstrait de la religion? Sera-ce la réalité humaine de la science et la réalité humaine de la religion?

Selon son concept abstrait, la science devrait, au nom des exigences *a priori* de la raison, s'emparer de la nature universelle, et l'immobiliser dans le réseau d'une implacable nécessité. Selon sa réalité humaine, la science est un effort pour assimiler les choses à l'intelligence; la perpétuité de cet effort atteste tout à la fois et que les choses résistent à l'intelligence et qu'elles l'appuient. Si elle ne mordait pas sur l'univers, la science ne serait pas un savoir objectif. Mais elle ne présenterait pas le spectacle d'une incessante évolution, si l'univers était capable de remplir, immédiatement et intégralement, un tableau de catégories dont la détermination épuiserait, d'un coup, l'essence et la fécondité de l'esprit.

Dès lors, la vie scientifique implique, entre la raison et la nature, un certain accord, dont la relativité mouvante montre et ce que la science doit utiliser de l'une, et ce qu'elle réussit à capter de l'autre. Et en même temps elle laisse une place à la vie religieuse, de par l'écart qu'elle manifeste entre les lois qu'elle formule et le fond irréductible, inépuisable, à quoi se réfère l'établissement de ces lois. Allons plus loin : elle y conduit directement par le type de valeur dont procède, chez le savant, le travail scientifique ; car cela est d'un ordre auquel ne peut atteindre le contenu même du savoir : « La science ne peut rien nous prescrire, pas même de cultiver la science ».

Du fait qu'elle existe, on peut donc dire que la science est débordée, tant du côté du sujet que du côté de l'objet, par l'intelligence qu'elle met en œuvre : « Qu'est-ce que les joies intenses et supérieures de l'initiation à la recherche, de la découverte principa-

lement, sinon le triomphe d'un esprit qui réussit à pénétrer des secrets en apparence indéchiffrables, et qui jouit de son labeur victorieux, à la manière de l'artiste? Qui peut mettre à la science son prix, sinon la libre décision d'un esprit, qui, dominant l'esprit scientifique lui-même, croit à un idéal esthétique et moral? »

Voici donc comment se résoudra le conflit de la science et de la religion. En prenant conscience de soi, et dans ce qui la constitue et dans ce qui la dépasse, la science intéresse en quelque sorte la destinée de l'homme et de l'univers à la réalisation de cet ordre supérieur où l'unité s'établit, non plus par l'intermédiaire de relations générales, mais d'être à être, d'individu à individu. Cet ordre est celui de la religion, mais dégagée à son tour du concept abstrait qui la condamne à se perdre, soit dans le mystère transcendant du dogme, soit dans la subjectivité illusoire du sentiment. Car le christianisme a sans doute enrichi et fécondé véritablement l'âme lorsqu'il a superposé à la morale hellénique de la mesure et de la beauté, de l'harmonie sensible, la *morale de la folie* qui est aussi la *morale de l'amour et du sacrifice* ; mais c'est, avant tout, parce qu'il a voulu *l'avènement du règne de Dieu*, non seulement dans le ciel, mais *sur la terre même*, *dans notre monde visible et temporel*. La religion, pour être au-dessus de la loi, n'est pas contre la loi, encore moins contre la nature et contre l'humanité, car la loi ne saurait épuiser ni la connaissance de la nature ni l'action de l'humanité. Si elle est maintenue sur le plan de l'activité proprement rationnelle, la religion ne demandera pas au savoir scientifique autre chose que ce qu'il offre de lui-même, quand il est interprété de façon rationnelle, c'est-à-dire le pressentiment des valeurs que l'esprit est capable d'accorder à la nature et à l'humanité. « Qui sait si l'apparition de l'homme n'a pas comme réalisé le vœu de la nature, et si les êtres qui nous entourent ne sont pas les ébauches de l'œuvre qui s'est si merveilleusement accomplie en nous? »

Par là se trouve dissipé le mirage, et conjuré le danger, de l'ascétisme : « Le même instinct qui nous dégrade si nous nous y abandonnons passivement, nous soutient et nous porte, si nous le pénétrons d'intelligence et de liberté. Les choses ne sont pas seulement des voiles qui cachent Dieu, elles sont encore des signes qui le révèlent ; et ce Dieu dont tout dépend peut être cherché, non seulement en lui-même comme le voulait Pascal, mais encore à travers ses œuvres, ses symboles naturels. » Et, de même, l'étude appro-

fondie de la *Psychologie du mysticisme* conduit Boutroux à distinguer du mysticisme *passif* un mysticisme *actif*, ayant la vertu de donner corps et vie à une idée sublime : « Si dès maintenant la vie individuelle et égoïste n'est pas la seule qui existe en nous, si déjà nous sommes secrètement unis les uns aux autres par notre participation commune à la vie de l'esprit universel, il n'y a pas lieu d'établir une incompatibilité entre la vie individuelle et la vie universelle. Elles sont conciliables, puisque dans une certaine mesure elles sont déjà conciliées. Il serait possible en ce cas de dépasser la nature sans sortir de la nature. Les consciences individuelles pourraient sans se briser s'agrandir et se rendre pénétrables les unes aux autres. Et il serait donné à l'humanité de devenir une, sans que les individus, les familles, les nations, les groupes qui ont déjà une unité et dont l'existence est belle et bonne fussent condamnés pour cela à disparaître. »

La forme conditionnelle, dont Boutroux aimait à se servir, ne traduit ici ni incertitude, ni timidité. Elle exprime, chez l'auteur de la *Contingence*, la foi du penseur dans la pensée, la conviction qu'il y a une force efficace dans l'appel que l'homme s'adresse à lui-même pour déterminer le sens de sa destinée, pour faire revivre du passé ce qui paraissait stérile et abandonné, comme pour se frayer des voies jusque-là inexplorées, insoupçonnées, vers l'idéal d'unité que le cœur sent désirable, sans que l'esprit puisse le définir à l'avance et le décrire : « Les héros de l'histoire ignorent les lois dites historiques et sociologiques ; peut-être leur ignorance même est-elle une partie de leur héroïsme ».

Nous touchons ainsi au point où la doctrine s'achève par le passage du verbe à l'action, par la réalisation de la philosophie dans le philosophe. Quelle fut l'excellence de cette réalisation chez Émile Boutroux? On ne peut pas le dire mieux, semble-t-il, qu'avec le mot de Montaigne : « Le jugement d'un empereur doit être au-dessus de son empire ». D'Émile Boutroux rayonnait l'éclat de souveraineté qui est proprement spirituel. Dans ses leçons longuement préparées comme dans le hasard de la conversation, nous l'admirions pour l'ampleur et la diversité des racines où plongeait sa pensée, comme pour la puissance et la rectitude du jet par lequel brusquement elle s'élevait et elle dominait. Et nous aimions à l'admirer, tant il accueillait avec grâce, tant il comprenait avec force, la pensée d'autrui, pour la lui renvoyer, en quelque sorte, élargie

et ennoblie. Là était le don naturel de l'homme; là était aussi la source intime de sa philosophie : « La μέθεξις platonicienne, la généreuse action du νοῦς chez Aristote, respectant et accomplissant ce qui, pour chaque chose, est sa perfection propre, expriment fidèlement l'essence et la beauté de l'ordre libéral et délicat que poursuit l'intelligence ». Chez Boutroux, à son tour, cet ordre aura trouvé une expression singulièrement heureuse, savante et souple, correspondant d'une façon précise au moment actuel de notre civilisation. Son œuvre témoignera, pour son époque, devant l'histoire, comme sa personne a témoigné si souvent, devant le monde, pour son pays.

LÉON BRUNSCHVICG.

L'ŒUVRE DE PIERRE BOUTROUX

A l'hommage dont la *Revue de Métaphysique* avait à s'acquitter envers Émile Boutroux, un devoir tragique lui impose de joindre le souvenir de Pierre Boutroux, qui, quelques mois après son père, succombe en pleine activité de travail, en pleine espérance de récolte.

Pierre Boutroux n'avait pas encore vingt ans, lorsque la *Bibliothèque de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris* publiait son Mémoire de licence : *L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes* (1900). Le compte rendu qu'en a donné notre *Revue* signalait déjà, chez le jeune historien, l'alliance étroite du savant et du philosophe qu'une parenté et qu'une éducation, doublement heureuses, avaient préparée dans une nature exceptionnellement douée. Pierre Boutroux s'y révélait aussi avec l'originalité d'un esprit défiant à l'égard de tout jugement conventionnel, de toute conclusion reçue, allant droit aux points obscurs pour y enfoncer le coin d'une critique aiguë et subtile. Ainsi, contre l'interprétation vulgaire du cartésianisme, contre l'intention peut-être de Descartes, Pierre Boutroux relève que, dans le domaine pourtant privilégié de l'analyse, la séparation n'a pas été complètement réalisée entre l'intelligible et le sensible, que les idées mêmes de la mathématique impliquent un appel à l'imagination, et posent ainsi, jusque dans ce qui aurait dû être le foyer lumineux de la doctrine, un cas particulier du problème, ou de l'énigme, que constitue pour elle l'union de l'âme et du corps.

Quelques années après, Pierre Boutroux entreprenait, pour la *Collection des Grands Écrivains de la France*, l'édition de l'œuvre mathématique de Blaise Pascal, qui devait s'achever en 1914. L'entreprise, infiniment attirante, puisqu'elle lui apportait

l'occasion de suivre dans le détail la carrière d'un génie vers lequel tant d'affinités le conduisaient, réclamait, outre la compétence scientifique, une grande patience d'investigation, une grande finesse de jugement, pour rendre un compte exact des controverses si délicates et si âpres auxquelles donna lieu en particulier le concours de la Roulette. Il n'est pas exagéré de dire que Pierre Boutroux a surmonté toutes les difficultés de sa tâche. Grâce à lui, un aspect important de l'histoire des mathématiques au XVIIe siècle a été véritablement restitué ; grâce à lui, et à Félix Gazier, tué en 1916 dans l'offensive de la Somme, qui avait assumé la publication des écrits théologiques, l'édition complète de Pascal paraissait à la veille de la déclaration de guerre.

En même temps l'enseignement que Pierre Boutroux avait donné aux Universités de Montpellier, de Nancy, de Poitiers, l'avait amené à une conception d'ensemble des mathématiques qui lui permettait de disposer sous une forme tout à fait nouvelle *les Principes de l'Analyse mathématique*, depuis la constatation des faits naturels jusqu'aux procédés les plus compliqués, les plus artificiels en apparence, de la théorie des fonctions. Des deux gros volumes au cours desquels l'exposition du fond scientifique était, par une application remarquable de la méthode d'immanence, liée à la critique philosophique, il a extrait les thèses maîtresses ; et il en a composé, il y a deux ans, un livre de la *Nouvelle Collection scientifique*, dirigée par M. Borel : *L'Idéal scientifique des mathématiciens dans l'Antiquité et dans les Temps modernes*. La *Revue* a dit à quel point était original et profond cet ouvrage, dont plusieurs chapitres y avaient paru en articles. Nous nous bornerons à rappeler cette idée capitale que la conception synthétique de l'algèbre cartésienne représente une période médiane dans l'évolution des mathématiques, à laquelle s'opposent, dans un sens en quelque sorte inverse, d'une part l'attitude esthétique et contemplative des Grecs, d'autre part les recherches analytiques, tâtonnantes en apparence et décousues, des mathématiciens contemporains. Mais à travers ces trois âges de la mathématique, où se manifestent des interprétations si différentes de l'objet et de la méthode de la science, court l'unité d'une inspiration profonde, l'intuition d'une réalité qui ne dépend pas du mathématicien, qui ne se ramène pas à un système abstrait de constructions rationnelles ou conventionnelles. Cette réalité, les Grecs avaient cru

l'épuiser d'un coup par la possession d'essences idéales. Descartes y suspendait le développement illimité, mais toujours clair, facile et direct, d'une déduction synthétique. Les analystes modernes, jetés, par le progrès même de la science, hors de la sphère où la pensée pouvait encore apparaître immédiatement adéquate à son objet, ont au contraire le sentiment d'un écart entre les problèmes qui se posent et les solutions qu'il s'agit d'atteindre, de la diversité imprévisible des biais par lesquels ils doivent aborder les difficultés, de la multiplicité en apparence inextricable des procédés dont ils font usage, de la différence de qualité qui subsiste dans l'approximation des résultats obtenus. Et ces vues, dans l'esprit de Pierre Boutroux, ne se limitent pas à des considérations spéculatives sur l'histoire des mathématiques; elles se traduisent en conseils efficaces, non seulement pour la pratique de l'enseignement, mais aussi pour la direction des recherches. Pierre Boutroux n'avait nullement renoncé aux travaux de mathématiques pures qui lui avaient valu déjà de professer, au Collège de France, le cours prévu par la *fondation Peccot*, d'où sont sorties les *Leçons sur les Fonctions définies par les équations différentielles du premier ordre*, et plus tard d'occuper aux États-Unis la chaire de hautes mathématiques de l'Université de Princeton.

En 1920, il revenait au Collège de France, comme professeur d'histoire des sciences, et une tâche nouvelle s'imposait à lui. Si peu de temps qu'il lui ait été donné de s'y appliquer, nous savons déjà comment il l'a remplie, par les articles qu'ont publiés la *Revue de Métaphysique* et *Scientia*. Dans celui qu'il a intitulé : *L'histoire des Principes de la Dynamique avant Newton* (octobre-décembre 1921), il a fait connaître les premiers résultats obtenus dans l'étude du développement de la Mécanique, qu'il comptait poursuivre jusqu'à l'époque contemporaine. Reprenant l'œuvre de Duhem, il la mettait au point par la concision de ses aperçus lumineux, comme par la sûreté de ses jugements nuancés. Et en passant il insistait sur le rôle de Roberval dont l'œuvre, dispersée à travers des recueils devenus assez rares, effacée dans la mémoire des hommes par l'éclat de la gloire cartésienne, est pourtant celle qui a le plus directement préparé l'avènement de la mécanique des forces centrales. Suivant la même inspiration, dans *Scientia* (avril et mai 1922), il analysait les relations du père Mersenne et de Galilée, de façon à redresser la perspective

selon laquelle la pensée du XVIIe siècle est habituellement considérée ; il montrait dans quel contact étroit les savants français de tendance expérimentale s'étaient tenus avec les mécaniciens et les physiciens d'Italie : « Nulle part plus qu'en France Galilée n'a été admiré et suivi comme chef d'école ».

Nous en avons dit assez pour que l'on comprenne tout ce que l'histoire des sciences perd avec la disparition brusque de Pierre Boutroux, et avec quel sentiment de poignante tristesse nous relisions, dans le numéro même de *Scientia* qui contient le premier des articles sur Mersenne et Galilée, ces lignes de M. Loria, en tête d'une notice consacrée à Moritz Cantor et à Zeuthen, morts tous deux au début de 1920 : « Aucune des disciplines dont se compose aujourd'hui le savoir humain n'a été, en ces derniers temps, aussi durement éprouvée que l'histoire des mathématiques : non seulement nous avons vu disparaître M. Curtze et F. Hultsch, qui révélèrent et publièrent tant de documents importants ; non seulement l'aile glacée de la mort a frappé P. Tannery et P. Duhem alors qu'ils luttaient vaillamment sur la brèche ; mais nous avons perdu encore Vailati, Bjornbö, Braunmühl, Milhaud et, plus récemment encore, Ph.-E.-B. Jourdain et P. Stæckel, de qui l'on attendait avec raison des contributions importantes ». Et quand on est l'aîné de Pierre Boutroux et son ami, quand on a été son collaborateur, quand on a la pleine conscience de ce que, jour par jour, on devait à ses critiques et à ses suggestions, la tristesse devient une douleur à laquelle il est difficile de se résigner.

LÉON BRUNSCHVICG.

LES PRINCIPES DU CALCUL DES PROBABILITÉS[1]

La notion *grossière* de probabilité est une notion première. Il est d'ailleurs impossible de ne pas la considérer comme telle : car, en dehors de certains cas spéciaux par l'examen desquels nous commencerons, la définition de la probabilité supposera un appel à l'expérience ; or, d'autre part, toute indication tirée de l'expérience introduit des considérations de probabilité.

Toutefois, en dernière analyse, nous en arriverons à ne postuler, comme notions premières et indéfinissables, que :

1° Celle d'événement *très peu probable ;*

2° Celle d'événements *parfaitement équivalents.*

Événement très peu probable. — Tout le monde comprend ce qu'il faut entendre par là ; tout le monde comprend, par exemple, que si, dans un tas de sable d'un certain volume, on porte son attention sur un grain déterminé perdu dans la masse, il y a très peu de chances pour que ce grain soit, par exemple, le premier qui tombe si le tas est enlevé et déchargé ailleurs.

Événements parfaitement équivalents. — Tous les jeux de hasard, — jeux dont la considération a précisément été l'origine du calcul des probabilités — font intervenir la notion d'objets ou d'événements parfaitement identiques, de telle manière que s'il y a une raison pour que l'un d'eux intervienne, la même raison milite au même degré pour l'intervention de l'autre.

C'est ce qui arrive pour les cartes d'un jeu, si ce jeu est sans tricherie ni défaut ; pour les faces d'un dé, si ce dé n'est pas pipé et a été bien fabriqué ; pour des boules placées dans une urne, si

1. Extrait de leçons destinées à être professées à l'École Polytechnique.

ces boules sont, au point de vue géométrique, parfaitement semblables.

La possibilité de parties de cartes ou de dés loyales repose essentiellement et nécessairement sur la réalisation de cette hypothèse.

Celle-ci implique d'ailleurs, dans la pratique, des conditions de plusieurs sortes : il ne suffit pas, par exemple, que les cartes d'un jeu ou les boules d'une urne soient géométriquement semblables entre elles, il faut encore que les cartes aient été suffisamment battues, ou les boules convenablement remuées, sans quoi la chance de tirer telle carte du jeu ou telle boule de l'urne serait en relation avec la place que cette carte ou cette boule aurait occupée dans un ordre précédemment établi, si du moins cet ordre était supposé connu[1].

Pour le mathématicien, le fait de l'équivalence des cas possibles en présence est un axiome : jusqu'à nouvel ordre, nous aurons *à supposer* que cette condition est remplie sans qu'il soit question pour nous de le vérifier à quelque titre que ce soit. Au point de vue mathématique, cette définition des cas équivalents est arbitraire : rien ne nous empêcherait de considérer, *par définition*, comme équivalentes entre elles, les cartes d'un jeu biseauté, ou des boules de diamètres différents. Ceci compromettrait seulement l'application pratique des résultats trouvés.

Relations entre les deux notions précédentes. — Nous admettons également comme un axiome évident *a priori* que *si des événements équivalents sont possibles en très grand nombre, l'un quelconque d'entre eux est très peu probable.* Ainsi arrivait-il pour un grain déterminé de notre tas de sable (les grains étant supposés tous pareils).

Mais un fait d'une grande importance est qu'en réalité le principe précédent est dans une large mesure indépendant de l'hypothèse d'équivalence[2].

1. Strictement parlant, on peut douter que les cas rigoureusement équivalents puissent exister étant donnée la nécessité de les distinguer l'un de l'autre : il est douteux, comme l'a fait remarquer M. Borel, que les dessins des cartes, les points marqués sur les dés, les couleurs des boules (qui peuvent modifier leur température), les empreintes marquées sur les deux faces d'une pièce de monnaie soient rigoureusement sans influence sur la manière dont ces différents objets peuvent se comporter. Toutefois, pratiquement, cette influence se montre négligeable.

2. Ce fait essentiel est pour la première fois, croyons-nous, signalé avec pré-

Il est clair qu'il a lieu pour notre tas de sable même si les grains sont un peu différents (mais non pas, toutefois, si l'un d'eux, celui que l'on considère précisément, est remplacé par une grosse pierre).

En général, au contraire, il est évidemment indispensable de s'être entendu d'une manière précise et définitive sur la définition des possibilités qu'on considère comme équivalentes.

Définition de la probabilité dans le cas de possibilités équivalentes. — S'il y a un nombre fixé N de cas possibles équivalents, la probabilité d'un événement A est définie comme le rapport entre le nombre de cas amenant A et le nombre total N des cas possibles.

Cette définition s'étend sans difficulté aux problèmes dans lesquels les cas possibles forment une infinité continue, pourvu que les possibilités équivalentes soient bien définies.

Propriétés de la notion de probabilité. — La notion ainsi définie donne lieu aux théorèmes classiques...

En particulier, on a le théorème de Bernouilli, d'après lequel, lorsque l'épreuve est recommencée un très grand nombre H de fois, *il est très peu probable* que le rapport entre le nombre des épreuves amenant A au nombre total, H ne soit pas très voisin de la probabilité de A. Le sens des mots « très peu probable » est, ici, celui que nous avons donné dans ce qui précède.

Retour sur la définition de la probabilité. — Tout ce que nous avons dit jusqu'ici est subordonné à notre hypothèse fondamentale de l'existence des cas parfaitement équivalents. Il faut maintenant s'affranchir de cette hypothèse.

C'est à quoi les résultats que nous venons de rappeler vont nous permettre d'arriver.

A cet effet, considérons à nouveau l'épreuve qui consiste à tirer une carte d'un jeu ordinaire, et supposons que cette opération soit répétée un grand nombre de fois de suite, dans les conditions qui ont fait l'objet des numéros précédents. Si, par exemple, sur ces M épreuves, on note le nombre des fois où une figure a été amenée, le rapport entre ce nombre K et le nombre total M tendra vers

cision dans le célèbre « Mémoire » de Poincaré sur le « Problème des trois corps » (*Acta Mathematica*). Poincaré démontre que la probabilité, pour une trajectoire, de ne pas présenter ce qu'il appelle la « stabilité à la Poisson », est infiniment petite, ce fait étant indépendant du mode de définition adopté pour les probabilités équivalentes.

12/32 dans les conditions de rapidité qui viennent d'être exposées.

Mais nous pouvons aussi imaginer que cette série de tirages soit considérée par un observateur qui ne verrait pas le jeu de cartes, n'en connaîtrait pas l'existence et ignorerait tout, par conséquent, des conditions véritables dans lesquelles chaque tirage est fait ; qui, par contre, verrait un certain signal A (par exemple un disque blanc) sortir toutes les fois que la carte tirée serait, par exemple, un as, un signal B (par exemple un disque noir) toutes les fois que ce serait un roi, un signal C (disque rouge) toutes les fois que ce serait une dame ou un valet, enfin un signal D (disque bleu) quand ce serait une carte inférieure. Cet observateur peut être supposé assez renseigné sur les conditions de l'épreuve pour savoir que les quatre cas ainsi possibles ne le sont pas d'une manière équivalente. Au reste, c'est ce dont il s'apercevrait forcément à l'inspection des résultats.

Ceux-ci lui apprendraient que les fréquences des différents signaux A, B, C, dans un nombre d'épreuves suffisamment grand, sont entre elles comme les nombres 1, 1, 2, 4. En particulier, s'il porte son attention sur l'ensemble des cas où il voit B, soit C (c'est-à-dire ceux qui correspondent au tirage des figures), il constaterait que leur fréquence tend vers 3/8, en effectuant autour de cette valeur des oscillations.

En un mot, notre observateur n'aurait pas besoin d'être initié au mécanisme précis d'où résulte l'apparition d'un signal B ou C à l'exclusion de A et de D pour l'assimiler à un phénomène de probabilité 3/8.

Les phénomènes que nous observons et à propos desquels le hasard intervient dépendent de variables élémentaires très nombreuses qui nous échappent. S'il est possible d'imaginer qu'on les ait choisies de manière à pouvoir définir en ce qui les concerne des possibilités équivalentes, il résulte de ce que nous venons de dire que les notions du calcul des probabilités seront applicables, de quelque façon que ces possibilités influent sur les résultats observables. Mais, qu'il en soit ainsi ou non, l'expérience montre qu'il est beaucoup de circonstances dans lesquelles la fréquence d'un phénomène se rapproche d'une constante déterminée, et cela d'autant plus étroitement qu'on l'évalue sur un plus grand nombre d'observations. Par exemple, dans une population déterminée, le rapport des naissances masculines au nombre des naissances fémi-

nines reste sensiblement constant pendant de très longues périodes.

Dans des cas de cette espèce, la fréquence-limite ainsi obtenue sera dite la probabilité du phénomène. Dans la plupart d'entre eux, d'ailleurs, un examen plus complet montre que les écarts suivent bien, en fonction du nombre des observations, les lois précises qui constituent l'énoncé complet du théorème de Bernouilli.

JACQUES HADAMARD.

JULES LEQUYER
ANALYSE DE L'ACTE LIBRE[1]

[Les libres démarches de l'esprit dans la connaissance. Son effort pour acquérir la vérité, la critique qu'il en fait, l'adhésion qu'il lui donne.]

Comment reconnaîtrons-nous que tel rapport dérive pour nous nécessairement de la comparaison de deux idées? Il faut le concours de deux choses : 1° de la volonté qui fixe notre esprit sur la comparaison de ces deux idées, 2° de la nécessité (purement hypothétique) que, SI notre attention est fixée à la fois sur ces deux idées, la perception du rapport s'ensuivra nécessairement, toujours semblable à elle-même, toujours identique. Telle conclusion me paraît évidente. Comment m'assurerai-je intérieurement de cette évidence? C'est en acquérant la certitude que le rapport auquel je m'arrête ne se dessine pas accidentellement dans mon esprit, mais bien qu'il se fera une adhésion *constante* de mon esprit à cette conclusion, toutes les fois que je l'appliquerai simultanément aux deux idées dont elle dérive.

En analysant plus profondément ce phénomène de l'évidence qui se produit intérieurement dans notre esprit, nous trouvons qu'il entraîne inévitablement, nécessairement notre adhésion franche et complète. Quand nous disons proprement : *Telle conclusion me paraît évidente*, il y a en nous un sentiment de doute, d'incertitude, proportionné à la presque évidence ; nous ne sommes pas bien sûrs que l'évidence se soit produite, car elle eût entraîné une adhésion nécessaire. Mais, quand nous disons d'une manière généralement et totalement affirmative : *Cela est*

1. C'est le titre adopté par Renouvier (Extrait A de Jules Lequyer, *Psychologie rationnelle*, t. II, p. 109 et suiv., nouvelle édition Armand Colin).
Cet article fait suite à celui qui a paru dans la *Revue* (janvier-mars 1922) sous le titre : *Puissance de l'idée de Nécessité*.

évident, il y a dans ce seul *acte* de notre esprit plusieurs actes simultanément accomplis ; cet acte est le résultat d'un conseil, d'une délibération intérieure très rapide et qui nous échappe même quelquefois par l'excès de sa rapidité ; il ressort de cette intime délibération la certitude que, toutes les fois que les mêmes éléments du même jugement formé se réuniront dans notre esprit, ce sera de la même manière et pour produire la même manière d'être dans notre esprit, c'est-à-dire une adhésion infailliblement la même ou, en d'autres termes, que tout esprit formé sur le même modèle que le mien, doué des mêmes facultés et soumis aux mêmes conditions dans leur exercice, déduira aussi des mêmes prémisses la même conclusion.

Cela m'a paru une fois évident, 2 fois, 3 fois, etc., probabilité redoublée, mais non certitude qu'il en sera toujours ainsi. — La délibération rend l'expérience infinie.

Cette nécessité d'adhésion ne saurait se reconnaître que par une opposition, un contraste, et ce contraste est celui de notre liberté, qui s'arrête aux limites mêmes où cette nécessité commence.

Concevons une intelligence dans laquelle s'assemblent, conformément aux règles de la logique, une suite non interrompue de vérités mathématiques, enchaînées par l'identité ; supposons que ces perceptions successives aient lieu en vertu d'une nécessité inhérente à la nature même de cette intelligence, elle possédera la science, il est vrai, ou plutôt la science sera en elle, mais elle ne saura pas qu'elle sait quelque chose. Elle sera comme ces savants dont parle Pascal, qui savent, mais auxquels il manque de savoir qu'ils savent une chose. Cette science absolue, toute positive et pour ainsi dire directe, qui consiste à voir simultanément toutes les vérités et à les posséder toutes ensemble, n'appartient qu'à l'Intelligence suprême, au principe de toute vérité, à Dieu.

Pour nous, chacune des vérités que nous saisissons est une conquête sur l'Erreur. Pour nous, toute affirmation vraiment positive et légitime résulte d'une négation redoublée[1]. Si, par un mouvement délibéré[2] de notre esprit, nous apercevons d'abord le vrai, et si nous l'apercevons directement, cet acte spontané, privé de la

1. [En marge] : Ex. : Réduction à l'absurde. Toute autre forme se ramène à celle-là, [et à une autre page du cahier :] A n'est ni $<$ ni $>$ B, donc $A = B$

car ou $A > B$
ou $A < B$
ou $A = B$.

2. [Le mot paraît impropre. C'est le contraire de « délibéré » qu'il faudrait.]

garantie de la réflexion libre, nous conduit bien quelquefois à la vérité sans doute, mais il ne nous y conduit pas toujours et, tant que nous n'avons pas apposé sur cette vérité le sceau propre de notre nature, cette vérité est incertaine ; la lumière qu'elle fait briller à nos yeux est peut-être identique avec celle que nous nommons du beau nom de l'évidence, mais nous n'en savons rien. Ce point que nous avons saisi par un élan, par un bond de l'intelligence, qui s'y est d'abord attachée, est peut-être solide, inébranlable, mais je ne le sais pas. Pour savoir qu'il est inébranlable, il faut avoir essayé de l'ébranler. (*Fantaisie, sentiment.* Pascal.)

[Sur tout ce passage Lequyer a écrit au crayon : *Bon.*]

Mais, dira-t-on, cette nécessité, en vertu de laquelle mes jugements s'enchaînent dans un ordre logique, n'est aussi qu'une nécessité logique qui dérive de l'identité. Cela est incontestable, mais pourquoi les événements intérieurs de la pensée s'enchaînent-ils suivant cette loi logique de l'identité ? Si l'identité est le fond de tout jugement vrai, l'identité est la marque infaillible du jugement vrai. Mais comment se fait-il que ce qui m'aura paru l'identité cesse de me paraître plus tard l'identité ? Comment ce qui est l'identité pour moi n'est-il pas l'identité pour un autre ? C'est que l'un de nous se trompe sur cette identité ; et, quand cette identité se rencontre dans nos jugements, nous sommes dans le vrai et, quand nous avons la *certitude* de cette identité, nous savons que nous sommes dans le vrai. Or c'est cette *certitude* qui nous annonce cette *évidence*. Chacune de ces facultés de notre âme est la sanction de l'autre. C'est par l'*effet*, c'est-à-dire par la *certitude*, que nous nous assurerons de la *cause*, l'identité et l'évidence [1].

1. [*Causalité réelle et identité logique.*] — (Note au crayon du cahier D des Mss. inédits.)
Les idées sont des faits intellectuels, des événements intérieurs dont l'esprit est le théâtre, et qui ont besoin du temps pour s'accomplir, de même que les phénomènes matériels. C'est par le moyen des idées que nous découvrons les vérités. La spéculation pure est l'enchaînement des idées unies entre elles par des liens logiques. Lorsque nous disons : telle chose est... il suit ; nous annonçons que la succession de la seconde idée est *nécessaire* dans notre esprit (si notre attention se prête à la recevoir). Nous pouvons donc dire, l'idée B succédant nécessairement à l'idée A, que A est la cause intellectuelle de B, c'est-à-dire que l'idée A produit dans notre esprit l'idée B, de même que le phénomène A produit dans la nature le phénomène B. La nécessité logique dont le principe est l'identité est donc de même nature que la nécessité réelle qui dérive du principe de causalité.
De même, inversement, les phénomènes de la nature qui sont enchaînés par une nécessité réelle peuvent être considérés comme identiques, car ils sont tous virtuellement renfermés dans le phénomène primitif et ne forment ainsi qu'un seul phénomène qui, s'accomplissant dans le temps, nous apparaît d'instant en instant sous ses diverses faces.
Si l'on peut dire que toutes les vérités sont contemporaines, notre esprit par sa faiblesse ne pouvant néanmoins s'en saisir que d'une manière successive, il est aussi vrai de dire que tous les phénomènes sont contemporains en ce sens qu'ils résident tous virtuellement dans l'assemblage des conditions primitives d'où ils dérivent.
— Considérons une suite d'idées ordonnées conformément à une marche synthétique ; prenons l'ordre au rebours ; les effets deviendront des causes, les causes deviendront des effets, cela tient à l'identité de l'effet et de la cause.

En outre, puisque cette nécessité de causalité, d'où résulte la *certitude*, se trouve d'accord par l'identité avec la nécessité d'identité, d'où dérive l'évidence, c'est là que se manifeste la dignité et la noblesse de notre nature. L'identité appose à la certitude, par laquelle elle s'est manifestée, le sceau de la certitude, apodictique (Kant). De là résulte que l'évidence n'est pas l'apparence, que les vérités de relation *ne sont pas seulement* des vérités purement conditionnelles ou du moins de là résulte que nous ne pouvons point sortir du cercle de ces vérités.

Or remarquons que cet assentiment spontané de l'esprit à une idée, quand il s'est *laissé faire*, le place toujours dans la vérité ; car, en supposant que notre liberté ne soit pour rien dans notre assentiment, c'est la nécessité de notre nature même qui parle, qui nous meut, qui nous entraîne. Cette raison *impersonnelle* (Cousin) n'est que la raison qui se déploie nécessairement dans tout individu, comme dans le genre humain, et alors c'est la raison souveraine, à laquelle nous nous bornons à ne pas résister et qui, à la vérité, ne saurait nous égarer, mais que nous pouvons égarer nous-mêmes en nous, c'est-à-dire à laquelle nous pouvons échapper. Mais, s'il n'est pas toujours possible d'anéantir ainsi son activité pour ne laisser agir que la Raison par la *nécessité*, on peut du moins employer son activité à conformer son propre Acte à ce que serait en nous l'Acte de la raison impersonnelle.

PLATON, SOCRATE : LIBERTÉ DANS LE BIEN.
MOT DES STOICIENS : AGIR CONFORMÉMENT A LA NATURE.

Nous voilà ainsi conduits à cette grande et profonde maxime du Stoïcien : Agis conformément à la nature. Oui, agissons conformément à notre nature qui est la droite raison. Agissons de la même manière qu'agirait en nous la raison souveraine, absolue, indépendante de cette image imparfaite et grossière que la fantaisie de l'individu peut s'en faire. Ainsi trouve un sens éclatant et profond cette autre maxime : *Abstine !* qui limite l'usage de la première. Agis et abstiens-toi, c'est-à-dire use et n'abuse pas de ta liberté ; que la liberté t'élève jusqu'à la conformité avec les tendances vraies, les tendances naturelles, les tendances nécessaires de ton être en ce qu'elles ont de beau, de bon, de juste, c'est-à-dire en ce qu'elles ont de véritablement nécessaire. Ainsi s'explique et s'éclaire cette parole d'un ancien qui renferme toutes les beautés de la science, toutes les tendresses de la morale, tout ce que l'homme peut ren-

fermer de sublime et de saint, en un seul mot, sorti du fond du sanctuaire intime de son être : Tu auras trouvé la vérité, quand tu seras d'accord avec les lois inviolables de ta nature, et tu tomberas dans l'erreur, quand tu sentiras que tu as fait un mauvais usage de ta liberté.

Ainsi brille d'une lumière plus pure cette parole que le plus beau génie de l'antiquité répète plutôt avec l'ardeur de la foi qui devine qu'avec l'assurance de la science qui démontre : L'homme est vraiment libre quand il s'attache à la vérité et à la justice ; il la perd [la liberté ?] en s'adonnant au mensonge et au vice. Parole sublime, qu'on dirait la première de celles qu'ont dû lui communiquer les célestes intelligences avec lesquelles conversait sa belle âme, en se servant de leur langage divin qu'il comprenait sans le parler.

Ainsi la liberté que l'homme exerce le conduit à l'erreur, s'il ne sait pas la concilier avec sa nature (*var.* s'il ne s'en sert pas pour reconnaître les lois de sa nature). En prenant sa *fantaisie* pour le *sentiment* et décorant sa fantaisie du nom de sentiment, il néglige l'*humanité*, qui est lui, pour lui-même ; il se met à la place de l'*humanité*, il met son erreur, qui est sa création, à la place de la vérité dont Dieu créa et déposa le germe en lui-même, comme une révélation toujours présente, à laquelle l'homme participe par ses recherches, par son désir.

Ainsi l'on peut dire que l'erreur est la création propre de l'homme, image quelquefois somptueuse à ses yeux, mais toujours profondement humiliante, de sa faiblesse, digne création de celui qui ne peut rien créer; et la connaissance de la vérité chez l'homme est la découverte de la vérité créée par Dieu, création à laquelle il semble participer par cette connaissance.

Cet acte de la connaissance du vrai est donc celui par lequel l'homme s'associe à l'être.

Mais cette liberté ne saurait briller à nos regards d'une vive, d'une éclatante lumière. Il est de notre nature et de la sienne de nous apparaître (*var.* qu'elle ne nous apparaisse) qu'à demi et pour ainsi dire par son ombre : mais ce n'en est pas moins assez pour nous assurer de son existence en tant que cette certitude est le fondement de toute autre. Non, ce n'est pas la certitude qui est le fondement de la croyance, c'est la croyance qui est le fondement de la certitude. Ainsi nous faisons dériver l'ignorance de sa source la plus élevée. (Royer-Collard.)

[Résumons l'argumentation de Lequyer. La vérité s'impose à l'esprit, est *nécessaire*. Mais encore faut-il que l'esprit 1° aille de lui-même à la vérité, s'y applique, s'y rende attentif ; 2° que la *nécessité*, qu'il lui reconnaît et à laquelle il la reconnaît, il l'éprouve sur lui-même, et pour cela qu'il la mette en question, qu'il essaie de l'ébranler. 3° D'ailleurs il lui arrive de se tromper, de prendre sa *fantaisie* pour le *sentiment* (Pascal) ; l'erreur est le mauvais usage de la liberté ; la connaissance vraie est donc aussi par là même l'adhésion libre à la Raison.]

La liberté, qui est pour nous la condition de l'erreur, est aussi la condition de la vérité. Si tout était vérité pour l'intelligence, si l'erreur était impossible, nous ne serions plus libres : en sorte que la dignité et l'imperfection de notre nature sont réunies comme dans un même nœud ; et, comme l'erreur n'est qu'une négation de la vérité, dire que notre intelligence est capable de l'erreur, c'est dire qu'elle est seulement capable de la vérité à un certain degré, c'est-à-dire que notre puissance est limitée et que nous sommes finis.

[C'est de l'analyse de la connaissance que Lequyer essaie de faire sortir l'idée de liberté. Si l'homme est libre, c'est en tant qu'il est *maître de ses pensées*; cependant il est aussi *maître de ses actes*, et, plus généralement, il est *maître du possible*.]

L'idée du possible est suggérée à l'esprit de l'homme par le sentiment qu'il a de *pouvoir*[1].

L'homme, en effet, se conçoit comme cause par rapport aux actes qu'il produit, c'est-à-dire qu'il se sent animé par un principe actif et indépendant, qui lui donne l'*initiative* du mouvement, dans l'ordre physique et dans l'ordre intellectuel. Ainsi l'enfant *sait* qu'en étendant la main il prendra l'objet qu'il désire ; à mesure que son intelligence se développe et que ses idées s'étendent, il comprend qu'il est maître de beaucoup de choses, que, s'il fait ceci, il arrive cela, etc.[2]. Mais, si l'homme se sent ainsi dépositaire d'une sorte d'autorité sur le monde extérieur, il possède encore un empire d'un ordre plus relevé sur son intelligence elle-même. Il donne le mouvement à ses pensées. Si elles s'engendrent les unes les autres, ce n'est jamais que conformément à la direction que leur imprime la volonté[3].

« Notre âme, en dominant cette partie où aboutissent les nerfs « le cerveau , se rend arbitre des mouvements et tient en main pour « ainsi dire les rênes par où tout le corps est poussé et retenu. Soit « donc qu'elle ait le cerveau entier immédiatement sous sa puissance,

1. [En marge :] De la notion du possible.
2. [En marge :] Autorité de l'homme sur le monde extérieur.
3. [En marge :] Autorité de l'homme sur son intelligence.

« soit qu'elle y ait quelque maîtresse pièce par où elle contienne les « autres parties, comme un pilote contient tout le navire par le gou- « vernail, il est certain que le cerveau est son siège principal et que « c'est de là qu'elle préside à tous les mouvements du corps ». (Bos- « suet : *Connaissance de Dieu.*)

Considéré, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre intellectuel, l'homme est une cause et il est une cause toujours nouvelle et toujours indépendante d'elle-même[1].

Il se possède, il se gouverne ; et, dans cet empire de l'homme sur lui-même, il y a quelque chose d'entier, d'absolu et d'indivisible. Il est roi, il est souverain, il est Dieu à sa manière. Il est véritablement et absolument auteur et créateur de quelque chose : il est maître enfin du *possible*[2].

Le possible est un champ indéfini ouvert à l'activité de l'homme. A chaque instant de son existence il se sent investi d'un pouvoir qu'il exerce avec une autorité suprême. Vient-il à rencontrer au dehors des obstacles qui lui annoncent les limites de son empire, il se retire en soi, dans ce royaume intérieur qui n'a point de bornes, où lui seul commande et qu'il administre à son gré. L'avenir lui appartient. Il brise, il renoue comme il lui plaît la chaîne de ses volontés et de ses pensées. Et, si son âme, se repliant sur elle-même, s'efforce de se rendre compte de ses propres déterminations, elle n'en voit point d'autre raison, sinon qu'elle VEUT de cette manière, et non point de telle ou telle autre, etc.

Il est donc essentiel de remarquer que la volonté, qui a son siège dans les régions supérieures de l'âme, domine l'ordre intellectuel tout entier, c'est-à-dire la logique elle-même. Car « c'est propre- « ment par l'attention que commencent le raisonnement et les « réflexions et l'attention commence elle-même par la volonté de « considérer et d'entendre... L'attention est une application volon- « taire de notre esprit sur un objet ». (Bossuet.)

[3] Mais ou l'exercice de l'activité humaine est soumis à des lois nécessaires et inviolables, qui en déterminent avec précision tous les modes, et alors cette activité, purement illusoire, n'est plus qu'un jeu d'apparences, tel que celui qui, dans l'ordre physique, attribue le semblant du mouvement à des objets immobiles, ou

1. [En marge :] L'homme comme cause.
2. [En marge :] L'homme est maître du possible.
3. [En marge :] Le possible détruit par le nécessaire.

l'exercice de l'activité humaine, dans un certain nombre de cas, est absolument libre, auquel cas il est arbitraire. Or cet exercice arbitraire, inexplicable pour la raison, lui répugne, la révolte. Qu'est-ce, en effet, que l'*arbitraire*, sinon ce qui n'a pas la *raison* d'être ? Autrement, l'existence engendrée par le néant ?

Il semble que nous soyons revenus à notre point de départ, que l'argumentation n'ait pas fait un pas. Du moins avons-nous précisé la question. Deux hypothèses : ou tout est nécessaire, en nous et en dehors de nous, dans nos pensées et dans le monde, ou, à côté du nécessaire, il y a place pour le possible. Définissons ces deux termes : *nécessaire, possible*.]

[1] Le *nécessaire* est la limite du possible. Qu'est-ce, en effet, que le possible ? C'est ce qui *peut* être et le nécessaire est ce qui ne peut pas ne pas être. Ils se définissent l'un par l'autre parce qu'en effet ils se limitent l'un par l'autre.

[2] Un certain instinct de *poésie*, un amour inné des *merveilles*, tend sans cesse à reculer les limites de cette région du possible où l'activité humaine est appelée à se déployer. La *science* ouvre encore dans les champs du possible de nouveaux horizons. Mais dans la multitude des actes qu'il produit et qui lui apparaissent comme des créations *successives* de sa puissance, l'homme ne tarde point à reconnaître un *lien secret*, un *enchaînement caché*, pareil à celui qu'il avait déjà observé dans les phénomènes naturels. Bientôt même la pensée humaine conteste à la volonté son existence, etc.

[Autrement dit, ces deux termes : *nécessaire, possible*, doivent être posés ensemble. Ils ne se conçoivent pas l'un sans l'autre, loin que l'un détruise l'autre. Supposons, en effet, la nécessité existant seule : la science disparaît aussi bien que la morale ; il n'y a plus de vérité ni d'erreur, non plus que de bien ni de mal.]

Si la doctrine de la nécessité est vraie, dira-t-on, considérez-en les conséquences. Il n'y a plus ni bien ni mal, dont l'homme puisse être responsable, car on n'est responsable que de ce qu'on peut faire et ne pas faire. Si je n'ai pu m'abstenir de cette action, comment peut-elle m'être imputée ? Si j'ai été dominé par une force irrésistible, comment m'aurait-il été possible d'échapper à son empire, et, si je n'ai pu m'y soustraire, comment aurais-je été coupable ? Autant vaudrait s'indigner contre une pierre qui, tombant d'une muraille, fracasse la tête d'un passant. Les lois qui défendent n'empêchent rien ; les châtiments, devenus inutiles, sont ridicules ou barbares. L'homme, privé de toute espèce de pouvoir réel sur

1. [En marge :] Le possible métaphysique. Le possible physique.
2. [En marge :] Le possible usurpant sur le nécessaire.

ses passions, ne peut rien non plus sur ses idées ; à quoi bon les maximes ou les méthodes ? Il ne nous reste plus qu'à nous enfoncer dans un désespoir muet ou une joie (*var.* satisfaction stupide, dans je ne sais quelle oisiveté de cœur et d'intelligence, laissant les choses se passer en nous et hors de nous ainsi que le veut l'ordre invariable qui les dirige. Il n'y a plus qu'une vérité pour l'homme : j'éprouve telle sensation, je suis affecté de telle ou telle manière.

[Ici un renvoi.] Je connais sans doute la loi qui préside à tous les phénomènes accomplis et qui présidera à tous les phénomènes à venir. En vertu de cette même loi, qui me dirige et me conduit moi-même, j'assemble des notions, je forme des raisonnements, j'atteins à des conséquences.

Prenez garde ; en vous enfonçant dans cette léthargie que vous venez de peindre, vous useriez encore une fois de cette liberté dont la pensée vous est familière et dont vous n'avez joui à aucun moment de votre existence. Si la doctrine de la nécessité est vraie, que change-t-elle à l'ordre du monde ? Le bien et le mal existent toujours, soit dans l'individu, soit dans la société. Il est nécessaire, vous, que cette idée excitant votre indignation, etc., vous, que, etc.

La nécessité n'est que l'ensemble des lois qui régissent des choses. Celui-ci, dominé par les préjugés qui lui sont chers, repousse une doctrine qui les dissipe ; celui-là, d'un regard plus profond et plus calme, discerne les liens secrets qui unissent ses actes. Mais la même nécessité qui fait que tel jour, à telle heure, il se tourne vers ces pensées, l'en tient éloigné une autre fois.

[Toutefois la réfutation par l'absurde de la nécessité ne suffit pas à établir le *fait* de la liberté. La liberté, d'ailleurs, n'est pas un *fait*, mais un *possible*, à savoir la *possibilité* des contraires, comme il ressort de ce qui suit :]

1re définition : La liberté est le pouvoir de faire.

2e définition : La liberté est le pouvoir de faire ou de ne pas faire.

La différence entre ces deux définitions est dans l'idée de l'alternative introduite dans la seconde et dans celle de la négation.

[De ce que la liberté est un *possible*, non un *fait*, il suit qu'on ne pourra jamais la constater, mais seulement l'inférer. Il faudra d'abord prouver qu'elle est possible, c'est-à-dire qu'elle n'enferme pas de contradiction. Mais cela ne suffit pas [1]. Il faudra ensuite montrer qu'on a des raisons de la supposer ou de la poser ; ces raisons sont d'ordre moral : la liberté est *postulée* par le devoir.]

[La liberté est possible. Cela résulte : 1° du fait que la nécessité ne peut être

1. [Lequyer écrit en effet :]

Rien de ce qui implique contradiction n'est possible. En d'autres termes, tout ce qui implique contradiction est impossible.

Mais tout ce qui n'implique pas contradiction est-il réellement possible ?

rigoureusement démontrée, si plausible qu'elle soit ou qu'elle paraisse ; 2° de cet autre fait que j'en ai l'idée en moi ; cette idée peut être fausse ou illusoire, en ce sens qu'elle ne répondrait à aucune réalité ; toujours est-il que je la forme et que, si je ne suis pas libre, je sais pourtant ce que ce serait que de l'être et que j'ai même besoin de le savoir pour comprendre ce que c'est que la nécessité. La science étant supposée un enchaînement de vérités nécessaires, la liberté serait encore possible, à l'origine de la science, comme étant l'acte de l'esprit par lequel elle se fait. Tout ce qui commence, tout ce qui se forme peut, à la rigueur, être libre, en son commencement. Et, s'il est ou peut être libre en son commencement, il peut l'être aussi dans son évolution ; il suffit de supposer celle-ci discontinue, et d'insérer la liberté ou la possibilité d'actes libres à chacun des intervalles de la discontinuité. C'est ce que Lequyer exprime par cette image.]

Supposons qu'un beau matin le grand trompeur, dont les ruses inquiétaient Descartes, augmente ou diminue soudainement les dimensions des corps, de même que les verres d'optique en étendent ou en rétrécissent les images, il nous serait impossible de nous apercevoir d'aucun changement, rien ne serait modifié dans notre existence et, sur cette terre réduite à la grosseur d'une tête d'épingle, le voyageur poursuivrait du même pas ses courses lointaines.

Quels sont donc ces intervalles, ces vides ténébreux, qui nous séparent incessamment de nous-mêmes, qui s'entremêlent dans notre existence?

[C'est ce que va nous montrer le passage suivant :]

Le temps que mon esprit emploie à former le raisonnement le plus simple, à percevoir la convenance de deux idées, à établir le rapport d'une idée à une autre, quand il a fixé son attention sur chacune d'elles, est un instant fini et déterminé, si petit qu'il soit, et par conséquent divisible à l'infini, comme l'espace occupé par un grain de sable. Si nous supposons notre univers borné par une sphère concentrique, comprenant l'étoile la plus éloignée que l'astronome découvre avec son télescope, où les formes des objets et des êtres auraient avec les formes des objets et des êtres qui nous environnent le même rapport, on peut concevoir un grain de sable ou une particule de matière qui renferme dans sa petitesse un univers en tout semblable. Supposons encore qu'après avoir comparé le petit instant dont j'ai parlé à la suite des siècles écoulés depuis l'époque assignée à la création par la Genèse, on détermine le diamètre du petit univers de façon qu'il soit avec le diamètre du nôtre dans un rapport égal à celui des temps, il s'ensuivra que toutes les dimensions linéaires seront identiquement proportionnelles dans tous les deux et que, par exemple, la vitesse des divers mouvements sera la même de part et d'autre. O profondeur ! O perspectives infinies !

Dans un instant, de quelques secondes, qui échappe à toute la vigilance de mes organes et à la poursuite même de mon esprit, je franchis donc sans m'en apercevoir les années, les siècles, les âges qui auraient suffi à l'accomplissement de tous les phénomènes, de tous les événements, de tous les actes accomplis depuis la création du monde, s'il avait plu à l'auteur des choses (*var.* : à l'architecte suprême) d'exécuter son œuvre ou seulement une de ses pensées éternelles dans un espace différent, sans en changer le plan et les rapports.

Deux idées, que je sens m'être présentes, que mon âme saisit d'un seul effort et embrasse d'un regard, sont séparées par des abîmes *qu'il faut franchir* [les mots soulignés sont effacés au crayon] pour passer de l'une à l'autre. Comment saurais-je (j'entends d'une certitude absolue) que ce Moi qui affirme immédiatement le rapport de ces idées ne fut pas transformé dans son trajet obscur [de l'une à l'autre]; qu'il n'existe plus depuis longtemps ; qu'un autre n'a pas été mis dans sa place et lui succède, en se persuadant qu'il le continue ? La mémoire, en effet, ne nous transmet que l'héritage de nous-même. Partout où il y a mémoire, il n'y a point perception, il y a seulement le souvenir de la perception et toutes les incertitudes du souvenir.

[Plusieurs lignes raturées dont il ne subsiste que quelques mots.]

En passant de chacune de nos pensées à la suivante,

[nous saisissons ou croyons saisir]

leur continuité par un seul coup d'œil, il est vrai, mais ce coup d'œil, s'il est unique, et s'il frappe tout l'objet en UN instant, qu'est-ce qu'un instant ? S'il est fini, il est multiple ; s'il ne l'est pas, que pouvons-nous, de bonne foi, vérifier absolument dans un instant indivisible, lequel ne saurait avoir de réalité, qui lui soit propre, que celle que lui confèrent les conceptions de notre esprit ?

[Ainsi disparaît la continuité des pensées, condition de leur *nécessité*; ainsi disparaît la continuité du Moi lui-même, ou du sujet pensant.]

Quel est donc ce *Moi* que je regarde, quand il n'est plus, avec un autre moi, qui n'est pas encore, qui naît et qui meurt incessamment ?

[Ainsi la nécessité n'est qu'une construction de notre esprit, et cette construction qu'il a édifiée, notre esprit peut la détruire et la remplacer par une autre construction ou hypothèse, celle de la liberté.]

[La liberté est donc, à la rigueur, possible : il suffit qu'elle soit possible, si, d'autre part, elle est exigée par la raison comme condition du devoir, pour

qu'on tienne compte de cette possibilité, pour qu'on l'envisage comme un point de vue, pour qu'on s'en serve comme d'une méthode. D'où cette comparaison :]

En serait-il donc de nos devoirs comme de ces valeurs imaginaires qu'on voit apparaître dans les calculs qu'emploie l'algèbre? Stériles symboles, quand on les considère en eux-mêmes, de ce qui n'est pas, de ce qui ne saurait être ; mais qui, sous leurs formes obscures, recèlent des rapports féconds ; mais qui tiennent une place (*var.* : ont leur place) marquée et nécessaire dans l'expression de certaines réalités où les chimères qu'ils introduisent s'anéantissent par des combinaisons mystérieuses.

[Conclusion : le problème de la liberté, psychologiquement et métaphysiquement insoluble, porté sur le terrain moral.]

Cet affreux dogme de la nécessité ne saurait se démontrer : c'est une chimère qui renferme le doute absolu dans ses entrailles. Il s'anéantit devant un examen sérieux et attentif, comme ces fantômes formés d'un mélange de lumière et d'ombre qui n'épouvantent que la peur et que la main dissipe en les touchant. Mais ce qu'on ne remarque pas assez, c'est que la liberté, si réelle qu'elle soit, ne se démontre pas davantage. Elle est la condition nécessaire qui rend possibles l'œuvre à la fois imparfaite et admirable de la connaissance humaine et l'œuvre du devoir qui en découle, et c'est assez peut-être pour nous assurer qu'elle n'est pas une vaine conception de notre orgueil. On la sent en soi-même, sans doute, mais non pas de la façon que l'on sent sa pensée et sa volonté[1]. On aurait beau la chercher dans la conscience des pychologues : si on la sent quelque part, c'est au fond de cette autre conscience plus clairvoyante, qui ne confond jamais le bien avec le mal et nous crie sans hésiter de faire ou de ne pas faire.

LA PREMIÈRE VÉRITÉ

[L'extrait que Renouvier a publié sous le titre de « *Dilemme de Lequier* » se termine ainsi : « Si je considère la science en son principe, dans le principe de ses théories, quelles qu'elles soient, je déclare « la liberté condition positive de la connaissance, moyen de la connaissance ».

Et si je regarde à la science dans cet ordre pratique qui est le premier en dignité, qui est la connaissance de moi-même, j'écris hardiment ces paroles :

« La formule de la science : FAIRE.

« Non pas *devenir*, mais faire et en faisant SE FAIRE. »

On trouve dans les Carnets de Lequyer le développement de ces formules, particulièrement de la seconde, sous deux versions différentes.]

1. [Lequyer écrit ailleurs dans le même carnet :]

La liberté est proportionnée à la conscience. La pleine conscience suppose la pleine liberté. En sorte que la conscience s'élevant jusqu'au sentiment réfléchi de la liberté suppose cette liberté même. Mais nous n'avons point la vue de la liberté ; ce n'est qu'indirectement [que nous la connaissons ?] ; aussi ne sommes-nous qu'indirectement libres en quelque sorte.

I

MÉTHODE.

Commencement.

A moins d'y faire une abstraction, que l'on peut toujours apercevoir après coup, on apercevra dans toute affirmation, quelque restreinte qu'elle soit, une antinomie. C'est là la part de l'incompréhensible. Car que serait l'incompréhensible, sinon l'antinomie? L'antinomie, c'est l'obscurité aperçue : toute autre, on *ne l'apercevrait pas*. Reste ou à ne pas reconnaître l'antinomie ou à la reconnaître et à voir que la science se nie en la niant, et à nier la science avec le sens commun; ou à reconnaître dans cette antinomie l'imperfection de la science humaine : le *je sais que je ne sais pas* de Socrate, lequel se fonde et sur un instinct d'une science possible, supérieure à toute science que j'ai, et sur un certain savoir que j'aperçois être parfait

SCIENCE.

La Raison ou la raison pratique.

La Science ou la raison théorétique.

La science commence à elle-même ; elle commence à sa recherche, à son nom de science qui rend la *recherche possible*. Mais elle *ne se sait pas tant qu'elle n'est pas accomplie*, tant qu'elle ne sait pas qu'elle est la science de la liberté.

Et cette science n'est pas complète, tant qu'elle ne se soumet pas la Raison, tant qu'elle ne se vivifie pas par l'adhésion totale de la Raison pratique, accomplissant ainsi un cercle.

Et cette science n'est pas vraie tant qu'elle n'aboutit pas réellement à l'ACTE.

Elle s'éteint dans l'ignorance volontaire où on fait le mal.

Et cette science comme science durable et fixe n'est pas possible, 1° parce qu'elle anéantirait la liberté et 2° parce qu'elle serait contradictoire, car elle est la science de la liberté, et la liberté ne serait pas.

En sorte que la vraie science de la liberté aboutit à forcer la liberté ; la science du mystère de faire ou de ne pas faire aboutit à faire, ne pouvant pas ne pas faire, mais par cela qu'on a su qu'on pouvait ne pas faire.

Il n'y a point ici de cercle vicieux. Le *cercle vicieux se corrige en se connaissant*. Il y a eu cercle vicieux dans la recherche, parce qu'on espérait déduire, parce qu'on supposait comme affirmation ce qui ne pouvait être que supposition, et que l'on supposait sans s'en apercevoir ou qu'on se servait de sa supposition pour fonder, mais, quand la liberté s'affirme, il n'y a

seulement par abstraction.

point d'autre cercle vicieux que *celui de la liberté même.*

Elle n'est point constante, car on ferait le mieux, c'est-à-dire le bien.

Elle s'ignore, car le *quando* est inconnu, comme celui de la création pour Dieu.

Elle ne se forme point par pièces et morceaux, elle est tout d'une pièce.

On ne la [Lequyer n'a pas trouvé le mot, a laissé un blanc] pas, on y exhorte.

Elle ne s'enseigne pas, on la fait.

On ne la communique pas, on l'indique; on ne la trouve pas, on ne l'invente pas, on ne la cherche pas, on la devine.

Ce n'est point un discours, c'est une parole.

L'excuse la plus grande : je ne savais pas. La plus grande en effet. — Mais il fallait savoir. Qui t'empêchait de deviner ?

Qui l'a trouvée ?

C'est un syllogisme énergique et rapide [mot rayé : *unique*] de sa façon : Faire ou ne pas Faire. Conclusion : Faire.

L'idéal de la science est la science de l'idéal : l'idéal serait la connaissance de celui-là qui, sachant toujours par la science qu'il est toujours libre, ne le serait pas et ferait toujours le bien.

Quel nom donner à celui-là ou quel nom prendrait-il ?

Var. Faisons une autre supposition, la supposition que quelqu'un soit... [*cetera desunt.*]

II

L'IDÉE DE L'ŒUVRE EST INFINIE. C'EST UN IDÉAL.

Le Possible — Divin / créé / et / relatif / réciproq^t. — *Science* — Énigme | Faire — Le mot de l'énigme est l'énigme de FAIRE. La science est une énigme dont le mot est Énigme : l'énigme de FAIRE.

Il engendre l'Idée de son œuvre. (L'Éternel ouvrier de l'œuvre non éternelle.)

L'idée est l'Idéal. Le fils. Le bien-aimé.

La Bonne foi dans sa majesté.

Les instincts. N'est-ce donc pas un signe de vérité pour un homme que d'être (averti) non pas blessé dans nos prétentions, mais (attristé) dans nos vertus? De même pour la spéculation, semble-t-il?

Non. Il faut que la *Science sache.*

— Après la Feuille de charmille. — Les enfants ont raison. Tous ont dit : Cela n'est pas, je suis libre, plus ou moins obscurément.

Analyses et preuves.

1° La réalité déroute les sentiments. Nouveau degré. La question : Que préférer du bonheur insinué par autrui, non imposé, mais produit par la nature, au malheur accompagné du savoir que l'on agit par soi? Fierté, personnalité.

J'en appelle à la conscience. Je soumets tout dans mon respect à la conscience et je ne soumets la science qu'à elle. Mais la science doit être par elle-même.

De conscience à conscience, ce n'est plus tolérance, c'est équité, c'est réserve nécessaire. Ce n'est plus la tolérance impossible

Fin Ici mon point d'appui

FAIRE

Elle [la fin, l'Idée de l'œuvre?] doit m'expliquer l'énigme dont je cherche le mot. Cet (*sic*) énigme. Le Sphinx.

Elle est moi. Elle est substance. Elle est non-moi. Elle est la réalité des idées absolues. J'en ai l'idée, donc elles sont. J'en doute, donc elles ne sont peut être pas.

Elle doit tout pacifier, tout concilier, tout expliquer, mais non tout justifier.

Elle doit être simple, à cause des simples, profonde à cause des savants. Quelles sont ses démarches? Pourquoi n'est-elle pas une parole? Quel est ce discours par lequel elle se déploie? Ce roulement de tonnerre qui précède l'éclair?

Mais elle est calme, puisqu'elle est la Science, les nombres, les idées. Mais ne dit-elle donc rien au cœur? N'est-ce pas la conscience qui *s'épanche*? Fille aînée de la conscience. D'avance je le sais; en commençant j'étais un enfant : je ne savais ce que je cherchais : un quelque chose d'inconnu; une vérité, mais quelle vérité? Une

du faux. C'est toujours Dieu, le vrai Dieu qui parle dans la conscience.

J'en appelle au futur concile. Je préfère les échos de l'avenir à ceux du passé. Je protesterais contre le genre humain s'il le fallait. Mais il n'est pas nécessaire. Cette vérité a son gage dans le langage et les sentiments constants de la vie. Désaccord des philosophes. Il y a des ères, des époques : vérité qu'on respire dans l'air. Agonie du doute. Je me suis perdu et je me suis retrouvé.

J'ai mis un doute à l'origine de tout mouvement qui puisse commencer toute évolution possible de la pensée, qui harcèlera le penseur.

première vérité. Mais je ne savais ce que voulait dire : — premier, ni commencement, ni chercher. Au lieu que j'allais d'un jour toujours s'obscurcissant et ne marchant pour ainsi dire dans la profonde nuit que d'éclairs en éclairs, je dois aller ici de lumière en lumière.

Elle doit relever toutes les grandes doctrines, satisfaire les grands instincts de l'humanité, redonner *leur valeur* aux fausses démonstrations. Ils étaient pressés, éblouis, ils sautaient un degré de l'escalier. Elle doit généreusement reconnaître les utiles efforts de l'erreur de la pensée fourvoyée dans une recherche profonde (le Caïn de la Science) ; qu'a remarqué l'erreur ?[1] (Feuerbach)(important) ; il fallait y toucher pour éviter le piège ; celui qui a vu Dieu A TERGO.

Mais rappelons-nous que ce que je ne trouverai que sur l'ancienne base n'est pas de la science. La science commence à soi. Il ne me reste donc que cette hypothèse et rien autre : FAIRE.

Dans cette science Dieu est FAIRE FAIRE.

[Ces pages sont nécessairement elliptiques, obscures. L'auteur, n'écrivant que pour lui-même, laisse jaillir et déborder ses sentiments, ses pensées. Il s'y abandonne, il les suit en leur élan fougueux. Il est mystique, lyrique et, dans sa solitude, s'enchante et s'enivre de ses visions. On a ici une formule de sa doctrine ou de sa croyance qui, sans ajouter rien d'essentiel à celle que Renouvier a déjà donnée, la renouvelle et vaut par son accent.]

L. DUGAS.

1. [Surcharge. Lequyer avait d'abord écrit : *tomber*, il a corrigé et écrit : *toucher*].

ESSAI SUR LA SYSTÉMATISATION DU SAVOIR SCIENTIFIQUE

I. — Le problème.

La plupart des difficultés qu'ont rencontrées les tentatives de classification systématique du savoir tiennent à ce que leurs auteurs ont fait prédominer exclusivement tantôt le point de vue du sujet, tantôt le point de vue de l'objet, sans véritable souci de définir la relation qui les unit. Or, il faut sans doute que les différentes sciences, qui sont des représentations des divers éléments ou aspects de la réalité, donnent satisfaction au point de vue de l'objet. Mais il faut aussi, étant des représentations de cette réalité pour et par l'esprit, qu'elles satisfassent aux exigences du sujet. Et de même, la classification qu'on essaie de tracer devant être à la limite le schéma de l'univers, ne doit négliger ni même subordonner ni l'une ni l'autre de ces deux considérations. Une philosophie qui fait consister dans ce Rapport du sujet à l'objet l'essence de la pensée en même temps que la réalité de l'être, doit donc être plus apte qu'aucune autre à opérer une telle classification rationnelle. Elle aura sans doute ses raisons pour en avouer le caractère partiellement provisoire et inachevé; elle devra au moins être capable d'en indiquer la signification générale. C'est ce que nous nous proposons de démontrer ici, et nous considérerons une telle tentative comme une épreuve pour la vérité et la fécondité de cette doctrine.

Platon eût pu tout au moins engager la pensée philosophique sur la voie d'une telle systématisation du savoir, s'il s'était préoccupé d'établir de quelle manière le monde phénoménal participait à la vérité des Idées et recevait d'elles ne fût-ce que l'apparence de

l'être. Mais l'idéalisme platonicien était, à bien le prendre, trop rigoureusement une théorie des formes de l'existence pour qu'une telle déduction fût possible, et, d'autre part, les Idées, en absorbant en elles toute la réalité, n'étaient même plus susceptibles d'être considérées comme des lois constitutives de la nature des choses, lois qui, à titre de rapports, eussent exigé des termes comme points d'application, ou dont l'intersection, pour ainsi parler, eût expliqué la production des illusions phénoménales. Une telle conception, que tout idéalisme n'exclut pas à la rigueur, restait étrangère à la philosophie de Platon, et il résultait de là que les diverses sciences, au sens où nous prenons ce terme, et à l'exclusion tout au plus des mathématiques, voyaient s'évanouir jusqu'à leur objet propre et jusqu'à leur raison d'être. A peine pouvaient-elles constituer un mode tout à fait inférieur de connaissance, sans jamais posséder les qualités rationnelles, caractéristiques du véritable savoir.

S'il avait présenté d'une manière plus cohérente l'idée directrice qui domine toute sa doctrine, celle d'une ascension continue des différentes formes de la réalité vers l'être absolu, Aristote aurait pu également y trouver le principe d'une classification systématique des degrés du savoir. De-fait, c'est le point de vue auquel s'est de plus en plus conformée, au cours de ses progrès successifs, la philosophie néo-critique. Un naturalisme tendu vers une finalité consciente en apparaît, en effet, comme la caractéristique essentielle. Pourtant, c'est dans une tout autre direction que s'est orientée la pensée d'Aristote. Tout d'abord, la théorie des genres séparés excluait l'interprétation que semblaient comporter les postulats de la doctrine. En second lieu, l'auteur de la distinction des sciences théorétiques, poétiques et pratiques, a été amené à faire prédominer, à l'exclusion de tout autre, le point de vue du sujet. Bien plus, ce n'est pas le sujet en tant que connaissant, ou, pour mieux dire encore, la science en tant que faite par le sujet, qu'il s'est proposé d'analyser et de définir, mais bien plutôt le sujet agissant et considéré dans les différentes modalités de son action. De ce que l'acquisition de la science est un passage de la puissance à l'acte, de ce que la possession de la science est l'acte de la pensée, de ce que, en un mot, la science parfaite et l'acte parfait sont une seule et même chose, il a été amené à distinguer non point les différents objets sur lesquels pouvait porter l'activité du sujet, mais les diffé-

rentes fins qu'elle pouvait se proposer. C'est donc la considération du présent qui s'est imposée à lui, et non celle du passé, bien que celle-ci soit proprement le domaine de la recherche scientifique. Sans doute le savoir théorétique domine et, à la limite, absorbe les autres formes du savoir, et il ne peut en être autrement, en tant qu'il est celui qui conduit à l'acte pur et à la perfection de l'être ; mais il n'en reste pas moins vrai que la classification des connaissances *humaines* est beaucoup moins une classification des sciences qu'une classification des fins du sujet agissant. Aussi n'est-il pas surprenant qu'Aristote aboutisse à une complète confusion de l'objet propre de la science avec des préoccupations qui le débordent, et n'ont même, à vrai dire, plus rien de commun avec lui. Une philosophie de l'objet perd son caractère intrinsèque dès l'instant que l'objet est transporté du passé où il est donné, défini et par conséquent déterminé, au présent où il se fait. La subordination de l'objet au sujet ne peut, d'un tel point de vue, que signifier, sinon la suppression totale, du moins l'absorption du premier. La systématisation du savoir n'apparaît dès lors comme une philosophie de la Relation que pour un être temporaire, imparfait, mêlé de puissance et d'acte. Mais il est bien évident qu'une science parfaite qui ne serait qu'acte pur ne comporterait point de parties. Ainsi se trouve perdu tout le bénéfice qu'on pouvait tirer du principe d'une ascension continue vers la forme de l'être absolu.

Peut-être pouvait-on espérer de la philosophie cartésienne des vues plus précises et plus suggestives que celles qu'elle nous a laissées sur la systématisation du savoir scientifique. C'est bien, en effet, à une construction de l'objet que nous invite l'auteur du *Traité du Monde*, et la chose est encore plus évidente chez le plus cohérent de ses disciples, chez Spinoza. De plus, la doctrine cartésienne, bien qu'idéaliste par définition, n'en reste pas moins résolument objectiviste, et cet idéalisme ne signifie pas autre chose que l'identification absolue du savoir et de l'être, de l'objet de la connaissance et de la connaissance-elle-même. A la formule où se traduit la tendance naturelle de l'empirisme : *esse est percipi*, on pourrait substituer du point de vue nouveau la formule où s'exprime l'essence de tout rationalisme : *esse est concipi*. Sans doute une telle philosophie est encore très éloignée, en dépit des indications que contient la théorie des natures simples, d'être une philosophie du Rapport. Trop d'éléments théologiques y subsistent ou s'y introduisent pour

qu'elle soit susceptible de se suffire à elle-même, en tant que développement continu de pensée. Du moins, en faisant coïncider exactement l'unité du monde avec l'unité du savoir, en affirmant que la vérité ne fait qu'un avec l'être, Descartes semble-t-il poser une synthèse supérieure, où les exigences de l'objet aussi bien que celles du sujet peuvent recevoir une complète satisfaction. L'unité des sciences apparaît ainsi comme l'unité même de l'esprit humain qui fait les sciences, tandis qu'à un autre point de vue, leur objet n'est constitué que par les modifications ou les développements d'une seule et même réalité, qui leur est d'ailleurs parfaitement accessible. Une première difficulté est née pour Descartes de l'obscurité de la théorie des natures simples, où l'on est bien forcé de retrouver, sous un nouvel aspect, l'incertitude inhérente à toute doctrine des genres séparés. Mais surtout, l'emploi exclusif de la méthode analytique rend impossible et même inexplicable toute diversification des objets du savoir. La science cartésienne n'est pas plus susceptible d'être composée de parties que la science aristotélicienne. Elle est une, comme l'esprit est un. Mais cette affirmation ne peut recevoir qu'une signification, qui est que l'esprit, en possession d'une telle méthode, l'emporte définitivement sur son objet. L'objectivisme qu'on s'est proposé de maintenir énergiquement, et pour lequel on n'a pas hésité à faire appel à la garantie de la toute-puissante et parfaite volonté de Dieu, cède peu à peu à la logique impérieuse du système, et toute possibilité d'une coordination des parties de la science s'évanouit, précisément parce que l'admission même de telles parties est inconciliable et contradictoire avec l'affirmation de son unité absolue, telle que la postule de toute nécessité la méthode analytique. De fait, c'est l'expérience seule, ou, pour mieux dire, l'empirisme, qui corrige ce que l'emploi exclusif de la méthode analytique a à la fois d'insuffisant et d'excessif. Dans le texte célèbre où Descartes présente l'ensemble des sciences comme un grand arbre, dont la métaphysique est la racine, dont la physique est le tronc, dont la médecine, la mécanique et la morale sont les branches, il est manifeste, d'une part, que c'est uniquement l'expérience qui permettra d'introduire quelque diversité dans le domaine de la science proprement dite, c'est-à-dire de la physique ou mécanique universelle, et, d'autre part, que c'est seulement la considération des besoins humains, c'est-à-dire du sujet considéré empiriquement et non plus dans l'unité de sa nature logique, qui

autorisera à superposer à la connaissance théorique l'ensemble de ses applications pratiques. Par là renaît la confusion que commettait déjà Aristote entre le point de vue du donné et celui de l'actuel, confusion d'autant plus manifeste et fâcheuse que la science cartésienne s'oriente ainsi dans le sens d'un utilitarisme pratique, qui en modifie la nature et en vicie le caractère. En même temps, il est vrai, quoique sous un autre rapport, s'affirme par là cette prépondérance du point de vue du sujet, qu'implique déjà, par son principe même, l'application à la réalité de la méthode analytique. La philosophie de Spinoza, quoique plus dégagée de l'utilitarisme, mais procédant comme celle de Descartes, de la mathématique à l'édification de la morale, n'est qu'une illustration nouvelle de la même confusion. Aucun des grands métaphysiciens rationalistes n'a échappé à cette préoccupation, qui était déjà celle d'Aristote, d'identifier la science et l'acte absolu, sans voir que la conséquence qui en résulte nécessairement est d'abolir, d'une part, toute diversité des parties de la science, et, d'autre part, toute distinction des fins du savoir et des fins de l'action.

Il peut sembler au premier abord que nous avons chance de trouver chez les empiristes un souci plus marqué de satisfaire à ces exigences de l'objet, que les rationalistes ont été en définitive amenés à méconnaître. Une philosophie qui pose de prime abord l'existence propre de la réalité, qui se refuse même à lui imposer la nécessité de se soumettre, pour devenir objet de pensée, à certains besoins logiques de l'esprit, doit être conduite par là à calquer sa classification des sciences sur la répartition naturelle des données de l'expérience, quitte à la corriger progressivement, à mesure que cette expérience s'enrichit et se coordonne davantage. Une telle systématisation ne sera sans doute pas plus cohérente et rationnellement satisfaisante que la nature qui en a fourni l'occasion et les éléments, ou, pour mieux dire, elle ne satisfera l'esprit qu'autant que ce dernier n'est en quelque sorte que le reflet des choses. Du moins sera-t-elle susceptible de respecter leur diversité, de ne pas les contraindre à entrer dans des cadres préétablis où elles perdent leur forme et leur individualité, et, suivant pas à pas leurs développements successifs, de présenter le système des sciences comme la copie fidèle de l'univers.

L'histoire nous enseigne qu'il n'en a rien été. De ce point de vue encore, la considération des exigences du sujet l'a emporté sur

celles de l'objet, en sorte que les classifications de Bacon et d'Alembert sont peut-être plus éloignées de l'objectivisme que celles de Descartes ou d'Aristote. Les raisons en sont d'ailleurs aisées à démêler. Tout d'abord, il ne pouvait échapper aux empiristes que l'expérience livrée à elle-même est parfaitement incapable de créer un ordre quelconque de systématisation. Quelque passivité qu'on veuille attribuer à l'entendement, il est impossible de nier que toute science est pourtant œuvre d'esprit, et, à moins d'en venir à un pluralisme inintelligible, qui n'est qu'un agnosticisme absolu, il est nécessaire de voir dans l'élaboration du savoir un effort d'unification qui, quelque provisoire ou factice qu'il puisse être, se surajoute cependant aux pures données de l'expérience. De plus, celles-ci ne sont même point des objets à proprement parler, c'est-à-dire des réalités qui puissent être considérées, abstraction faite du sujet qui les perçoit ; l'*esse est percipi* vaut, disions-nous, pour l'empirisme comme pour toute philosophie qui ne se résoud pas à l'hypothèse grossière des simulacres matériels, et l'incline plus peut-être que toute autre dans le sens de l'idéalisme. Par là, les droits du sujet connaissant, qu'on pouvait croire exclus *a priori*, se trouvent rétablis, et les théories empiriques se voient, plus encore que les précédentes, orientées vers la subjectivité des classifications. En fait, c'est bien du point de vue du sujet qu'est dessiné l'arbre des sciences, tel que nous le trouvons dans le *De dignitate scientiarum* ou dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Mais le sujet dont il s'agit n'est point logiquement défini, comme chez Descartes ou chez Kant, mais simplement considéré dans sa réalité psychologique, dont on se propose alors de démêler les fonctions principales. L'empirisme triomphe, en tant qu'il procède des facultés passives, non des catégories, et bien qu'il place la raison elle-même parmi ces facultés. Mais, si la théorie des facultés fournit le principe subjectif, la considération de l'objet se réintroduit dès qu'il faut procéder à la distinction des parties de chaque groupe. Les deux se trouvent ainsi juxtaposés, sans qu'un passage ou qu'une liaison quelconque s'établisse de l'un à l'autre, et cette juxtaposition pure, mieux que tout autre caractère, exprime l'esprit de l'empirisme. D'autre part, à prendre le sujet humain uniquement dans la réalité positive de ses facultés psychologiques, on ne devait pas échapper au risque de le traiter comme être agissant en même temps que comme être pensant, et, de fait, la considération des

fins n'est nullement absente de cette coordination du savoir. Si ce point de vue est moins marqué chez Bacon ou d'Alembert que chez Aristote, il convient pourtant de noter que les sciences esthétiques peuvent être envisagées sous deux rapports différents : soit dans l'ordre de leur développement, auquel cas elles ne sont que des connaissances de mémoire et relèvent uniquement de l'histoire civile, soit dans le mode de leurs productions, auquel cas elles n'appartiennent pas seulement au passé, mais encore au présent, et participent des techniques normatives plus que du savoir spéculatif. Or, la distinction de ces deux points de vue est loin d'être nette chez les empiristes, et il faut même dire qu'il n'est pas douteux qu'ils penchent plus volontiers vers le second.

C'est encore l'empirisme qui inspire la tentative d'Herbert Spencer, quoique, là aussi, la juxtaposition du principe subjectif et du principe objectif se retrouve manifestement. Au premier abord, la distinction des formes, des éléments et des réalités qui constituent les trois domaines des sciences abstraites, abstraites-concrètes et concrètes, semble répondre exclusivement à un point de vue de l'esprit et à un besoin spécifiquement logique. Le système des sciences représenterait, en ce cas, une progression définie, et un enrichissement par degrés de la représentation de l'univers. Il n'en est point ainsi en vérité, et il faut reconnaître qu'aux yeux de Spencer, c'est bien la nature même de l'objet qui impose, si l'on peut dire, le type de connaissance qui lui convient. Il ne pouvait d'ailleurs en être autrement dans une philosophie qui se réclame, autant que ses devancières, de la passivité de l'esprit connaissant. Les termes d'abstrait et de concret se trouvent recevoir du même coup une signification nouvelle et assez inattendue. La raison en est qu'en dépit de ce que la classification proposée pouvait comporter de progression apparente, c'est à la méthode analytique qu'on s'adresse exclusivement pour effectuer la systématisation du savoir, conformément au postulat nécessaire de tout empirisme. Pour que la nature de l'objet, en effet, détermine la nature de la connaissance de l'objet, il faut qu'une réalité donnée préexiste à cette connaissance, laquelle ne peut consister en conséquence qu'en une distinction des degrés, ou des aspects sous lesquels cette réalité se présente. Quant à la répartition même des sciences sous chacune des rubriques indiquées, il est bien évident que c'est seulement l'expérience qui en offre le modèle. Ainsi se trouve définitivement écarté

l'hégélianisme latent qu'un premier regard semblait déceler dans la doctrine, et ce qu'il pouvait y avoir en elle de fécond se trouve atténué par le fait même qu'on s'arrête à la simple juxtaposition des différentes catégories d'objets.

Il faut regretter qu'Auguste Comte ne soit pas allé jusqu'au terme logique de sa pensée, et qu'il soit resté engagé dans des formules empiriques, dont tout son effort intellectuel et ses besoins de systématisation tendaient à le libérer. Sans doute, il peut sembler au premier abord que la distinction des six sciences fondamentales est imposée par la nature des choses et répond simplement à l'ordre des phénomènes. Nous serions ainsi en présence de la première classification impliquant délibérément la prépondérance de l'objet et la satisfaction donnée à ses exigences. Il est toutefois remarquable qu'en définissant la science véritable la connaissance abstraite de l'univers, Comte élimine de l'objet ce qui est proprement et absolument objectif, à savoir la diversité indéfinie, la qualification multiple, en un mot le réel et le concret. La notion même de Science implique déjà, peut-on dire, l'intromission de l'esprit dans les choses, et Comte ne s'en est pas plus tôt aperçu, qu'il a transformé le point de vue de la synthèse objective en celui de la synthèse subjective. Mais il y a plus, si les principes de simplicité ou de généralité, qui servent de normes directrices à la classification, ne peuvent eux-mêmes qu'être relatifs à la constitution logique du sujet connaissant. Ce qui est vrai, c'est qu'il y a pour Comte une correspondance exacte entre le point de vue objectif et le point de vue subjectif, et que c'est, comme il le dit, « une première contemplation de l'ensemble des phénomènes naturels » qui nous porte à les diviser en différentes classes principales. Mais il est bien difficile d'admettre une telle division, sans la soumettre à son tour à un principe de justification qui ne peut être que subjectif. L'irréductible hétérogénéité des ordres successifs de phénomènes concerne leur connaissance, et non leur existence, et en dépit de la remarquable coïncidence du subjectif et de l'objectif, l'ordre d'accession des différentes branches du savoir à la conception positive ne reproduit aucunement un ordre quelconque dans le développement de la réalité. Ainsi, que la théorie de la science et de la classification des sciences implique chez Comte une théorie générale de la connaissance, quoi que lui-même en ait dit, c'est ce qui n'est pas douteux, si l'on considère que la dépendance des dif-

férentes sciences repose sur un principe proprement logique, et nullement sur la nature des choses. Où l'empirisme reprend ses droits, c'est avec l'affirmation que l'élément original apporté par chaque science nouvelle est une pure donnée expérimentale, et n'est susceptible d'être expliqué ni par la méthode analytique, ce qu'exclut l'idée même de son irréductibilité, ni par la méthode synthétique, à laquelle la pensée de Comte est restée systématiquement étrangère. Néanmoins, si l'on veut se souvenir qu'une part analogue faite à l'empirisme se retrouve dans une doctrine comme celle de Renouvier, on reconnaîtra qu'en affirmant à la fois l'enchaînement et l'irréductibilité des sciences fondamentales, Auguste Comte avait le mérite de poser un problème sur lequel les lacunes mêmes de la solution qu'il apportait devaient provoquer les réflexions ultérieures de la pensée philosophique. Enfin, la théorie de Comte attirait l'attention sur un caractère remarquable des différentes disciplines scientifiques ; c'est qu'à chacune d'elles convient plus particulièrement une méthode définie, comme à l'astronomie l'observation, à la physique l'expérimentation, à la biologie la classification. Peut-être ne marquait-il pas d'une manière assez nette que chacune de ces méthodes suppose à son tour l'existence des procédés antérieurs, et que la même hiérarchie se retrouve entre les techniques scientifiques et les objets auxquels elles s'appliquent. Du moins faut-il le louer d'avoir entrevu que la classification des méthodes est un aspect de la classification des sciences elles-mêmes, tant il est vrai que la science n'est tout entière ni dans son objet, comme le voudraient les empiristes, ni dans le sujet qui la fait, comme avaient été tentés de le penser les rationalistes cartésiens. Par là, le comtisme contribuait pour sa part à préparer les voies à une théorie de la connaissance qui chercherait à maintenir l'équilibre nécessaire entre les besoins du sujet et les exigences de l'objet, alors que lui-même, conscient des insuffisances du premier point de vue auquel il s'était placé, n'arrivait à le corriger qu'en le transposant, en ajoutant à la hiérarchie des disciplines fondamentales la science imprécise de la morale, en substituant définitivement une prétendue synthèse subjective à la synthèse objective dont il avouait du même coup l'impossibilité.

La même juxtaposition de l'objectivisme empirique et du subjectivisme logique se rencontre dans la classification d'Ampère, encore que les deux points de vue soient plus nettement distingués qu'en

aucune autre, et qu'aucun des deux n'ait à proprement parler la prépondérance sur le principe adverse. La distinction des sciences cosmologiques et des sciences noologiques ne peut être, en effet, qu'une donnée première de l'expérience, mais une fois cette dichotomie effectuée, la systématisation procède tout entière de l'analyse des diverses façons dont un même objet de connaissance peut être envisagé. Or, du point de vue autoptique au point de vue cryptoristique, et de celui-ci au point de vue troponomique, puis au point de vue cryptologique, il apparaît bien qu'il y a un progrès continu, et que le dernier retient et condense les résultats obtenus grâce aux méthodes antérieures d'investigation. La classification des sciences mathématiques, qui restent dans tous les systèmes le cas le plus typique, en est la démonstration manifeste. Ampère a nettement aperçu que, d'une part, les nécessités inhérentes à la constitution du sujet devaient dominer la coordination qu'il s'efforçait d'effectuer, et, d'autre part, que celle-ci devait se présenter comme un développement progressif, susceptible d'absorber, à la limite, toute la réalité. Ce n'est pas à dire, pourtant, qu'il n'ait pas commis l'erreur de rester encore trop résolument placé sur le terrain de la psychologie. Il s'ensuit que, dans nombre de détails, la classification proposée est loin de correspondre d'une manière rigoureuse aux quatre points de vue préalablement distingués, car cet empirisme psychologique, qu'on n'a pas réussi à éliminer, ne se plie pas d'une manière exacte aux exigences d'une délimitation strictement logique. D'autre part, ce n'est pas sans hésitation qu'on admettra qu'après avoir distribué une première fois les sciences d'après les quatre points de vue, on soit fondé à procéder, selon la même méthode, à une subdivision nouvelle. On conçoit qu'il en puisse être ainsi, si la remarque précédente est valable, pour le degré supérieur de chacune des catégories, et qu'il y ait par exemple un point de vue autoptique et un point de vue cryptoristique de la mécanique, mais non pas, par contre, de l'arithmologie. Si l'objet de cette dernière est uniquement le nombre, il faut supposer que déjà la théorie des fonctions implique quelque élément nouveau qui s'introduit subrepticement avec le point de vue troponomique. De fait, la théorie des fonctions suppose le concept de variation concomitante, et par conséquent, sous une certaine forme, celui de continuité, sinon dans l'ordre même d'un développement réel, du moins en tant que cette continuité s'exprime dans l'unité d'une loi d'inté-

gration. Lors même que la réduction à un point de vue statique peut être opérée, elle n'aboutit pas à éliminer entièrement tout substrat dynamique, comme nous le voyons, par exemple, dans la théorie fonctionnelle appliquée aux problèmes de géométrie, application qui ne se justifie que par ce que la géométrie retient de mécanique dans la construction des figures ou leurs transformations. Si le concept du continu est ainsi un élément essentiel de l'objet propre de la théorie des fonctions, c'est donc que celui-ci ne se réduit jamais exclusivement au nombre, ni par conséquent cette théorie elle-même à l'arithmologie. Il faut enfin avouer que le progrès impliqué par la distinction des quatre points de vue n'est pas lui-même exclusivement dialectique, mais qu'en raison de ce qu'il retient de psychologisme, il doit traduire une extension, une complexité et une précision de plus en plus grandes des méthodes d'investigation, et, par suite, un véritable développement historique des sciences. Ampère ne formule pas cette considération. Elle ressort pourtant de l'examen général de sa systématisation. Toutefois, elle ne saurait être justifiée par des raisons dialectiques qui la rendraient pleinement cohérente à l'ensemble de la doctrine, ce qui, d'ailleurs, n'était peut-être pas possible, en conséquence de la place qu'y continue de tenir un empirisme invoqué de toute nécessité pour satisfaire aux exigences inéluctables de l'objet. Quoi qu'il en soit, la tentative d'Ampère, comme celle de Comte, marquait nettement le besoin de tenir également compte du sujet qui forme la science et de l'objet qui en fait la matière. L'un ne pouvait pas plus s'en tenir à la dialectique rationnelle qu'il n'était loisible à l'autre de rester borné à la constatation d'un ordre purement historique. Car l'histoire, et notamment celle des idées, a sa raison, comme la raison a son histoire.

La pensée de Cournot et celle de Renouvier décèlent le même mélange d'empirisme et de dialectique, encore que ni l'un ni l'autre n'aient cherché à dresser un plan systématique de l'ensemble du savoir. Mais l'essai de coordination des Idées fondamentales, aussi bien que la constitution de la table des catégories, supposent implicitement un ordre logique des branches de la science. Toutefois l'expérience tient chez l'un et l'autre penseurs une place peut-être plus importante encore que chez Ampère, sinon chez Comte, parce qu'elle apparaît décidément irréductible. La méthode analytique, qui fait la base de la philosophie de Cournot, s'il est vrai que les

idées fondamentales ne sont en définitive que les différents aspects successifs d'une seule et même notion, le procédé de juxtaposition des catégories, qui, en dépit de quelques indications contraires, a été exclusivement employé par Renouvier, impliquent que l'objet se pose en quelque sorte de lui-même et par sa seule puissance d'être, en sorte que la systématisation du savoir doit nécessairement tenir compte de ce donné imprescriptible. Là est sans doute la raison dernière pour laquelle une synthèse totale est apparue aux yeux de l'un et de l'autre comme aussi définitivement impossible qu'à ceux de Comte ou d'Alembert.

Quoi qu'il en soit, il reste acquis que la considération de l'objet ne peut suffire à fonder une classification des sciences, et que réciproquement la seule constitution du sujet, surtout si on le considère d'un point de vue empirique ou psychologique, ne fournit pas davantage un principe acceptable. Les exigences d'aucun des deux ne peuvent être valablement sacrifiées aux nécessités de l'autre, et, tout naturellement, nous sommes conduits à l'idée que la systématisation du savoir ne pourra être opérée qu'en application d'une doctrine qui tiendra un compte égal des unes et des autres, et qui, par conséquent, cherchera à définir les degrés successifs de la réalisation de l'objet en fonction des éléments constitutifs de la nature du sujet, jusqu'au moment où une synthèse supérieure, qui ne sera peut-être pas d'ailleurs la synthèse ultime, permettra de déterminer le point de vue le plus élevé auquel puisse se placer l'explication proprement scientifique, en même temps que la portée et les limites d'une telle explication. Il nous est apparu que la plupart des penseurs du siècle précédent ont été sur la voie d'une telle systématisation. Aussi ne serons-nous pas surpris de retrouver chemin faisant plusieurs des idées qu'ils ont émises. Ni l'ordre logique de classification des sciences, ni sa corrélation à l'ordre historique de leur développement, ni l'hétérogénéité de leurs degrés successifs chez Auguste Comte, ni la distinction des quatre points de vue chez Ampère et l'espèce de progrès qu'elle suppose implicitement, ni l'enchaînement des idées fondamentales chez Cournot ou l'énumération qu'on pourrait dire également soumise à la loi de complexité croissante chez Renouvier, ne nous ont paru dénués de toute valeur. En dépit de leurs divergences réelles, et de la diversité des principes auxquels ils se réfèrent, tous ces philosophes semblent avoir le pressentiment, parfois même la notion confuse de la possibilité

d'une déduction progressive des éléments du savoir. Là est la véritable analogie de leurs doctrines, et, si l'on peut dire, leur air de famille. Ceux qui tentent après eux d'établir la loi d'une telle progression peuvent se réclamer d'eux tous, dans une mesure inégale sans doute, mais non pourtant sans quelque fondement vraisemblable.

II. — LE POINT DE VUE DU SUJET.

C'est donc au point de vue de l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation* que nous nous placerons. Mais deux considérations importantes doivent être préalablement rappelées. La première est que la réalité, c'est-à-dire la Relation ou le système des Relations achevé, pleinement défini quant à ses essences constitutives, préexiste à l'effort de la pensée qui cherche à se retrouver et à se reconstruire elle-même et pour elle-même. Ainsi la déduction des catégories n'est que le retour de la pensée sur elle-même, l'œuvre propre de l'édification du savoir. Absolument parlant elle ne constitue à aucun titre une explication génétique du monde, et elle ne contient point l'histoire de son développement. Là est la différence qui la sépare d'une tentative comme celle de Spencer, et si la loi qui préside à la constitution de la pensée est la loi même des manifestations de l'être, c'est en un tout autre sens que chez l'auteur de la théorie du passage nécessaire de l'homogène à l'hétérogène. Quoi qu'il en soit, la pensée, ou l'être, préexiste à l'acte et à la série d'actes par lesquels la pensée se définit pour elle-même, et c'est par là que l'objet de la science et, en même temps que lui, le sujet qui fait la science, préexistent à la science. Celle-ci, une fois constituée, n'est précisément que l'ensemble ou l'ordre hiérarchique des rapports par lesquels l'un et l'autre se posent et s'opposent. Dire que si la conscience est relation, il n'y a de relation que dans et pour une conscience, c'est poser la spécificité du réel comme antérieure à la dialectique.

Il résulte de là que chacune des catégories particulières est à la fois un degré du savoir et un élément constitutif de la réalité. C'est là un principe si fécond, qu'il devrait permettre d'aboutir, à la limite, à l'affirmation de la complète coïncidence entre le point de vue de l'objet et celui du sujet, et par conséquent d'établir que ce qui satisfait aux exigences de l'un doit obligatoirement aussi satisfaire aux nécessités de l'autre. Toutefois une telle conclusion ne

pourra être espérée que s'il est prouvé que l'objet ne contient rien dans sa composition qui dépasse la compréhension du sujet, rien du moins qui ne soit susceptible d'être exprimé ou expliqué au cours de la marche ascendante du progrès synthétique. D'un tel point de vue, dont se satisferait évidemment l'idéalisme systématique, la loi suprême de la pensée étant en même temps la loi suprême des choses, la relation causale la plus élevée à laquelle l'esprit atteindrait dans la plus complexe des sciences fournirait du même coup la formule explicative de l'univers total. On ne courrait même pas le risque, qui fut celui d'Aristote et de Descartes, d'anéantir dans l'unité du savoir toute la multiplicité de ses parties et de supprimer jusqu'à la matière d'une classification ordonnée ; car un tel risque n'est concevable qu'au regard d'une connaissance exclusivement analytique, mais nullement d'une connaissance procédant par la voie de synthèses de plus en plus riches. Par contre, la difficulté resterait, aussi bien pour une pensée synthétique que pour la pensée analytique, de réserver dans une telle systématisation les droits de la liberté et la possibilité de son intervention. Ferait-on consister son rôle dans le simple arrangement des parties de l'univers, qu'il serait encore difficilement concevable, et que, de toute façon, la mission de la science resterait de procéder à une reconstruction méthodique de cet univers, d'en remettre les parties à leur place logique, d'en éliminer en un mot toute contingence. Quoi qu'il en soit, la question préalable est de savoir si l'objet ne contient rien qui déborde la constitution logique du sujet, et si, par conséquent, tout le réel est synthétiquement pensable, étant même admis, comme nous venons de l'indiquer, que la progression dialectique ne constitue pas une explication génétique du monde, et que l'être préexiste à l'effort de la pensée pour le saisir.

Cette question est la plus délicate de celles que nous aurons à résoudre. Mais, avant de l'aborder, il convient tout d'abord d'examiner ce que sont les différentes sciences et ce que peut être une systématisation du savoir, considérées du point de vue subjectif, ou, si l'on veut, logique. Or, du point de vue du sujet, chaque catégorie est un principe d'explication, et, si l'on peut dire, un germe méthodologique. Tout d'abord il est bien évident, et désormais hors de conteste, que la science en général et toutes les sciences en particulier sont éminemment relatives, non point en tant qu'elles ne constituent jamais que des corps de probabilités toujours provi-

soires, inachevées et sujettes à revision, mais en tant qu'elles ne peuvent consister qu'en des systèmes de Relations. La formule célèbre d'Auguste Comte, « tout est relatif, voilà le seul principe absolu », reçoit du point de vue néo-critique une consécration décisive. Que si le caractère provisoire et simplement probable de la connaissance scientifique vient s'y ajouter en certaines occurrences, ce ne peut être que pour des raisons nouvelles, qui ne procèdent pas directement de l'affirmation du principe relativiste.

Mais, de même que la forme générale de la science est la relation, tout objet de science doit pouvoir être abordé du point de vue du nombre, non pas qu'il puisse être réduit à la seule considération du nombre, comme l'eussent souhaité tels stricts interprètes de la pensée de Leibniz, mais en tant que le nombre est un aspect des choses, et par conséquent un des procédés épistémologiques nécessaires pour pénétrer leur essence. Il apparaît ainsi que l'arithmologie, pour parler le langage d'Ampère, ne doit pas rester seulement limitée à un domaine très particulier, mais qu'elle doit être étendue à l'ensemble de toutes les sciences, et que ni les phénomènes biologiques, ni même les phénomènes sociologiques, ni même enfin en quelque manière les phénomènes psychologiques ne doivent pouvoir échapper à la nécessité de se soumettre aux lois du nombre. Pour ces derniers en particulier, ce fut une des tentatives les plus logiques de l'auteur de l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation* de retrouver ce qu'ils peuvent retenir de proprement quantitatif, et par conséquent de susceptible de se prêter à l'analyse numérique. Mais c'est là un point sur lequel nous aurons à fournir ultérieurement quelques indications complémentaires.

De même encore qu'il peut être compté, pour autant qu'il admet le nombre comme élément constitutif, tout objet de science doit pouvoir être connu, c'est-à-dire mesuré, dans son rapport au temps, à l'espace et au mouvement, en un mot pour ce qu'il contient de réalité temporelle, spatiale et mécanique. L'erreur des mécaniciens a sans doute été de vouloir réduire au mouvement l'essence même des choses, mais non de prétendre que le mouvement fait partie intégrante de cette nature des choses. D'autre part il n'est pas douteux qu'en toute science la part de l'explication mathématique est d'autant plus grande que l'objet sur lequel elle porte est lui-même plus pauvre, c'est-à-dire plus proche du type mécanique. Nous re-

trouvons évidemment ici une idée qu'Auguste Comte avait déjà exprimée, mais dont nous pouvons fournir la justification : c'est que la mathématique, pour prendre dans son ensemble la théorie de la quantité, et répéter à son propos ce que nous indiquions déjà au sujet du nombre, n'est pas seulement une science particulière ou une partie de la science, mais encore, à proprement parler, une méthode pour toutes les sciences.

Aborder un objet de science du point de vue du temps, d'ailleurs, ce n'est point le considérer d'une façon purement abstraite, en ce sens qu'on se bornerait à saisir la façon dont s'applique à lui la forme vide de la durée. Le temps des choses, en effet, n'est jamais connu *in abstracto*, c'est-à-dire en lui-même, mais seulement dans sa relation à l'espace, et par conséquent dans un mouvement ; et de même, le mouvement à son tour n'est pas davantage saisi dans sa pureté absolue, mais dans sa relation aux qualités qui lui servent de point de départ et de point d'arrivée, c'est-à-dire dans une altération. En d'autres termes, il faut toujours qu'un phénomène plus concret, sinon complet, soit donné, pour que la mesure temporelle soit possible. Mais cette mesure n'épuise aucunement la réalité du phénomène, dont elle n'atteint qu'un élément, et jamais la totalité. C'est donc une étrange erreur de vouloir identifier la durée du phénomène et les modifications qui se produisent dans la durée, et parce que l'analyse quantitative reste en deçà de ces dernières, de vouloir y soustraire la durée elle-même. C'est là confondre, comme l'a dit Octave Hamelin, le contenant et le contenu, et transporter au temps lui-même les caractères de ce qui précisément dépasse le temps en s'opposant à lui. Sans doute le temps exige-t-il, pour que la mesure lui soit au moins indirectement applicable, d'être réalisé en quelque manière, c'est-à-dire passé, et non pas virtuel ou possible. Mais c'est là une opposition interne dans la nature du temps, grosse de conséquences sans doute, mais non point une contradiction absolue, comme on l'a voulu faire, entre deux réalités inégalement existantes, hétérogènes et irréductibles.

Il est remarquable, d'ailleurs, que la difficulté qu'on soulève en ce qui concerne le temps, on ne la renouvelle pas à propos de l'espace, bien qu'on la retrouve au sujet du mouvement. Veut-on donc s'en tenir à la tradition kantienne, et considérer seulement l'espace comme une pure forme *a priori* de la sensibilité ? Ou bien veut-on y voir une traduction malheureuse et inadéquate du temps écoulé,

qui ne subsiste que par la pluralité des souvenirs, lesquels, d'ailleurs, n'apparaissent comme une pluralité que grâce à cette dissémination sous une forme qu'ils n'étaient pas susceptibles de recevoir, sans se dénaturer? Dans le premier cas, on sera exposé à ne pouvoir rendre compte de cette intrusion fâcheuse d'une forme de perception dans un monde qui n'était point fait pour elle, et, dans le second cas, on risque fort de ne plus retrouver qu'une illusion d'espace, une construction illégitime dont on peut même se demander à quelle fin elle répond et si l'usage pratique qu'on en fait compense les vices et les erreurs qu'elle comporte. Comment donc se fait-il qu'on ne soit pas amené à parler d'une extensibilité potentielle, qualité intrinsèque de l'énergie de la conscience, analogue à sa durabilité, susceptible de se déployer en extension effective, mais qui n'aurait pourtant pas plus de rapport à l'étendue que la durée comme telle n'en a au temps mathématique? Quant à dire ce que serait une telle qualité, les difficultés y seraient sans doute au moins aussi grandes qu'en ce qui concerne la durée elle-même.

Rien ne nous autorise en conséquence à considérer l'espace et le temps mathématique comme des concepts bâtards, dérivés de l'essence primitive de l'être, par l'effet d'une sorte de dégradation ou d'abandon de lui-même, au cours duquel il s'étale, se spatialise et se matérialise. Bien au contraire, dirons-nous, c'est précisément parce que l'être se pose pour lui-même comme conscience dans le temps, qu'il se pose nécessairement comme conscience dans l'espace. L'espace n'est inférieur au temps ni en réalité ni en dignité, et cette affirmation est le principe de toute la valeur que nous reconnaissons à l'interprétation mécanique des phénomènes de l'univers.

Si, des catégories de la quantité, nous passons maintenant à celles qui posent ou qui impliquent les qualités, cette idée que les formes du savoir sont, du point de vue subjectif, des principes méthodologiques d'investigation, se justifiera plus nettement encore. Les qualités, en effet, se posent dans leur diversité; de même que le mouvement ne saurait être unique sans être absolu et sans se détruire du même coup, de même une qualité parfaitement isolée est aussi parfaitement inconcevable. En s'opposant au mouvement, la qualité se prépare, si l'on peut dire, à s'unir avec lui, et commence à participer à la nature des éléments constitutifs du mouvement. Toute qualité s'étend dans l'espace et se prolonge dans le temps dès l'instant même qu'elle est susceptible d'altération, et

une qualité ne peut pas plus demeurer permanente et inaltérable qu'elle ne peut être unique et isolée. Par là donc, poser la qualité c'est affirmer la pluralité des qualités, la possibilité de leur énumération et même de leur explication, si du moins une construction synthétique en est légitimement admissible, comme Octave Hamelin l'a pensé. On se souvient que, pour justifier l'audace d'une telle proposition, il a même tracé l'esquisse de ce que pourrait être une classification élémentaire des qualités sensibles. Sans entrer ici dans la critique directe de cette tentative, et sans, par conséquent, lui dénier toute valeur, peut-être nous sera-t-il nécessaire de faire sur ce point la part de l'expérience quelque peu différente de ce qu'il eût souhaité. Peut-être la qualification des qualités, ou, si l'on veut, leur appel à l'existence, participe-t-elle d'une manière plus profonde qu'il n'a paru le croire de l'essence de l'acte pur, — parfaitement contingent, et du même coup parfaitement empirique, — dont il n'a point nié l'existence. En s'opposant au premier système des formes de la quantité, la qualité paraît destinée à être celui des principes de l'être, avec lequel un élément d'indétermination, indépendant par suite de la nécessité mathématique, est susceptible de s'introduire dans le monde. Si la sensation a été depuis longtemps la pierre d'achoppement de tout rationalisme, ou encore, si l'on veut, un objet de scandale pour toute pensée systématique, c'est peut-être qu'elle doit être considérée, sous un certain aspect au moins, comme une création actuelle du sujet, hors de toute subordination à la nécessité logique et mathématique qui l'a étreint jusqu'à ce moment. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, nul ne contestera que la voie dialectique est encore incapable de pousser très avant la construction des qualités, et que la constatation expérimentale doit suppléer presque immédiatement à l'impuissance avouée, ne fût-elle encore que provisoire, de la méthode synthétique. De toute façon, on est fondé à voir dans la qualité, du point de vue subjectif, le principe d'un nouveau procédé d'investigation et de connaissance qui est la description. Considérer les choses sous le rapport de la qualité, toutes les choses dans ce qu'elles contiennent d'exclusivement qualitatif, c'est donc proprement les décrire, et l'on n'est pas surpris par là que la simple description ait été en toute discipline scientifique le degré élémentaire et le premier moment de la recherche et du savoir, en même temps que la méthode initiatrice en toute pédagogie raisonnable.

Envisager les choses du point de vue des altérations qu'elles subissent, c'est en faire l'histoire. On voit par là, en premier lieu, qu'il peut y avoir histoire de tout objet de science, et que l'histoire est moins une partie qu'un moment de la science ; en second lieu, que l'histoire, si l'on tient à lui donner un sens précis et défini, ne peut jamais prétendre à être une science explicative. L'histoire est, comme la description, la connaissance d'un système particulier de relations, celles en vertu desquelles les événements se déroulent dans le temps à travers des modalités successives dont chacune appelle la suivante sans en contenir la raison. Tel est, d'ailleurs, le motif pour lequel Auguste Comte excluait l'histoire du système des sciences fondamentales. C'est être plus respectueux de son vrai caractère, en tous cas plus soucieux de ne laisser perdre aucun élément du savoir ni aucun aspect de la réalité, que de lui restituer son rang dans la hiérarchie des connaissances.

Il serait aisé de prouver, par l'exemple des différentes disciplines scientifiques, que la description historique des altérations ne va pas sans un essai de classification des principaux types ou formes dont, par opposition, leur comparaison révèle la permanence. Il faut même admettre que la classification est précisément le procédé de pensée par lequel l'esprit s'efforce de dépasser le pur empirisme et le simple enregistrement des événements. Tant qu'on s'en tient aux seuls points de vue de la qualité et de l'altération, on court le risque de ne voir dans la nature qu'un objet d'expérience indéfiniment renouvelée, mais sans que les causes qui président à ce renouvellement apparaissent nécessairement. La raison en est qu'encore que la qualité et l'altération comme telles participent à la nature dialectique du concept, il n'en est pas moins vrai que les diverses qualités et altérations, s'il est exact qu'elles manifestent sous un certain aspect l'activité créatrice et contingente du sujet, comportent la reconnaissance des droits de l'expérience. Certes un tel risque peut être surmonté, dès l'instant qu'on saisit le processus dialectique au cours duquel qualités et altérations s'engendrent elles-mêmes comme catégories. Mais il l'est beaucoup plus sûrement encore au moment où l'altération achève de se définir en s'opposant à la spécification. Il semble que le sujet reprenne alors les droits qu'il avait paru abandonner, en se dispersant dans la pluralité des qualifications. Là est d'ailleurs la cause profonde pour laquelle l'altération, même envisagée comme principe méthodologique, c'est-à-dire

du point de vue du sujet, ne peut être sans la classification. C'est que, malgré tout ce qu'on en peut dire, la qualité, retenant les catégories les plus éloignées de la conscience personnelle, marque la prédominance de la pluralité, de la discrimination, de l'objectivité. Avec la classification, au contraire, c'est le besoin d'unité, de coordination, de subjectivité logique, qui se manifeste. Ainsi se trouve rétabli l'équilibre nécessaire de la pensée scientifique ; un ordre plus précis est imposé à nouveau à la nature des choses : la spécification marque un progrès nouveau de l'interprétation systématique du monde.

Toute science, quel qu'en soit l'objet, comporte l'emploi des classifications. Les mathématiques elles-mêmes ne lui restent pas étrangères. A plus forte raison, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la sociologie, la psychologie lui font-elles une place de plus en plus marquée. C'est que la qualité, étant, dans son principe, de nature dialectique, et, pour reprendre le terme kantien, d'essence formelle, est également d'une application universelle, et constitue un point de vue sous lequel tout objet de pensée peut être envisagé, soit directement, s'il s'agit des objets dans la compréhension desquels elle entre comme élément constitutif, soit par voie d'analogie, si l'on peut dire, si l'on considère les objets qui la précèdent dans la voie de l'ascension dialectique. On conçoit donc que les nombres, les temps ou les espaces mesurés, les mouvements définis puissent être traités comme présentant des différences qualitatives, encore que ces différences soient logiquement réductibles à des grandeurs, c'est-à-dire à des relations quantitatives. C'est ainsi qu'il sera permis de traiter des sections coniques comme d'un genre appelant par discrimination ses multiples espèces. La traduction des quantités en qualités est d'ailleurs favorisée par cet autre fait que les objets mathématiques ne sont jamais immédiatement donnés à la pensée concrète sous leur forme dialectique, mais qu'ils se présentent toujours enveloppés des caractères sensibles qui en permettent l'appréhension. De ce qu'aucun espace ni aucun temps n'est saisi sans un mouvement, et de ce que tout mouvement sert de support à une altération, il s'ensuit que la classification spécifiante a dû être spontanément employée dans les sciences qui se sont par la suite le plus complètement dégagées de la considération des qualités.

Toutefois, il est évident que les sciences où celle-ci ne peut pas

être éliminée sont celles qui offrent à la spécification le champ le plus vaste. Auguste Comte n'avait donc pas tort d'admettre que chaque discipline scientifique, en raison de la nature de son objet, devait comporter de préférence l'emploi de telle ou telle méthode particulière. Cependant une telle observation implique l'exacte correspondance du point de vue du sujet et du point de vue de l'objet ; car une méthode n'est qu'une manière d'être de la pensée, et par conséquent un processus de nature dialectique, dont le choix ne saurait être provoqué exclusivement par la constitution de l'objet auquel il s'applique. Or cette correspondance ne pouvait être qu'un postulat dans la doctrine positiviste, tandis qu'elle est pour le néo-criticisme une nécessité inéluctable et un véritable axiome. De plus, il est beaucoup plus vrai encore de dire que chaque science, selon le stade de son développement, requiert telle ou telle méthode. Il s'ensuit que, pour achever la pensée de Comte, il faudra prouver que, dans la hiérarchie des sciences, celles-là sont parvenues au plus haut degré de dignité qui ont à la fois pleinement constitué leur objet, en même temps qu'elles achevaient de s'emparer de tous les procédés d'investigation, ou, si l'on veut encore, de tous les principes dialectiques de l'interprétation positive. Alors que les sciences de la nature physique se proposaient déjà, à son époque, l'acquisition des lois de causalité, les sciences de la nature biologique s'attardaient encore à la recherche des lois de spécification, et les sciences de la nature sociale se bornaient à l'étude historique des altérations. Quant à la psychologie, il n'a pas échappé à l'observation de Comte qu'elle n'avait pas dépassé les premières descriptions, et c'est sans doute l'emploi d'un procédé aussi rudimentaire qui l'a conduit à lui refuser le véritable caractère scientifique.

Nous avons enfin à répondre à une objection des plus sérieuses, qui a été admirablement mise en lumière par un des maîtres du rationalisme contemporain, mais d'un rationalisme qui veut être plus souple et plus concret que celui de l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*. On oppose à la théorie néo-critique de la spécification que, pour conférer une pleine valeur à l'axiome systématique sur lequel elle se fonde, encore devrait-elle fournir plus que les cadres formels d'une distribution des genres et des espèces. On déclare qu'elle devrait véritablement produire le principe concret d'une classification naturelle, et l'on s'étonne qu'Octave Hamelin n'ait pas repris pour les genres et les espèces

la tentative qu'il a esquissée en ce qui concerne les qualités. Il faut avouer qu'une telle critique est dans une large mesure très fondée, et nous avouons volontiers que les difficultés qu'Hamelin a rencontrées dans un essai de déduction des qualités sensibles se seraient sans doute trouvées considérablement augmentées, s'il avait poursuivi le même effort à l'égard des spécifications. Nous avons indiqué qu'à notre sens, la principale de ces difficultés, en ce qui concerne les qualités, tenait à ce qu'elles participaient de la nature de la contingence pure. Nous ajoutons ici que ce caractère ne s'élimine pas au cours des progrès dialectiques ultérieurs. A vrai dire, il faudrait, pour que la question fût résolue, que la définition de l'être particulier fut acquise. Or on sait quels obstacles Hamelin a trouvés sur sa route, lorsqu'il a cherché à préciser la constitution et la situation des êtres dépendants. C'est que l'individuation est conscience, et que la conscience est finalité et liberté. Si donc les indications que nous avons données au sujet des qualités sensibles ne sont pas totalement erronées, les caractères perceptibles de l'être individuel doivent être eux-mêmes en quelque mesure sa création, son expression, et la traduction de cette volonté de puissance qui est en lui et qui est lui. Les caractères qui se manifestent ainsi en perpétuelle transformation ne peuvent être donnés que dans le présent immédiat où se meut incessamment la vie. Au contraire, ceux par lesquels s'exprime la nature héréditaire et spécifique continuent de représenter le passé d'où ils viennent : aussi sont-ils atteints par la classification, et rentrent-ils dans le domaine de la science positive, alors que la vie elle-même la déborde et la dépasse indéfiniment. Ainsi s'explique que la loi de spécification ne réussisse pas à absorber l'être, ou du moins cet aspect de l'être sous lequel il apparaît comme objet de classification, au point d'en exprimer la nature totale. Pour être un moment de la dialectique ascendante, la liberté n'en fait pas moins craquer, si l'on peut dire, les cadres de cette dialectique, précisément parce qu'elle apparaît à l'instant où la pensée, en achevant de se déterminer, s'évade par là du déterminisme pour se suffire à elle-même. En termes plus concrets et plus simples, il ressort des indications précédentes que la classification n'atteint dans le domaine de l'être que ce qu'il comporte de mort et de figé, et que les êtres actuels ne se laissent saisir par elle qu'en abandonnant précisément ce qu'il y a en eux de vie et d'actualité,

et en ne montrant que ce qu'ils retiennent de passé, de déterminisme, de matière et d'inertie. Combien cette remarque apparaîtra évidente, si l'on prend pour exemples non plus les organismes biologiques, où la part de la spontanéité reste limitée et étroite, mais ces degrés supérieurs de la réalité vivante que sont les consciences et les sociétés ! Dans cette liberté, qui est en elles et qui est leur essence, se décèle la raison pour laquelle une classification des types psychologiques et des types sociaux est restée jusqu'alors, et est peut-être condamnée à toujours rester œuvre partiellement artificielle et nécessairement inadéquate à l'infinie multiplicité des formes de la vie.

Mais en même temps apparaît nettement le caractère éminemment subjectif de la spécification. Certes il s'agit d'un subjectivisme logique, et l'on sait que la logique n'est autre chose que l'ordre de l'univers se recomposant conformément aux exigences de l'esprit. Mais c'est précisément ce que nous entendons dire, en présentant la loi de spécification, plus manifestement encore que la loi de qualification, ou la loi du mouvement, comme une nécessité inhérente au sujet, comme une coordination qu'il impose aux choses, — mais qu'il ne peut leur imposer qu'autant que les choses sont elles-mêmes conscience et pensée, — en un mot comme un principe méthodologique.

Les explications précédentes vont nous permettre d'être plus bref en ce qui concerne la dernière des catégories proprement scientifiques, à savoir la loi de causalité. Deux points sont spécialement à retenir pour nous de la profonde analyse qu'en donne l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*. Tout d'abord il est bien certain que la causalité apparaît premièrement comme une méthode d'interprétation de l'ensemble de la nature. En second lieu, il est non moins évident que, sous sa forme la plus hautement logique, elle tend à se confondre avec le déterminisme mécanique lui-même. Hamelin a reconnu que la causalité qualitative présente des difficultés infiniment supérieures à celles qu'offre la recherche de la causalité quantitative, et la chose n'est pas pour nous surprendre, après les remarques que nous avons faites à propos des lois de qualification, d'altération et de spécification. Dans les diverses altérations et spécifications, en effet, le point de vue qualitatif était nécessairement placé au premier plan, encore que les considérations de quantité n'en fussent pas absentes. Mais celles-ci

s'introduisaient à la faveur de celui-là, puisqu'en définitive le mouvement lui-même n'était perceptible, c'est-à-dire concevable, que sous la forme d'une transformation de la qualité sensible. Dès l'instant qu'on confère à la qualité une réalité égale à celle du mouvement, le mécanisme perd le sens absolu que Descartes lui avait donné. Au contraire, au moment où la spécification s'unit à l'altération dans la synthèse supérieure de la causalité, la notion de permanence, qu'implique la première, reprend, si l'on peut dire, ses droits, et la permanence à son tour ne se conçoit pleinement et clairement que sous la forme quantitative. C'est donc la notion de fonction, où le rapport des variables est lui-même constant, qui se trouve le mieux exprimer la nature de la relation causale, et comme l'altération aussi bien que la spécification ne sont concevables qu'autant qu'elles enveloppent dans leur compréhension l'élément temporel, le temps se trouve lui-même introduit dans l'expression fonctionnelle de la variation causale comme un facteur essentiel. Ainsi apparaît constituée dans sa forme la plus simple l'idée de loi naturelle, en tant que celle-ci est à la fois un principe explicatif et un principe génétique des choses.

La loi causale, ainsi interprétée, est, en effet, le stade le plus élevé auquel puisse parvenir la connaissance scientifique du monde. Sa précison mathématique dépend évidemment des éléments qui y sont intégrés à titre de facteurs fonctionnels, et selon que prédomine en eux l'aspect quantitatif ou l'aspect qualitatif de la nature. Il est bien certain que les lois de causation psychologique ou sociologique, qui portent sur des phénomènes de conscience complète, si l'on peut ainsi s'exprimer, sont d'autant plus éloignées de la simple expression mathématique, tandis que les lois astronomiques ou physiques s'en rapprochent d'autant plus qu'elles portent sur des phénomènes de conscience imparfaite ou inachevée. Cependant les éléments qualitatifs ne peuvent pas plus, en toute rigueur, être complètement éliminés de celles-ci, que les éléments quantitatifs ne peuvent être totalement absents de celles-là. Des lois psychologiques où le nombre n'entrerait à aucun degré ne seraient pas plus des lois explicatives que des lois physiques qui, si la chose n'était pas absolument contradictoire, feraient une entière abstraction de la matière qualitative des phénomènes. Ce n'est donc pas sans raison qu'Hamelin a été amené à chercher quel sens il convenait de donner à cette quantification des phénomènes psychologiques,

bien qu'il ne puisse être question d'en épuiser d'un tel point de vue toute la réalité.

Si l'on considère la causalité sous l'aspect proprement méthodologique, il résulte de l'analyse précédente qu'elle exprime ce qu'il y a de plus haut selon l'échelle dialectique et de plus complet dans la nature de l'objet. Il n'est pas jusqu'aux modifications du sujet lui-même qui ne puissent être considérées sous un tel rapport, et soumises du même coup à la nécessité causale. La relation causale retient donc en elle-même, de par sa compréhension, tout ce que contenaient implicitement toutes les relations antérieures. Bien loin de s'opposer aux rapports descriptifs, historiques et classificateurs, au point de les exclure, ainsi qu'Auguste Comte l'admettait en éliminant de la science véritable ce qu'il appelait le point de vue concret, la relation causale contient au contraire en elle-même toute la suite des relations qui constituent son contenu dialectique. C'est en ce sens qu'elle est véritablement une explication, et la seule explication complète de la nature des choses. En d'autres termes, à mesure que les sciences progressent et prennent conscience de leur vraie fin, elles n'abandonnent rien des points de vue auxquels elles se sont successivement placées. C'est ainsi que l'astronomie, pour prendre la plus élevée des sciences naturelles, ne cesse pas de procéder à une description et à une classification des astres, non plus qu'à une histoire des différents systèmes célestes, le jour où elle aborde l'explication mécanique des phénomènes qui s'y produisent. Il est bien évident, au contraire, que cette explication causale ne revêtira le caractère de la perfection que le jour où pourront en être logiquement déduites la constitution, l'ordre et la formation des divers éléments de l'univers. Ce qui vient d'être dit des lois astronomiques peut être répété avec autant de raison des lois chimiques ou biologiques. Une théorie chimique ne saurait être parfaite, si elle ne rendait pas compte de la classification, pour le moins, des corps élémentaires ou qualifiés comme tels, de même qu'une théorie de la vie resterait inachevée, si elle ne permettait de comprendre la subordination et la genèse des différentes espèces vivantes. Qu'un tel idéal soit encore très éloigné des recherches actuelles, c'est ce qui n'est pas douteux. Que d'aucuns puissent le considérer comme chimérique, c'est une crainte que la situation présente des sciences les plus complexes autorise peut-être. Il n'en est pas moins vrai, qu'à moins de s'en

tenir résolument à un empirisme conscient de son imperfection nécessaire, l'explication causale doit demeurer la fin suprême vers laquelle tendent toutes les disciplines positives.

Il n'est pas douteux non plus qu'à mesure qu'on s'élève dans la série des sciences, et qu'on s'éloigne par conséquent des purs concepts de quantité, les éléments mathématiques cessent de tenir dans l'explication du réel la place prépondérante. Il ne faut pas se laisser leurrer sur ce point par l'exemple de la physique ou même de la chimie mathématique. Dans des relations complexes comme l'altération ou la causalité, les principes mathématiques n'entrent plus qu'à titre d'éléments particuliers et ne sauraient par conséquent être considérés que d'une façon toute abstraite. A vrai dire, ils ne conservent même ce caractère d'éléments du réel qu'à la suite d'une analyse poussée à ses extrêmes limites, et il est plus conforme à l'apparence de les considérer comme des points de vue sur les choses que comme les principes mêmes des choses. Cette dernière conception offre le danger de vouloir réduire les choses à eux, et l'on sait ce qu'il en a coûté à la physique cartésienne pour l'avoir délibérément acceptée. De plus en plus, par conséquent, la considération de ce que les choses contiennent de grandeur mathématique, sous la forme soit extensive, soit intensive, devient un procédé d'investigation du réel. Comme toutes les catégories, les concepts de la quantité sont des méthodes en même temps que des principes des choses, et le premier aspect l'emporte d'autant plus sur le second que les choses elles-mêmes sont plus complexes, plus imprégnées, si l'on peut dire, de qualité, et plus soumises, par conséquent, au flux de perpétuelles altérations.

Il faut enfin remarquer que l'explication causale ne saurait pas plus prétendre à absorber toute la réalité de l'être, que la causalité ne saurait elle-même se poser comme la catégorie ultime. L'explication causale, en effet, ne peut satisfaire la pensée, puisqu'elle implique par définition la notion d'une action extérieure, qui lui confère nécessairement le caractère hypothétique. De ce que la causalité est posée comme une relation, il s'ensuit que le phénomène cause qui en est le premier terme est obligatoirement une *causa alterius*, et que l'existence de cet autre, c'est-à-dire du phénomène effet, est une existence conditionnée, qui requiert à son tour, pour être pensable, l'affirmation d'une cause d'un autre genre, c'est-à-dire d'une *causa sui*. Que le terme de cause soit d'ailleurs abusivement

employé pour désigner ces deux sortes opposées de relations, c'est ce que montre explicitement la critique qu'Hamelin a faite de la notion de cause finale. Quoi qu'il en soit, les derniers caractères de la systématisation du savoir scientifique achèvent de se déterminer dès l'instant qu'apparaît cette imperfection ou cette insuffisance de la relation causale. C'est trop peu encore de justifier ce truisme, que la science ne saurait être une explication totale de l'univers. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est qu'avec l'opposition de la finalité et l'accession à la synthèse supérieure de la conscience personnelle, une transposition radicale se trouve effectuée dans l'ordre des représentations. Il apparaît dès lors avec une netteté complète que le domaine de la science, ou de la causalité, ou de la nécessité, — trois termes qui, en définitive, ne désignent que trois points de vue différents sur une seule et même réalité, — est exclusivement celui du temps passé et des rapports d'antériorité, c'est-à-dire de la détermination du postérieur par l'antérieur. Si l'on ne veut pas se résoudre à ne voir dans le temps qu'une abstraction vide et purement formelle, si l'on tient, au contraire, à lui maintenir son caractère d'élément conscienciel, il faut admettre que l'opposition corrélative de la causalité et de la finalité n'a de sens que si on la transporte dans le présent incessamment mobile.

Laissons de côté les problèmes que pose une telle conception en ce qui concerne les rapports du déterminisme et de la contingence, la nature et la délimitation de la liberté, le fonds ultime et l'essence de l'être, bien qu'il soit indubitable que leur solution est requise pour que cette proposition, à laquelle nous aboutissons, *qu'il n'y a de science que du passé*, reçoive sa pleine et précise signification. Il est évident, en effet, qu'il ne saurait être question de lui accorder une valeur absolue, de telle sorte que la prévision fût rigoureusement interdite à la connaissance scientifique des choses. Une telle interprétation impliquerait une substitution abusive de la contingence illimitée à la liberté véritable, et n'aurait de sens que pour un système qui se refuserait à voir dans la détermination causale un des éléments essentiels de cette liberté. Telle n'est pas, on le sait, la pensée de l'auteur de l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*, et il suffit à notre projet actuel de nous en tenir à sa propre analyse. Du moins reste-t-il établi à nos yeux que la détermination par le futur, qui est le propre de la finalité, s'oppose à cette détermination du passé et par le passé dont la science a à

connaître, qu'elle la complète et qu'elle la dépasse, puisqu'elle entraîne l'affirmation de la synthèse suprême, l'achèvement de l'être, et l'existence par soi et pour soi de la conscience personnelle. A ce moment ultime, un ordre subjectif se développe corrélativement à l'ordre objectif dont nous avons suivi la constitution progressive. Mais en même temps que nous atteignons les limites du domaine de la science, un nouvel horizon s'ouvre devant nos yeux, un nouveau champ s'offre à l'effort de la pensée humaine, qui est celui de la métaphysique, ou peut-être, mieux encore, d'une discipline législatrice appliquée aux modalités possibles de l'être, par opposition à ses modalités réelles ou réalisées que l'explication causale s'efforce d'épuiser. En un mot, et pour conclure sur ce point dans les termes les plus simples, que le développement du système des catégories nous conduise à reconnaître qu'au delà du domaine de la science s'ouvre celui d'une métaphysique de l'action, c'est là une vérité devenue banale depuis Kant, et sur laquelle nous nous reprocherions d'insister davantage.

III. — Le point de vue de l'Objet.

Il nous faut maintenant revenir en arrière, et reprendre le problème à un autre point de vue. Tant que nous avons considéré les catégories comme des règles du savoir et comme des principes ou des germes méthodologiques, nous les avons envisagées principalement par rapport au sujet connaissant. Mais nous devons les traiter aussi par rapport à l'objet de la science. La difficulté d'une telle distinction n'est pas extrême, quand il s'agit des catégories élémentaires, comme le sont celles de la quantité. Ou plutôt, s'il est malaisé, à leur sujet, de discerner en elles ce qu'elles sont subjectivement comme règles constitutives de la pensée, et ce qu'elles sont objectivement comme éléments essentiels de l'être, c'est précisément parce que, dans le domaine de la quantité pure, l'objet de la science se définit dès l'instant et par le fait même que la science se constitue, si bien qu'en matière mathématique, il est rigoureusement exact de dire que la science est une méthode, et que la méthode est une science. Aussi avons-nous pu poser la théorie de la relation, la théorie du nombre, la théorie du temps, la théorie de l'espace et celle du mouvement comme autant de disciplines successives dont chacune avait son objet, supposait les précédentes et révélait quelque nouveau procédé de pensée.

Il en va tout autrement au moment où l'on passe du mouvement à la qualité. Dès l'instant qu'on refuse de s'en tenir à la rigoureuse définition d'Hamelin, et de voir dans les diverses qualités de purs concepts dialectiques, dont l'essence ne contient rien d'autre que ce que recèle la compréhension de tout concept, la classification des qualités et du même coup celle des phénomènes considérés dans leurs caractères qualificatifs, présentent subitement de singuliers obstacles. Est-ce à dire que nous n'en recontrerions pas d'aussi graves à vouloir poursuivre dialectiquement l'ébauche esquissée dans l'*Essai sur les Éléments principaux de la Représentation*? Nous sommes persuadé du contraire. Mais les difficultés que nous allons signaler et essayer ici de résoudre sont d'une tout autre nature, et c'est le premier point sur lequel nous devons nous expliquer d'abord.

Il faut bien se rendre compte qu'à considérer les qualités comme de purs concepts, on s'engage automatiquement dans la voie d'un déterminisme intégral, dont il deviendra peut-être bien difficile de s'évader. Si les diverses qualifications, en effet, ne manifestent pas en quelque manière, si mince soit-elle, l'activité créatrice du sujet, il s'ensuivra que les altérations qui en procèdent, soumises à leur tour à la nécessité du même processus dialectique, et les spécifications qui en permettent le classement, ne feront pas davantage place à la libre spontanéité de l'être. Cette spontanéité, et la finalité qu'elle implique, ne se retrouveront donc qu'à l'extrême limite du progrès synthétique, et au moment où la conscience, achevant de se déterminer, se pose par elle-même et pour elle-même. Or cette finalité se résoud en définitive dans la création même du concept, si bien que tous les éléments de la représentation doivent participer de sa nature. Mais du même coup la question renait, et reste toujours de savoir comment il convient d'interpréter la qualification, pour y retrouver la finalité dont elle ne peut pas ne pas être imprégnée. Va-t-on prétendre que la finalité n'est qu'un caractère du concept de la qualité et non pas de la qualité elle-même, en d'autres termes de la pensée qui s'efforce d'étreindre la nature, et non de la nature? On introduira alors entre les choses et les concepts des choses une hétérogénéité d'essence, à laquelle toute la philosophie néo-critique s'est proclamée radicalement hostile. Il ne reste donc qu'à revenir à l'hypothèse que nous indiquions, et à reconnaitre dans la qualification quelque contingence, par laquelle s'exprime la spontanéité active de l'esprit.

Or, si les diverses qualités participent à la fois de la nécessité dialectique des catégories, et de l'activité créatrice de la pensée, si avec elles s'introduit dans le système cet élément irréductible de pure contingence, il en résulte que la classification des degrés du savoir ne saurait plus être rigoureusement calquée sur la table des catégories. Nous sommes au point où une diversité doit obligatoirement être admise du point de vue de l'objet, laquelle sera désormais irréductible. Peut-être même s'étonnera-t-on que cette contingence ne se manifeste qu'à l'occasion de la qualité. A cela nous répondrons qu'à vrai dire les catégories antérieures y participent déjà dans la mesure où elles n'apparaissent que munies des qualifications multiples qui font d'elles de véritables objets pour la pensée. Mais, pour parler plus exactement, ce n'est ni dans la qualité, ni dans les catégories mathématiques que réside la contingence, mais dans le fait de la conscience intégrale comme tel, et ce n'est qu'en tant qu'elles sont données pour et par une conscience que les éléments premiers de la représentation s'intègrent quelque partie, si humble soit-elle, de cette liberté qui est le tout de l'être. La numération par rapport au nombre, la mesure des durées par rapport au temps, la limitation des directions de l'étendue par rapport à l'espace, n'en portent-elles pas déjà en quelque manière la marque ? Quoi qu'il en soit, il est admissible que dès l'instant que sont posées les qualités diverses et, à plus forte raison, les altérations, les classifications de qualités et les relations de causalité entre les qualités, la part de subjectivité et d'indétermination que comporte la puissance créatrice de la pensée s'accroît d'autant plus, et constitue pour une classification rigoureuse du savoir un obstacle infranchissable.

Deux conséquences importantes en résultent : La première est que les catégories postérieures à la qualité doivent être considérées beaucoup plus, ainsi que nous l'avons fait, sous l'aspect de règles pour la pensée, et par conséquent de degrés dans l'investigation méthodique, que comme des éléments de l'être, suffisant d'une manière absolue pour en constituer l'essence et en expliquer la nature. Nous sommes donc fondés à voir définitivement en elles une succession de points de vue sur la réalité, encore que chacune d'elles entre, à titre de principe, dans la genèse dialectique de cette réalité.

La seconde conséquence remarquable est que les phénomènes naturels ne sont ni un pur donné empirique, — conception contre laquelle

s'élève tout l'effort de la déduction synthétique, — ni une pure construction de l'esprit. Cependant, nous ne croyons pas nous écarter un instant de l'idéalisme absolu en reconnaissant dans le phénomène le résultat d'une collaboration entre cette nécessité dialectique et cette contingence créatrice dont la synthèse supérieure constitue l'essence de la conscience active. Nous ne consentirons même pas à admettre que nous revenions par cette voie détournée à l'ancienne distinction de la forme et de la matière des choses, et cela parce que la contingence ne nous apparaît nullement, comme elle pouvait l'être aux yeux d'Aristote par exemple, comme une matière ou comme une productrice de matière, mais parce qu'elle est véritablement pour nous, sinon une catégorie, du moins le premier terme d'un processus synthétique dont la conclusion est la catégorie de liberté. Sous cette réserve, nous admettons bien que le phénomène est, sous l'un au moins de ses aspects, une création de la pensée, et c'est précisément à cause de son caractère constructif qu'une classification systématique des branches du savoir est dans la nécessité absolue de reconnaître l'irréductibilité du facteur expérience.

Ce caractère constructif apparaît, selon notre hypothèse, dès la spécification des qualités sensibles. Il est déjà très remarquable que la Physique des Anciens et celle des Modernes se distinguent selon le genre de celles de ces qualités sensibles auxquelles l'une et l'autre ont accordé la prépondérance. La Physique des Anciens, aussi bien celle d'Aristote que d'Épicure, fut une physique des qualités tactiles. Les propriétés essentielles des corps furent pour eux celles qui révélaient le tact ou le sens musculaire, la forme, le pesant et le léger, le froid et le chaud, le sec et l'humide. La Physique des Modernes paraît tendre de plus en plus à être une physique des qualités optiques. Il n'est pas impossible qu'une nouvelle évolution des sciences de la nature amène à considérer l'univers sous un point de vue radicalement différent et ne fasse prédominer telle ou telle sorte de sensations, dont nous n'avons peut-être encore qu'une très confuse idée.

Quoiqu'il en soit, si déjà les propriétés que nous attribuons scientifiquement à l'univers physique sont au moins des représentations créées, à plus forte raison en est-il ainsi de celles qui constituent pour nous les autres espèces de phénomènes. Les événements sociaux aussi bien que les faits psychologiques sont beaucoup plus

évidemment encore notre œuvre. Dire des premiers, comme le fait résolument l'école sociologique, qu'ils sont essentiellement des représentations, n'est-ce pas adhérer pleinement à notre point de vue et voir en eux des « émanations » de la puissance créatrice de la conscience? Pour rejeter une telle hypothèse, il faudrait n'y voir que les effets de certaines influences physiques ou biologiques, admettre par conséquent le postulat fondamental du matérialisme historique, ou, tout au moins, les vues de l'école anthropologique, et c'est à quoi la sociologie contemporaine, avec une clairvoyance entière et justifiée de son objet, s'est définitivement refusée. Mais dès l'instant qu'on accorde aux phénomènes sociaux une spécificité rigoureuse, dès qu'on les traite comme des représentations, on leur confère le caractère primordial de toute représentation, qui est d'être une manifestation de l'activité créatrice de l'esprit. Quant aux phénomènes psychologiques, leur reconnaître la même nature ne sera que la conséquence, — et la conclusion, — de toutes les considérations qui précèdent.

Dans la nécessité où nous nous trouvons ainsi, après avoir défini, du point de vue du sujet, les degrés successifs de l'investigation scientifique, de faire une place à l'expérience pour la détermination de l'objet du savoir, le procédé le plus simple et le plus commode serait peut-être de nous en tenir aux distinctions opérées au cours des longs siècles de labeur de l'esprit humain. La division des quatre grandes classes de phénomènes, cosmologiques, biologiques, sociologiques et psychologiques, paraît dans ce cas être celle qui s'impose à nous en fait.

Il est bien évident, toutefois, qu'une telle classification, exclusivement faite du point de vue de l'objet, ne saurait donner au sujet une satisfaction suffisante. Bien supérieure, sans doute, si elle était possible, serait une syténatisation qui procéderait uniquement de la progression synthétique des catégories logiques. Mais toutes les observations qui précèdent nous ont abondamment démontré qu'une telle prétention n'est pas soutenable. Si la contingence a sa place dans la nature, l'expérience y a ses droits, et il ne peut être question de les lui récuser.

Cependant, il est permis de se demander si cette leçon de l'expérience n'est susceptible d'aucune justification. A défaut d'un appel aux catégories dialectiques, peut-être est-il une manière de présenter cette division des quatre grandes classes de phénomènes

naturels, qui évite le risque de retomber dans un empirisme que tout notre effort tend à écarter. Or, s'il est une conception à laquelle la pensée contemporaine se soit particulièrement attachée, c'est bien celle d'une ascension progressive vers la liberté, ou, si l'on veut, d'une réalisation par étapes de cette liberté. Une telle idée n'est pas étrangère à la philosophie néo-critique. Ni Renouvier, ni Hamelin n'ont considéré la liberté comme une pure donnée expérimentale mais bien plutôt comme une possibilité qui aspirait à l'être, et qui se traduisait, sous forme de volonté raisonnable, dans l'effort de tension par lequel elle passait à l'acte et se créait en quelque sorte elle-même. Mais la liberté ainsi conçue ne s'introduit pas d'un coup dans la nature des choses. Elle procède par degrés, et ces degrés remplissent l'histoire du monde. Sans vouloir même esquisser une cosmogonie qui serait en même temps une philosophie de la destinée, il est peut-être permis de supposer que les quatre grandes classes de phénomènes représentent, si l'on peut dire, des étapes dans la réalisation de l'être et correspondent à la succession des efforts de la conscience pour s'affirmer, c'est-à-dire pour se libérer. Enserré d'abord dans le déterminisme rigoureux des catégories de la quantité, cet effort de la conscience, infiniment obscur, s'étale, s'éparpille, se disperse sous les formes mathématiques du temps, de l'espace et du mouvement, et n'aboutit à n'être qu'une matière qui serait intégralement soumise au nécessitarisme absolu s'il ne subsistait en elle quelque virtualité latente vers un autre genre d'existence, — virtualité qu'elle ne saurait perdre sans cesser d'être conscience en même temps que matière, c'est-à-dire sans cesser d'être. — La vie, sous les formes où elle se présente à nos yeux, correspondrait alors à un renouvellement de cet effort libérateur, qui n'atteindrait un succès relatif qu'à la condition d'échapper à cette dispersion sous forme de temps et d'espace, de se reprendre, de se contracter, de se réintégrer, si l'on peut dire. Effort non pas unique mais indéfiniment répété par chaque espèce, par chaque génération, par chaque individu. Qu'en conséquence la vie reste encore très profondément enfoncée dans les liens de la matière, c'est ce qu'il est légitime d'admettre et nécessaire de constater. L'individu lui-même ne se dégage jamais que d'une manière infiniment pauvre de son espèce et de sa race, et, considérée de ce point de vue, il faut dire que l'hérédité, par exemple, n'est autre chose que cette volonté de l'espèce, issue d'un passé lointain, et subie par l'individu. — Au degré supérieur,

la société d'êtres par ailleurs individualisés, n'est qu'une manifestation nouvelle de l'incessant effort vers la liberté. Il n'est pas exagéré de dire en un sens que l'homme, notamment, n'est société que parce qu'il est espèce, non point que les lois de l'existence sociale ne soient que des applications ou des prolongements des lois de l'existence organique, mais en ce sens, tout métaphysique, que la constitution des groupements humains est une nouvelle tentative d'émancipation à l'égard des forces naturelles. D'ailleurs, cette association même était la condition du dernier effort vers la liberté auquel il nous soit donné d'assister. Il est bien évident, en effet, que l'affirmation pour elle-même de la conscience personnelle ne se conçoit point si cette conscience se pose comme un absolu, c'est-à-dire sans entrer en opposition, et par conséquent en relations, avec d'autres consciences analogues et pourtant différentes d'elle-même. L'existence de la société n'a peut-être pas d'autre fondement que cette nécessité pour la conscience, surtout si on la considère d'un point de vue moral, et non pas seulement dans sa réalité psychologique, de se poser en s'opposant. Quoi qu'il en soit, il ne paraît donc pas impossible de donner de cette distinction, que nous présente l'expérience, de quatre classes principales de phénomènes naturels, une raison logique parfaitement en accord avec le sens profond de la philosophie néo-critique. Nous y serons d'autant plus portés qu'encore une fois une telle conception n'est pas particulière à cette philosophie, mais qu'elle se retrouve, sous des aspects divers, même chez ses adversaires les plus déclarés.

Il est d'ailleurs non moins certain qu'en faisant ainsi de la liberté, considérée dans les différents degrés de sa réalisation, le principe de la classification des phénomènes, nous n'entendons nullement dire que la pensée scientifique, lorsqu'elle se constitue, continue de la reconnaître, et accepte de lui faire une place. Bien au contraire, s'efforce-t-elle de l'éliminer et de faire triompher contre elle le déterminisme absolu. Elle n'y a d'ailleurs aucune peine, car la liberté n'est point de l'ordre du passé, qui est, avons-nous dit, le domaine de la science, mais de celui de l'avenir et du possible, et elle se détruit elle-même à l'instant qu'elle se réalise. Il ne subsiste de son effort qu'un donné, qu'un déterminé, qu'un ensemble de phénomènes en un mot, sur lesquels elle n'imprime comme marque que l'irréductible hétérogénéité qu'elle établit entre eux. Il en est, en un mot, de la liberté comme de la finalité, sans laquelle la nature de

l'être demeure inexplicable, bien que la science ne leur accorde aucun rôle, lorsqu'elle se propose d'expliquer l'être.

Pour recevoir l'explication que nous venons de tenter d'en donner, il n'est pas douteux cependant que les distinctions ainsi établies entre les diverses classes de phénomènes ne sauraient ne laisser place à aucune obscurité. Les discussions qui s'élèvent journellement entre physiciens et biologistes sur la nature des phénomènes de la vie et sur la délimitation exacte des domaines de leurs deux sciences, et de même les controverses entre sociologues et psychologues sur des sujets de même nature, prouvent que les définitions provoquées par l'expérience ne sauraient prétendre à la même rigueur que celles qui résultent de l'analyse dialectique. Il n'y a rien là qui soit pour nous surprendre. Bien au contraire, de telles incertitudes ne font que confirmer le caractère inductif des divisions introduites ainsi dans un univers qui devrait, en définitive, en tant que système de relations, présenter une unité profonde. De ces difficultés, pouvons-nous dire, c'est à la contingence qui s'y est insinuée qu'incombe la responsabilité.

Il est également probable que toutes les classifications qu'on tentera d'élaborer d'un point de vue aussi complexe n'auront nécessairement qu'un caractère instable, inachevé, et provisoire. Les progrès de la science, peut-être même les progrès de la liberté, en amèneront la revision incessante, soit dans le sens de divisions de plus en plus nombreuses et marquées, soit dans le sens d'une unification et d'une intégration correspondant à la simplification des lois scientifiques. Les progrès de la systématisation sont trop intimement liés au progrès du savoir lui-même, pour que la prétention contraire puisse être valablement soutenue.

Toutes ces réserves font comprendre que, si le point de vue du sujet ne doit pas être retenu seul dans une telle systématisation du savoir, si même on ne saurait prétendre qu'il convienne de lui accorder une prépondérance rigoureuse, il possède cependant, si l'on peut dire, une stabilité résultant de sa valeur dialectique, telle qu'il permette de constituer les cadres définitifs dans lesquels tout essai de classification devra nécessairement chercher à s'intégrer. Quelle que soit la façon dont l'objet des sciences sera divisé et réparti, il devient impossible de concevoir une autre marche du progrès scientifique que celle qui lui est imposée par le développement logique des catégories. Il n'y aurait abandon des exi-

gences de l'objet au profit de celles du sujet, que si les premières se conciliaient parfaitement avec les secondes, et même s'en déduisaient ou se confondaient avec elles. Et certes, un rationalisme intransigeant pourrait émettre une telle prétention. L'admission de la contingence, la reconnaissance du fait empirique pur, interdisent d'y souscrire. Par là l'objet maintient ses droits en face, ou, mieux encore, en dehors du sujet. Mais il en résulte évidemment que la systématisation se trouve arrêtée dans son effort dialectique, et qu'au lieu d'une science des qualités, des altérations, des spécifications et des relations causales, telle que l'exigerait ce rationalisme intransigeant, nous nous trouverons en présence d'une pluralité de sciences successivement soumises à la considération de la qualité, de l'altération, de la spécification et de la causalité. Nous comprendrons en même temps que le développement de ces différentes disciplines n'ait pas progressé d'un pas égal, et notre classification, pour être plus logiquement organisée que celle d'Auguste Comte, par exemple, présente pourtant une souplesse plus grande, qui lui permet de tenir et de rendre compte de leur situation respective à chaque moment de leur histoire. En d'autres termes, ce sont moins les objets des différentes sciences qui se commandent ou se subordonnent nécessairement les uns aux autres, que les points de vue auxquels chacune d'elles doit successivement se placer. L'ordre historique indiqué par l'auteur du *Cours de philosophie positive*, outre qu'il ne reposait apparemment sur aucun principe logiquement établi, était loin d'exprimer avec exactitude le développement réel des diverses parties de la science, et il n'y avait en vérité aucune raison pour qu'il en fût ainsi. L'ordre logique d'Ampère présentait également l'inconvénient de ne plus tenir aucun compte de cette expérience historique. Du point de vue complexe où nous sommes placés, le principe du progrès synthétique donne une rigueur suffisante à la systématisation, en même temps que l'introduction de la contingence, tant dans le domaine des faits objectifs que dans celui de la recherche intellectuelle, rend possible d'accepter telles qu'elles se présentent les données de l'histoire.

Pour qu'il soit légitime de supposer que l'ordre de développement des principaux genres de phénomènes doit se retrouver dans l'ordre historique d'apparition des grandes disciplines scientifiques, il faudrait faire abstraction de ce fait que la science n'a pu se

constituer qu'en partant de la conscience, et même de la conscience réfléchie, et par conséquent après le moment où son objet se trouvait lui-même totalement réalisé. Dans ces conditions, il ne se rencontrait aucune raison rigoureusement inéluctable pour que la science abordât l'étude de la réalité d'une manière plutôt que d'une autre De fait, c'est encore une question de savoir si les premières explications qu'elle a proposées relèvent de l'aspect objectif ou de l'aspect subjectif du réel. Auguste Comte lui-même, dont l'idée maîtresse paraît avoir été celle d'une progression constante de l'objectif vers le subjectif, n'est pourtant pas éloigné, à d'autres points de vue, des hypothèses formulées par l'école anthropologique. Tout au plus pourrait-on émettre la supposition que l'ordre historique dans lequel les différentes sciences ont dû apparaître dépend de la relation de leur objet à tel ou tel procédé d'investigation, et de la facilité avec laquelle cet objet se prêtait à l'application d'une méthode déterminée, en particulier de la mesure quantitative. Qu'à ce point de vue la science mathématique ait dû se constituer la première, c'est ce que nous accorderons très volontiers à Auguste Comte, en vertu de notre propre principe dialectique. Mais, par la suite, toutes les sciences ont dû s'essayer en quelque sorte à des descriptions et à des tentatives de nomenclature, que celles-là seules ont réussi à conduire à bien, qui pouvaient employer, pour y parvenir, ces mêmes méthodes de détermination quantitative que les mathématiques préalablement constituées mettaient à leur disposition. Tel fut le cas pour l'astronomie, et, dans une moindre mesure, pour la physique. A partir de ce point l'obscurité s'accroît, et le danger apparaît d'imposer aux différentes catégories de phénomènes un ordre artificiel, qui n'a pour conséquence que d'entraîner la subordination de sciences qui ont cependant tout intérêt à affirmer leur indépendance et leur spécification, comme la biologie par rapport à la chimie, et, plus encore, comme la sociologie par rapport à la biologie.

Quoi qu'il en soit, les réserves que nous avons formulées vont se trouver justifiées *a posteriori*, si nous procédons maintenant à un examen rapide des diverses disciplines scientifiques, distinguées selon leur objet et d'une manière plus complète que nous ne l'avons fait jusqu'ici. Nous verrons aisément tout d'abord que ces objets sont loin de se définir avec une rigueur qui permette à chacun de délimiter exactement son domaine. Les différentes

sciences présentent par elles-mêmes, en quelque sorte, des franges d'interférence.

La chose n'est pas pour nous étonner, si nous acceptons l'idée que chaque progrès de l'effort vers une existence supérieure et plus libre n'implique aucunement l'abandon des résultats antérieurement acquis, mais se traduit au contraire comme une tentative pour utiliser ces résultats au mieux des fins de la conscience. La vie organique ne se soustrait pas plus aux lois physico-chimiques que la vie sociale ne comporte une transformation de la nature biologique de l'individu, et que l'affirmation ou libération de la conscience individuelle n'exige la négation de l'existence sociale. Il en est si bien ainsi que, même entre les quatre catégories principales que nous avons préalablement distinguées, des sciences intermédiaires doivent être interposées, qui se proposent précisément l'étude des relations entre des ordres différents de phénomènes. C'est ainsi que la Mécanique physique s'intercale entre le groupe des sciences mathématiques et celui des sciences cosmologiques, la Biomécanique, la Statistique et la Psychométrique, entre les premières et les groupes successifs des sciences biologiques, sociologiques et psychologiques. C'est ainsi que la Biochimie relie les sciences cosmologiques et biologiques, l'Anthropogéographie et la Psychophysique l'étude du milieu cosmologique à celui de la réalité sociologique, puis de la réalité psychologique. C'est ainsi encore que l'Ethnographie s'insinue entre le groupe biologique et le groupe sociologique, de même que la Psychophysiologie entre le groupe biologique et le groupe psychologique. C'est ainsi enfin que la Psychosociologie rattache intimement la science de l'être individuel à celle de son milieu social[1].

1. Sans doute, il peut arriver que nous soyons ainsi conduits à donner à telle ou telle science une acception un peu différente de sa signification habituelle. C'est que, dans la plupart des cas, cette signification reste encore imprévue et sujette à controverse. Le point de vue auquel nous nous plaçons nous permet de définir exactement l'objet que nous assignons à chacune. Aucune difficulté ne se présente pour la Biomécanique, la Biochimie, la Psychophysique ou la Psychophysiologie. Il n'en va pas de même pour les autres disciplines indiquées ici. Toutefois, nous résoudrons cette difficulté, si nous appliquons à chacune d'elles le même procédé de délimitation. Chacune des sciences intermédiaires à en effet pour objet la connaissance des éléments qui, constituant, si on les considère en eux-mêmes et abstraitement, le domaine d'un autre groupe, se retrouvent cependant dans la nature des phénomènes que l'on considère, et sont par conséquent susceptibles d'être traités selon les mêmes méthodes. Si l'on se place au point de vue des lois scientifiques, on dira donc que telle science intermédiaire étudie ce que son objet retient des lois du groupe précédent, ou encore la façon dont ces lois

Cette interposition des sciences intermédiaires ne supprime d'ailleurs pas entièrement toutes les difficultés. En particulier, celles-ci se retrouvent dès qu'on cherche à pénétrer un peu plus profondément dans leur détail. Les sciences cosmologiques ont pour objet l'étude des phénomènes matériels de l'univers. Or l'univers est habituellement considéré soit dans l'ensemble de son système, soit par rapport au globe terrestre, soit dans les différents corps qui entrent dans sa composition. Il résulte de là que la science cosmologique est le plus souvent divisée en trois branches principales : l'astronomie, la physique et la chimie. Mais rien ne montre mieux le caractère empirique et provisoire d'une telle division que les empiétements que chacune d'elles effectue fréquemment sur les domaines voisins. Les mêmes lois générales s'appliquent aux trois espèces de faits. En outre, il est nombre de phénomènes de l'ordre terrestre qui ne s'expliquent que par l'action des événements astronomiques. Enfin la constitution de l'astrochimie, due à l'emploi de procédés fournis par la science physique,

s'appliquent à son propre objet. En termes résumés et plus simples on peut encore dire que chaque science intermédiaire se propose de connaître l'influence des phénomènes d'un groupe précédent sur ceux qui constituent son objet particulier. Ces diverses façons, un peu différentes, de poser la définition des sciences intermédiaires, ne sont cependant que les différents aspects d'un même principe, considéré successivement au point de vue purement objectif, puis au point de vue méthodologique, et enfin au point de vue épistémologique. Ainsi la Statistique aura pour objet l'étude des éléments quantitatifs contenus dans la réalité sociale, ou encore l'étude des éléments susceptibles d'être saisis par des procédés de mesure, ou enfin la façon dont les lois de la quantité s'appliquent aux phénomènes sociaux. De même l'Anthropogéographie se proposera de connaître les phénomènes qui résultent exclusivement de l'influence des conditions physiques de l'existence sur la constitution des groupements humains, et l'Ethnographie ceux qui résultent exclusivement de l'influence des conditions biologiques, lesquelles à leur tour ne sont pas indépendantes des précédentes. Selon le même principe, la Psychométrique est à la Psychologie ce que la Statistique est à la Sociologie. Quant à la Psychosociologie, elle se définit tout naturellement, par analogie avec la Psychophysique et la Psychophysiologie, comme l'étude des influences que la constitution du milieu social exerce sur la formation de la conscience individuelle. Lui donner un sens différent, ou même opposé, c'est revenir sur une des acquisitions les plus importantes de la sociologie contemporaine, c'est remettre en question son indépendance et sa nature propre. Nous nous bornons donc, sur ce dernier point, à adopter un point de vue devenu classique. Si le problème des rapports entre la conscience personnelle et l'institution sociale continue d'être posé, ce ne peut être que sous un aspect métaphysique qui n'a plus rien à voir avec la définition de la discipline et de la méthode sociologiques.

Remarquons enfin que ce n'est pas seulement à l'occasion des sciences intermédiaires que nous aurons ainsi à détourner quelque peu certaines dénominations de leur acception courante. Nous espérons, encore une fois, y gagner une précision plus grande, sans tomber dans le dangereux ridicule de créer une terminologie nouvelle.

prouve dans quelle dépendance étroite et mutuelle sont ces trois disciplines dans lesquelles Auguste Comte avait voulu voir des sciences fondamentales. C'est donc pour se conformer à un usage courant et malgré tout commode, que la distinction précitée mérite d'être maintenue. Mais il n'est pas moins important de se pénétrer de cette idée que l'astronomie, la physique et la chimie ne sont que trois aspects différents d'un ensemble unique de phénomènes qui constituent l'objet de la science cosmologique.

Les phénomènes de la vie peuvent également être envisagés à deux points de vue différents, soit par rapport à la constitution de l'être individuel, soit par rapport à la constitution des espèces vivantes. La biologie générale sera donc divisée à son tour en deux branches, auxquelles il est possible de donner respectivement les noms de science ontologique et de science phylologique. Là encore, d'ailleurs, l'interdépendance est manifeste, puisque, d'une part, la constitution de l'individu est fonction de son hérédité phylogénétique et que, d'autre part, l'évolution des espèces, quelque cause générale qu'on lui attribue, soit avec les néo-lamarckiens, soit avec les néo-darwiniens, ne peut être conçue indépendamment des variations individuelles.

A l'égard des phénomènes sociologiques, une division analogue pourrait également être introduite, en tant que le système des représentations dont est constituée une conscience collective a pour objet soit les relations des individus avec les choses qui entrent dans la composition de la société, soit les relations de ces mêmes individus entre eux, et abstraction faite des choses. Ainsi serait établie la distinction traditionnelle de l'économique et de la sociologie proprement dite. Mais une telle distinction serait encore plus factice que les précédentes, et, en dépit des avantages qu'elle pourrait offrir au point de vue de l'organisation des recherches ou des études, il serait dangereux de la maintenir dans un essai de coordination systématique. A chaque instant les économistes sont obligés de tenir compte de l'influence des croyances religieuses ou morales sur les variations de la valeur, l'orientation de la production ou de la consommation. Réciproquement l'évolution des mouvements politiques ou sociaux serait inexplicable pour qui ne voudrait pas tenir compte de l'action des facteurs économiques. A la vérité, si l'on veut se prémunir contre le danger qu'il y aurait à interpréter la vie sociale comme une simple fonction des causes matérielles au milieu desquelles elle se déploie : si l'on veut, en un mot, maintenir les droits d'une science

des représentations collectives contre les hypothèses spécieuses du matérialisme historique, dont procèdent plus ou moins toutes les écoles économiques, il est nécessaire de conserver à la sociologie une unité qui lui permet seule de traiter l'économique comme un des aspects de la sociologie, mais non comme une discipline indépendante d'elle et en définitive opposée à elle. L'interdépendance des choses et des hommes dans la société est trop grande pour qu'il soit permis de leur consacrer deux sciences indépendantes.

Quant aux phénomènes psychologiques, ils pourraient également être envisagés soit en eux mêmes et comme éléments constitutifs de la personnalité, soit dans leur ensemble et par rapport au caractère individuel. Il est bien certain qu'une telle distinction, et notamment la possibilité de traiter les faits psychologiques comme des événements isolés de la conscience où ils s'intègrent, n'auraient de sens qu'en tant que ces faits seraient considérés comme donnés ou comme réalisés, et par conséquent en se référant à cette idée directrice précédemment énoncée qu'il n'y a de science véritable que du passé. Dans le présent incessamment mobile et créateur, il n'y pas à proprement parler d'événements psychologiques, mais une conscience vivante, elle-même incessamment mobile et créatrice. Hamelin s'accorderait sans aucun doute sur ce point avec l'auteur de l'*Essai sur les Données immédiates*. Or, plus qu'aucune autre science, la psychologie, qui porte sur la réalité la plus complète, la plus concrète et la plus proche, si l'on peut dire, de notre existence actuelle, doit nous permettre de la comprendre et ne pas risquer de nous induire en erreur sur sa véritable nature. Le sophisme associationiste a procédé précisément de cette conception d'une science des éléments psychiques, placée en dehors et au-dessus de la science du caractère. La difficulté qu'il y aurait à vouloir scinder la psychologie et l'éthologie serait de même ordre, quoique beaucoup plus considérable, que celle que nous avons rencontrée en voulant distinguer la chimie et la physique. Car l'objet de la physique ne requiert point cette unité vivante que comporte le caractère. La distinction est demeurée possible dans l'ordre cosmologique, alors qu'elle serait particulièrement périlleuse dans le domaine psychologique.

Les quatre genres fondamentaux de phénomènes ne comportent donc, en définitive, que des subdivisions peu nombreuses, qui se réduisent à la distinction de l'astronomie, de la physique et de la

chimie dans l'ordre cosmologique, de l'ontologie et de la phylologie dans l'ordre biologique. Du point de vue empirique où nous sommes actuellement placé, seules des raisons de commodité peuvent nous conduire à multiplier ou à limiter les divisions au sein des genres principaux. Là où aucun principe rigoureusement logique n'intervient pour nous guider, il est légitime de ne pas vouloir pousser trop avant une classification qui ne repose, de ce point de vue, que sur la situation actuelle des différentes sciences, de tenir compte des risques qu'une systématisation trop audacieuse ferait courir à leur conception même, en anticipant sur leurs découvertes, et, pour tout dire, sur leur orientation future.

En procédant maintenant, conformément aux deux principes que nous avons dégagés, à un essai de classification systématique du savoir, nous ne devons pas dissimuler que cette systématisation ne peut répondre absolument à l'état présent des différentes disciplines scientifiques. C'est ainsi que, parmi les branches que nous serons amenés à distinguer, certaines n'ont plus guère, si l'on peut dire, qu'un intérêt historique et rétrospectif. Il en est ainsi pour les sciences qui sont parvenues au dernier stade de leur développement, c'est-à-dire à la recherche des véritables relations causales. Elles ne retiennent des points de vue antérieurs par lesquels elles ont passé que ce qu'en comportent les lois de causalité qu'elles ont réussi à établir, sans leur conserver une place nettement délimitée. Tout au plus ces disciplines préparatoires ont-elles encore une valeur pédagogique, dans la mesure où chaque esprit individuel est tenu de refaire pour son propre compte le chemin poursuivi par la suite des générations humaines. Ni la simple description des astres, ni l'histoire du ciel n'occupent des domaines bien spécifiés dans l'astronomie générale, encore qu'elles puissent constituer des disciplines d'initiation et trouver rang dans un programme d'éducation. La considération des lois causales l'emporte définitivement sur la nomenclature et l'histoire, précisément parce qu'elle seule permet de comprendre comment se sont effectuées, au sein du système primitif, les diverses altérations et spécifications qui ont donné naissance à son état actuel. Par contre, dans telle autre science comme la chimie, la description et la nomenclature deviennent des procédés importants d'investigation, parce que les relations causales qu'elle a divulguées ne permettent pas encore de substituer des synthèses supérieures aux diverses altérations et spécifications

qui ont tout d'abord constitué son objet. Enfin il est des sciences comme la sociologie ou la psychologie, où les simples points de vue de la classification, de l'histoire ou même de la description, restent absolument prépondérants, et, de même, au sein d'une discipline comme la biologie, il est une branche, l'ontologie, qui a dépassé ces premiers stades et tend délibérément à l'établissement des relations causales, alors que la branche voisine, la phylologie, demeure encore fort éloignée d'une telle prétention. Il résulte de là que la systématisation, du moins si on l'envisage sous l'aspect logique, porte sur la science considérée dans l'ensemble de son développement et même de son achèvement théorique, alors que, du point de vue de son objet empirique, elle se règle nécessairement sur la situation actuelle des différentes disciplines. Ainsi se trouve réintégré, à côté des exigences du sujet, cette reconnaissance des droits de l'objet, sans laquelle tout essai de coordination du savoir risque de laisser échapper un des deux aspects essentiels de la nature des choses.

IV. — Conclusions.

Le moment est venu de condenser, sous forme de conclusions et d'applications pratiques, les résultats généraux auxquels nous sommes parvenus.

1° Il nous est apparu que la constitution des sciences est soumise à un ordre logique qui n'est autre que le système dialectique des catégories de la représentation. Si toute science est essentiellement l'œuvre d'un sujet connaissant, l'élaboration du savoir est subordonnée aux nécessités primordiales de toute pensée réfléchie. En partant d'un tel principe, et si l'on met à part les catégories de la quantité dont chacune donne naissance à une science particulière qui constitue son objet en même temps que sa méthode, quatre points de vue successifs doivent être considérés et respectivement dénommés le point de vue *ontographique* (ou de la description des qualités), le point de vue *ontogénétique* (ou de l'histoire des transformations subies par l'objet), le point de vue *ontotaxique* (ou de la classification), et le point de vue *ontonomique* (ou de la recherche des relations causales).

2° Cet ordre logique est en même temps un ordre historique du développement et des progrès de chaque science particulière. Il ne

s'applique que d'une façon fort imparfaite et limitée à l'ensemble du savoir, mais il vaut rigoureusement pour chaque discipline spéciale. Il faut même dire que le véritable progrès scientifique consiste précisément dans le passage d'un point de vue antérieur au point de vue postérieur, correspondant ainsi à l'effort de synthèse au cours duquel apparaissent les catégories successives. Toutes les sciences ont pour fin la découverte des lois causales. Toutes n'y parviennent pas dans le même temps. Mais aucune ne laisse échapper au cours de ses transformations les résultats positifs antérieurement obtenus. Le progrès scientifique consiste donc dans une perpétuelle intégration.

3° Toutefois cette systématisation logique a ses limites dans les exigences de l'objet. Elle ne réussit pas à absorber en elle toute la réalité des choses. Le réel se présente, en effet, comme un donné, dans la production duquel la contingence, c'est-à-dire l'activité des consciences créatrices, a sa part dont on ne peut pas ne pas tenir compte, puisqu'elle semble se manifester dès la différenciation des qualités, et, à plus forte raison, au cours des progrès ultérieurs de la synthèse dialectique. C'est donc l'expérience qui proposera le plan de répartition des différents objets du savoir. Quatre espèces principales de phénomènes s'imposent à l'attention du sujet, munies de subdivisions plus ou moins nombreuses.

Ainsi se trouvent successivement constituées les sciences cosmologiques (astronomie, physique, chimie), les sciences biologiques (ontologie, phylologie), la science sociologique et la science psychologique. Chacune de ces branches et subdivisions sera naturellement divisée à son tour conformément à la distinction des quatre points de vue dialectiques.

4° L'interposition des sciences intermédiaires permettra de relier entre eux ces différents groupes, et de restituer au système une unité qui corresponde à la coordination des choses, sans que soient pourtant menacés l'indépendance et la spécificité de chacune d'elles.

5° Il est évident qu'une telle systématisation, la science fût-elle parvenue à un suprême degré d'achèvement théorique, ne saurait prétendre pénétrer jusqu'à l'essence de l'être et en exprimer la nature totale. Car s'il est vrai qu'il n'y de science que du déterminé, et par conséquent du passé, tous les possibles et par conséquent tout ce qui constitue le domaine de la liberté, de la vie, de la

conscience et de la volonté, lui échappent, sinon totalement, du moins par l'effort même qu'ils mettent à se réaliser. En d'autres termes, un mode de connaissance demeure possible et nécessaire au delà de la science, qui implique qu'au point de vue de la détermination nécessaire et à la considération du passé sont substitués le point de vue de la détermination volontaire et la considération des fins, c'est-à-dire la théorie de la conscience. Mais nous dépasserions le but que nous nous sommes proposé, si nous insistions davantage sur un point aussi considérable.

6° Enfin, de par le rôle que joue l'expérience dans tout essai de systématisation, il est bien certain qu'un tel effort ne peut jamais donner, quant au contenu du système, que des résultats provisoires, et susceptibles d'être revisés conformément aux progrès et aux exigences sans cesse renouvelés de la pensée scientifique. Toute tentative pour pénétrer davantage la nature de l'objet fera apparaître des nécessités inattendues, soit dans le sens de l'analyse, soit dans le sens de la synthèse. Telles divisions sont appelées à disparaître, d'autres à se compliquer davantage. Une classification systématique doit présenter une souplesse suffisante pour autoriser ces modifications internes, sans que les principes sur lesquels elle repose aient à en subir quelque dérangement.

Si maintenant nous essayons de présenter sous forme analytique les conséquences des observations précédentes, l'esquisse d'une classification des sciences, d'après les principes de la philosophie néo-critique, se présentera à nous de la façon suivante. Aux catégories de la quantité correspondent tout d'abord la logique (théorie de la relation), l'arithmologie (théorie du nombre), la théorie des fonctions (ou du temps considéré abstraitement comme relation et nombre), la géométrie (théorie de l'espace), la mécanique rationnelle (théorie du mouvement). Ls diatinction des quatre points de vue ne saurait s'appliquer à aucune de ces sciences, puisqu'elle leur est dialectiquement postérieure.

La distinction des catégories de phénomènes qui s'introduit avec la considération de la qualité conduit à traiter séparément des sciences cosmologiques, biologiques, sociologiques et psychologiques.

Dans l'ordre cosmologique correspondent respectivement, au point de vue ontographique de la qualité, la Cosmographie (Astrographie, Géographie, Chimiographie), au point de vue ontogénétique

de l'altération, la Cosmogénétique (Histoire du monde, de la terre, des éléments), au point de vue ontotaxique de la spécification, la Cosmotaxie (Astrotaxie, Physicotaxie, Chimiotaxie), au point de vue ontonomique de la causalité, la Cosmonomie (Astronomie, Physique[1], Chimionomie).

Dans l'ordre biologique, la même correspondance aux quatre points de vue se retrouve avec la succession des quatre groupes : Anatomie et Phylographie, Ontogénétique et Phylogénétique, Organotaxie et Phylotaxie, Physiologie et Phylonomie.

Dans l'ordre sociologique, nous distinguerons la Sociographie, la Sociogénétique, la Sociotaxie et la Socionomie ; dans l'ordre psychologique, la même division s'établira entre la Psychographie, la Psychogénétique, la Psychotaxie et la Psychonomie.

Enfin, c'est simplement pour mémoire que nous rappellerons les différentes sciences intermédiaires :

Entre le groupe cosmologique et le groupe mathématique, la Mécanique physique ;

Entre le groupe biologique et les groupes antérieurs, la Biomécanique et la Biochimie ;

Entre le groupe sociologique et les groupes antérieurs, la Statistique, l'Anthropogéographie et l'Ethnographie ;

Entre le groupe psychologique et les groupes antérieurs, la Psychométrique, la Psychophysique, la Psychophysiologie et la Psychosociologie.

La répartition des sciences cosmologiques n'appelle que quelques considérations complémentaires. Chacune des disciplines successives suppose, complète ou même absorbe les précédentes. Seule la géographie présente quelque difficulté d'interprétation. Elle a pour objet bien délimité, selon nous, la description des éléments physiques qui entrent dans la composition du globe terrestre. Or l'acception actuelle dans laquelle est prise cette science est des plus complexes et des plus confuses. Il semble qu'on lui attribue, outre un objet propre, l'étude de tous les phénomènes, non seulement terrestres, mais humains, dans leur relation à l'espace. C'est ainsi qu'on n'hésite pas à parler de géographie politique ou de géographie économique. Il est bien évident qu'il ne peut s'agir là que de disciplines

1. Le terme de Physique correspond exactement à ce que nous devrions appeler, par analogie de termes, la physiconomie. Il en est de même pour la physiologie.

extrêmement hétérogènes, aboutissant à des phénomènes qui n'ont de commun que leur localisation dans l'espace, et que le seul usage empirique a groupés sous une dénomination unique. La géographie limitée à son véritable objet n'est qu'une partie de la physique, et n'est presque, pourrait-on dire, qu'une géologie à la fois plus étendue, puisqu'elle concerne tous les phénomènes terrestres, et plus élémentaire, puisqu'elle ne comporte pas encore la théorie des classifications géologiques. Aussi l'histoire de la terre et la physicotaxie, qui procèdent précisément à ces classifications, en y comprenant d'ailleurs l'ensemble des corps qui feront l'objet particulier de la physique, viennent-elles nécessairement compléter la géographie. Ici comme partout, la description graphique ou génétique appelle nécessairement son complément, en vertu de la nécessité dialectique qui veut que toute science imparfaite tende à son achèvement.

En ce qui concerne l'ordre biologique, aucune difficulté ne paraît surgir. Nous nous bornerons donc à remarquer, en ce qui concerne le point de vue ontonomique, qu'établir la classification des organes en fonction des modifications qu'ils subissent du fait de leurs relations réciproques, de même que fonder une classification des espèces sur les transformations qu'elles présentent, c'est précisément découvrir, d'une part, les lois explicatives du fonctionnement vital, et, d'autre part, les lois explicatives de l'évolution des êtres vivants. Nulle part, peut-être, l'application des catégories ne se fait d'une manière plus aisée et plus explicite.

Dans le domaine sociologique, la Sociographie est la simple description des différentes formes sociales ; la Sociogénétique retrace la suite de leurs transformations : elle n'est donc qu'une histoire mieux entendue que la science ordinairement désignée de ce nom, et considérée d'un point de vue nettement sociologique. La Sociotaxie a pour objet la classification des formes sociales. La Socionomie seule connaît des relations causales qui expliquent à la fois la spécification et l'évolution de ces différentes formes sociales. Il est inutile de montrer longuement que la sociologie est encore fort éloignée de ce terme idéal.

A plus forte raison est-il évident, sans insister inutilement sur la répartition des sciences psychologiques, que la psychologie, considérée dans son ensemble, n'en est encore qu'au tout premier stade de son développement.

Si cette esquisse de classification appelle une dernière remarque,

c'est sans doute la suivante : ce qu'elle contient d'empirisme ne satisfera sans doute pas les partisans de ce que nous appelions le rationalisme intransigeant. Par contre, son aspect dialectique paraîtra peut-être à certains lui conférer un caractère artificiel, et lui imposer des délimitations que ni l'histoire du développement, ni la situation présente de la pensée scientifique ne justifient. Ni l'une ni l'autre objection ne sont pour nous émouvoir. Car l'admission de la contingence comporte, comme Hamelin lui-même l'a formellement déclaré, la reconnaissance des droits de l'expérience pure et, d'autre part, les liaisons qu'on prétend retrouver ou rétablir entre les différentes branches de la science ne signifient rien d'autre à nos yeux que la nécessité même de la progression synthétique. Si aucune des subdivisions que nous avons distinguées ne se suffit à elle-même, du moins jusqu'à celles qui absorbent et fondent les précédentes, si l'histoire elle-même montre que ces subdivisions, loin de se distinguer, se sont souvent appelées ou confondues dans l'effort des penseurs qui construisaient la science, c'est précisément en vertu de ce même besoin logique, qui fait que les catégories elles-mêmes s'appellent et s'opposent pour, en définitive, s'unir au sein de la synthèse supérieure qui les retient toutes dans sa compréhension. Les catégories, telle que la philosophie néocritique les a conçues, ne sont pas les formes vides d'une pensée d'où toute la réalité s'est progressivement évadée, mais les principes vivifiants et animateurs de la pensée et de la réalité. Et rien ne prouve mieux, à notre avis, à quel point la science tout entière est œuvre de finalité, et, pour tout dire, de spiritualité.

Si nous avons réussi à apporter à l'appui de cette conclusion quelques considérations dont la valeur ne soit pas négligeable, nous admettrons que la philosophie néo-critique a subi avec succès l'épreuve que nous lui avons imposée, et démontré une fois de plus, à l'occasion de cette épreuve, sa vérité et sa fécondité.

René Hubert.

ÉTUDES CRITIQUES

LA RELIGION ET LA FOI

Dès les deux ouvrages qu'il avait déjà consacrés à l'étude du mysticisme chrétien, M. H. Delacroix s'était proposé de renoncer à la psychologie élémentaire et abstraite des manuels pour analyser sur un certain nombre d'exemples concrets quelques formes particulièrement remarquables du sentiment religieux. [*Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIV*e siècle*, Paris, Alcan, 1900 ; *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.] Supposer que les opérations psychologiques ne sont pas réellement isolables les unes des autres, qu'il n'est même pas possible de les isoler par simple abstraction sans les transformer en autant d'êtres de raison, substituer par conséquent à des développements indéfiniment ramifiables sur l'association des idées, le raisonnement ou la volonté, l'observation d'opérations psychologiques concrètes prises dans leur complexité organique, voilà quelle intention maîtresse dirigeait déjà ces travaux. C'est elle encore qui s'affirme aujourd'hui, pleinement consciente d'elle-même et des ressources dont elle dispose, dans l'important travail que M. H. Delacroix vient de consacrer à *La religion et la foi* [1 vol. in-8°, XII-462 p., Paris, Alcan, 1922].

C'est qu'en effet : « la foi est, pour la psychologie, le fait religieux primordial » ; toute religion suppose l'existence de réalités indépendantes de l'individu et avec lesquelles il entre en contact au moyen de la foi. Étudier la foi c'est donc étudier l'acte par lequel toute conscience religieuse participe aux réalités profondes sur lesquelles elle fait reposer sa religion ; c'est se placer au centre de

la vie religieuse elle-même. Or, en fait, il y a une infinité de manières de croire, et si le psychologue voulait s'arrêter aux différences individuelles, il lui arriverait la même chose qu'au naturaliste trop scrupuleux : les espèces fondraient sous son regard pour ne laisser place qu'à une poussière d'individus. Il faut donc prendre parti et introduire à l'intérieur de cette matière un ordre qu'elle nous suggère encore qu'elle ne le réalise pas. On admettra donc, à titre de schémas qui permettront de classer les attitudes les plus semblables entre elles : « la croyance rationnelle, qui tend vers la certitude scientifique; la croyance sentimentale, qui prend appui sur des besoins et des tendances et qui confère à leurs objets une valeur singulière; la croyance par autorité et par ouï-dire, qui repose sur la puissance de l'opinion ou des institutions ». Il est clair, d'ailleurs, que nulle part et en aucun temps on ne saurait prétendre retrouver l'une de ces formes de foi à l'état pur pas plus qu'on ne rencontre d'individu qui incarne totalement et uniquement le type de son espèce ; ainsi que le remarque très justement M. Delacroix, ni les croyants ni même les confessions religieuses ne possèdent en propre le privilège d'un genre de foi qui leur serait particulier: la foi catholique ne diffère de la foi protestante que par un dosage différent et une valeur différente attribuée aux éléments qui la constituent. Il n'en est pas moins légitime de dégager les formes élémentaires de la foi et de décrire les attitudes idéales vers lesquelles tendent certaines consciences religieuses, alors même qu'aucune d'entre elles ne les réaliserait complètement. Entreprise d'autant plus légitime que rien n'oblige le psychologue à s'en tenir aux formes pures ainsi définies, et qu'il peut tenir compte de la complexité des cas concrets, des combinaisons de ces formes, des types mixtes qu'elles engendrent, jusqu'à enserrer d'aussi près que possible entre les termes de sa description l'originalité personnelle des individus.

La forme de foi que l'on peut considérer comme étant psychologiquement la plus pauvre et la moins évoluée est la foi implicite ou foi d'autorité. Si nous pouvions la rencontrer à l'état pur, elle nous apparaîtrait exclusive de toute raison acceptée ou choisie, passivité complète, attitude entièrement déterminée de l'extérieur par la contrainte qu'exerce le milieu religieux sur la conscience du croyant. Ce mode de foi suppose donc l'existence d'une communauté religieuse à laquelle l'individu se trouve intégré, et, qu'il

s'agisse d'une secte ou d'une église, le groupe social apparaît toujours au croyant comme garantissant sa foi et comme étant lui-même objet de foi : « La foi de l'Église suscite la foi dans l'Église ; c'est ainsi que les Églises sont logiquement amenées à renforcer, à rendre plus visible leur authenticité, et aussi à exalter leur caractère sacré ». La foi s'extériorise en quelque sorte dans un culte qui répond au triple besoin de commémorer le passé religieux, d'intégrer la force sacrée à une matière qui la véhicule, d'entretenir la croyance religieuse par l'exercice en commun des actes qui la confessent ; de là les rites, la liturgie, les sacrements, la prière et, en un mot, tout l'appareil extérieur de la religion. Cette foi implicite est celle d'un grand nombre de fidèles et, bien qu'elle ne se prête pas à des justifications très complexes en raison de sa passivité même, elle se rencontre cependant jusque chez des âmes supérieures où elle accompagne et soutient même les formes supérieures de la foi. De l'acceptation pure et simple elle peut, en effet, s'élever à l'acceptation réfléchie et à la volonté de suivre une tradition précisément parce qu'elle est une tradition. On en trouverait aisément d'illustres exemples au pays de Montaigne et de Descartes, où chacun suit volontiers la « religion de sa nourrice » ; M. H. Delacroix a préféré, pour le plus grand plaisir de ses lecteurs, rappeler les lignes magnifiques où le *Patrice* de Renan définit cette attitude : « Quand le catholicisme se pose comme la forme religieuse de la société où je suis né, comme la forme religieuse, sinon la plus parfaite, du moins la plus appropriée à cette société ; considérant, d'une part, que la religion est un élément nécessaire de toute société, de l'autre, que la religion ne se conçoit pas pour un peuple sans une forme particulière et plus ou moins étroite ; d'une autre, enfin, que le catholicisme est cette forme, je suis ramené à pouvoir me dire catholique, non pas que je cède un seul des droits imprescriptibles de la science, mais parce que je ne veux pas m'isoler de la société où le sort m'a fait naître et qu'après tout nos pères ont ainsi adoré ».

A partir du moment où la foi cesse de se prendre ou de se rejeter en bloc pour tenter une justification rationnelle de son contenu, elle devient, de foi implicite, foi raisonnante, et à partir de ce moment aussi elle entre dans une période d'incertitude et d'instabilité. La foi qui raisonne est, en effet, condamnée à demeurer un compromis entre deux attitudes hétérogènes et soit à retomber dans la foi

implicite qui renonce à se comprendre, soit à se perdre dans le rationalisme qui l'élimine radicalement à force de vouloir la justifier. C'est pourquoi l'analyse de la foi raisonnante ne peut consister qu'en une classification des innombrables tentatives d'accommodement entre la foi et la raison que l'histoire a successivement enregistrées. A travers cette forêt de méthodes et de systèmes, M. Delacroix pratique un certain nombre de voies principales et, sans renoncer à indiquer chemin faisant les sentiers qui en partent ou par lesquels elles communiquent, il suit courageusement chacune d'elles jusqu'au bout.

D'abord le « rationaliste illuminé », celui « qui aperçoit directement la vérité des dogmes, à peu près comme un philosophe aperçoit la vérité d'une philosophie ». Cette attitude suppose une combinaison de mysticisme et de démonstration rationnelle ; c'est celle de la plupart des grands scolastiques, quelle que soit la nuance particulière qui caractérise chacun d'eux. Ensuite, « le raisonneur qui interprète en langage surnaturel ses procédés et ses opérations », parce qu'il suppose l'intervention d'une grâce supérieure à l'intérieur de ses raisonnements et qu'il « traite l'activité mentale comme une sorte d'inspiration ». En troisième lieu viendrait « le raisonneur ému », dont la foi fondée sur la raison transforme la conscience, pénètre les sentiments et réorganise entièrement la vie. En quatrième lieu, « le raisonneur qui s'enchante de sa certitude et s'envole bien au delà de son raisonnement », d'où un sentiment de certitude immense, absolue, inconditionnelle, qui peut soit retentir sur la raison et conduire à l'illumination intellectuelle, soit engendrer l'oubli de tout discours et amener « la suggestion intérieure, le Dieu agissant ». En dernier lieu viendrait « celui qui fait violence à sa raison et qui se rend, par une espèce de sacrifice de soi-même, à la force de l'autorité » ; c'est une sorte de despotisme de la volonté s'imposant à l'intelligence, une acceptation résignée ou violente de l'intelligence elle-même, en tout cas : « un coup d'état dans la nuit ».

Atténuons maintenant l'élément rationnel inséparable de tout acte de foi réfléchi et renforçons, au contraire, l'élément affectif, la foi raisonnante cède la place à la foi confiance et, pour prendre les choses très en gros, le type catholique s'efface devant le type protestant. La forme la plus parfaitement représentative de cette attitude est le symbolo-fidéisme de Ménégoz et Sabatier : fidéisme,

parce qu'il affirme à la suite de Luther le salut par la foi indépendamment des croyances ; symbolisme, parce que le dogme que la foi raisonnante interprétait en termes de vérité absolue se présente ici comme une expression, relative au temps et au lieu, de ce qu'il y a de permanent dans le sentiment religieux. Alors que les croyances de la foi raisonnante sont l'objet fixe et la cause de la foi, c'est la foi du symbolo-fidéiste qui est la cause de ses croyances : « Ces dogmes sont l'image que la foi se donne de soi-même, image que la réflexion approfondit ». A ce type défini s'apparentent la réforme luthérienne, le mouvement du modernisme catholique et aussi, sous une forme plus simple, cette « foi confiance » qui, sans théorie compliquée, se repose dans le sentiment de la présence de Dieu et dans la certitude que notre foi en lui ne sera pas trompée.

Avec le mysticisme nous pénétrons dans un ordre nouveau ; la connaissance discursive n'y est plus ni cause de la foi ni effet de la foi, elle est dépassée, oubliée ; le sentiment n'a plus à lutter pour conquérir une confiance qui menace sans cesse de s'éteindre, il s'est lui aussi dépassé, transfiguré. Le mysticisme est, en effet, soit un procédé pour franchir les difficultés intellectuelles ou sentimentales qui grèvent la vie religieuse du simple croyant, soit une attitude naïve qui les ignore ; dans l'un et l'autre cas le croyant « parvient à la certitude béatifique et s'y installe », son intelligence n'intervenant que pour préparer ce mode supérieur de contemplation et pour le justifier après qu'il a été obtenu.

Entre la foi ordinaire et le mysticisme il n'y a pas de solution de continuité ; bien au contraire, la foi tend d'elle-même vers la connaissance mystique. Posant devant le croyant un objet riche d'un contenu infini qu'il est incapable de saisir par les méthodes ordinaires de l'intelligence et du sentiment, elle l'invite à chercher des voies nouvelles, à pénétrer au delà des formules jusqu'à la réalité sous-jacente qu'elles voilent plutôt qu'elles ne l'expriment : « obscurité et pourtant révélation ; donc révélation mystérieuse ; secret et initiation, tel est le sens originaire du mot Mysticisme, et quelque chose de ce sens primitif est resté dans le mot à travers toute l'histoire de la chose ». Le point culminant de l'état mystique, c'est l'extase, et ici le psychologue voit s'ajouter à toutes les difficultés qui le retenaient déjà celle de se trouver devant des expériences intérieures dont l'essence même est d'être inexprimables. Il semble cependant que, soit imitation réciproque des mystiques lorsqu'ils

entreprennent de décrire leurs états psychologiques, soit parenté réelle et profonde entre les expériences intérieures qu'il traversent, un certain nombre d'éléments communs se retrouvent dans toutes leurs descriptions. Avec Flournoy, M. Delacroix serait disposé à distinguer quatre phases principales dans toute extase complète; la libération du moi ; la conscience d'une autre réalité, essentielle et immuable; le moment paroxystique où se produit le contact avec cette réalité même; le retour à soi, avec persistance affaiblie de l'impression de contact, délectation consciente de sa douceur et commencement d'un processus rationnel d'assimilation.

Supposons que, de son contact avec l'ineffable, l'extatique rapporte l'idée ou le sentiment d'une mission révélatrice, nous voyons surgir l'inspiration prophétique et le prophète: « homme de passion et d'entreprise, que sa mission conduit, et qui travaille à la remplir ». Ce type de croyant se rencontre particulièrement au début des religions et son action est d'autant plus étendue qu'elle s'exerce sur un milieu moins hiérarchisé et organisé. Au degré le plus simple se trouve le charisme prophétique, invasion de l'individu par l'esprit et annonciation de la bonne nouvelle à la communauté religieuse. Dès ce moment la glossolalie ou prophétie extatique, révélation passive, subie par le sujet et souvent inintelligible pour lui-même, s'oppose à la prophétie raisonnable qui, dans toutes les églises organisées, tend à supprimer de plus en plus complètement la première. La grâce et l'inspiration, phénomènes extrêmement généralisés, représentent les formes les plus répandues et aussi les plus modestes de cette communication avec le divin.

Toute foi intense engendre inévitablement et normalement le fanatisme. Contre Murisier qui, dans son livre sur *Les maladies du sentiment religieux*, a présenté le fanatisme comme une forme pathologique et spécifiquement sociale de la croyance, M. Delacroix soutient avec pleine raison que les religions aspirent inévitablement à dominer et à s'imposer; elles sont, pourrait-on dire, essentiellement impérialistes et ce ne sont jamais les religions, « pas même celles qui en apparence se réclament du libre examen, qui apportent la liberté religieuse » ; on peut donc s'attendre à ce que toute foi tende spontanément vers le fanatisme. Une première forme de ce genre de croyance est l'illumination individuelle ou, comme l'on disait autrefois, l'enthousiasme ; mais on peut encore devenir fanatique par excès de certitude, c'est le fanatique actif,

violent, tout près du paranoïaque, et parmi lesquels se recrutent en général les plus beaux types de persécuteurs. Il existe encore un fanatisme : « par besoin de stabilité », le fanatisme passif des individus qui défendent farouchement leur équilibre intérieur contre toutes les idées qui le menacent et, au besoin, passent à l'attaque pour mieux assurer leur défense. Il existe enfin une forme sociale du fanatisme, le dévouement absolu, aveugle, de l'individu au groupe religieux dans lequel il se trouve inséré.

Telles étant les formes et les manifestations principales de la foi religieuse, il reste à déterminer comment l'on y entre et comment on en sort. On entre dans la foi par conversion, soit qu'il s'agisse de la formation lente, volontaire et progressive de croyances comme ce fut le cas pour Jean-Jacques Rousseau, soit qu'il s'agisse de conversions proprement dites, avec le sentiment d'une rénovation de l'âme et de la face même des choses qu'elle entraîne, la logique passionnée qu'elle met en œuvre pour s'achever et se justifier, le passage de l'inquiétude intérieure à l'enthousiasme qu'elle détermine. Tantôt cette modification profonde de la conscience se produit brusquement, soit comme la conclusion d'une crise consciente, soit sans que la préparation antérieure ait été perçue ; tantôt la conversion se produit sans crise, sans drame intérieur, comme l'accomplissement normal d'un fait prévu et attendu. Il est extrêmement probable que, perçu ou non, un assez long travail de préparation précède toute conversion profonde, et bien des circonstances extérieures : influence d'amis qui se convertissent, désorganisation du milieu social ou autres conditions analogues favorisent l'acceptation de la foi par une conscience qui lui demeurait jusqu'alors indifférente ou hostile. De même qu'on entre dans la foi par conversion on en sort par le doute. Il peut arriver que ce soit l'habitude sociale inséparable de toute foi qui se trouve rompue par le passage du croyant d'un groupe social dans un autre, ou que l'élément affectif de la foi s'affaiblisse, comme toutes les passions, par usure naturelle, ou qu'enfin l'élément rationnel de la croyance cède sous le choc des critiques dont il est l'objet. Dans ce dernier cas une sourde inquiétude, une sorte de malaise accompagnent le premier choc à la suite duquel la croyance commence à fléchir ; puis, une nouvelle croyance s'ébauche et, après une période d'oscillations pendant laquelle les deux systèmes coexistent, il y a terminaison du doute par retour à la croyance ancienne

ou par substitution à cette croyance d'une croyance nouvelle.

On voit combien la foi est chose diverse et complexe ; on le verra mieux encore en lisant le livre lui-même, où chacun des schémas que nous venons de rappeler se peuple d'analyses, de définitions et s'illustre d'exemples concrets qui fixent sous le regard les types de croyants les plus caractéristiques. Mais après l'avoir minutieusement décrite, M. Delacroix a voulu demander encore à l'analyse de la foi quel rôle elle joue dans la formation de la religion. C'est là un sujet extrêment important, et comme la psychologie de la foi est le centre de la psychologie religieuse, la philosophie de la foi serait assurément le centre d'une philosophie de la religion. M. Delacroix se propose de reprendre plus tard cette question pour en faire l'objet d'une étude spéciale, mais on lui sera reconnaissant d'avoir voulu nous donner dès à présent, sous la forme de conclusions qui sont en même temps des anticipations, un aperçu des hypothèses directrices qui guideront sa recherche.

Toute religion, nous dit-il, est une expression du besoin de vivre et, avec un sens très juste de la complexité psychologique des faits religieux, il refuse de sacrifier les éléments essentiels de ce processus vital, donc complexe, au bénéfice de l'un d'entre eux. En *réduisant* la religion à une finalité utilitariste du type magique ou au sentiment pur comme le romantisme de Schleiermacher, on laisse échapper quelques-uns des caractères sans lesquels elle ne serait pas elle-même. Si nous la prenons, en effet, telle que l'observation nous la révèle, elle nous apparaît comme « un compromis entre la subjectivité affective et l'objectivité rationnelle ». Certes elle est à base de désirs et de sentiment ; elle veut utiliser le monde à son gré et conférer aux choses des valeurs absolues ; mais elle ne peut atteindre ni assurer ces valeurs que si « elle les constitue en une nature des choses où elles puissent se maintenir, évoluer, s'accomplir. Point de finalité sans causalité. » Or, pour se donner une nature des choses, il faut nécessairement faire intervenir le savoir, donc du raisonnement et de l'intelligence : « L'idéal, pour triompher du réel, doit mordre d'abord sur le réel. Des contraintes matérielles et des contraintes légales s'opposent aux élans subjectifs. La réalité extérieure, la contrainte du fait et de la raison, des règles juridiques et morales, l'intelligibilité, la nécessité dominèrent le monde religieux. C'est un monde de lois et non pas de pur désir. La religion, comme toute

théorie, évolue sous la pression simultanée de ces deux termes. »

Et l'on arriverait exactement à la même conclusion en soumettant à la critique les théories qui font sortir la religion de la divinisation d'une force naturelle quelconque, imaginaire ou réelle, telle que l'Ame, la Nature, la Volonté, la Société. Chacune de ces hypothèses peut comporter une part de vérité, mais elle a le tort d'être incomplète, car une force naturelle ne peut revêtir un aspect religieux qu'à la condition de devenir le lieu des valeurs humaines, de satisfaire les tendances individuelles ou collectives qui les constituent et de recevoir enfin d'un acte intellectuel, qui la pose comme un monde au sein du monde, l'objectivité dont elle a besoin. De là les dogmes; car sans dogmes il n'y a pas conscience d'une harmonie entre l'homme et l'univers, donc pas de religion. Nous retrouvons la loi que nous avions déjà formulée : sans mécanisme, pas de finalité.

Ainsi la poésie du mythe ou la formule du dogme sont des éléments essentiels de la religion. La foi engendre le dogme parce qu'elle éprouve le besoin de se connaître et qu'à moins de se formuler, elle ne parviendrait jamais à la complète conscience de soi ; et si le dogme peut se développer sans cesser d'être lui-même, c'est qu'il ne se développe qu'en harmonie avec la tendance profonde qui le porte à diminuer de plus en plus son objet. Mais le dogme à son tour réagit sur la foi. Comme il présente au sentiment son objet sous une forme concrète et définie, il s'offre à lui sous l'aspect d'un contenu prodigieusement riche qu'aucune piété individuelle ni collective ne parviendrait jamais à épuiser. Issu de la foi, il l'alimente, et c'est ainsi que, par un échange incessant d'influences, à travers bien des heurts, des tentations, des reculs mêmes, foi et religion se maintiennent dans l'existence en s'alimentant réciproquement.

Si fidèle qu'elle s'efforce d'être, une analyse du genre de celle que nous avons tentée ne peut suggérer la moindre idée du détail d'un livre ; du moins peut-elle faire apparaître avec quelle ampleur et quelle objectivité il traite un problème, et c'est ce qu'il importait tout particulièrement de mettre en relief à propos du livre de M. Delacroix. Son principal mérite est peut-être, en effet, de nous apporter un inventaire aussi complet que possible de toutes les formes que peut revêtir la foi religieuse ou les états psychologiques auxquels elle se rattache immédiatement. Alors que tant de des-

criptions de la foi sont fonction d'une doctrine définie et ne nous permettent d'apercevoir qu'une certaine interprétation d'une certaine foi. M. Delacroix a voulu grouper toutes les manières de croire en les ramenant à n'être que les espèces d'un même genre. Or ce parti pris d'objectivité et de généralité n'a pas eu seulement pour résultat de donner à cette enquête psychologique une ampleur exceptionnelle, il a eu son retentissement jusque dans l'interprétation de chacun des faits particuliers que le psychologue observait. Le théologien qui s'enferme à l'intérieur d'une foi définie pour en tenter la description, ne perd pas seulement de vue tous les types de croyance différents de celui qu'il observe, il cesse encore d'apercevoir la complexité du sien ; de la foi en général, il ne retient que la sienne, et de sa foi particulière il ne voit plus que l'élément essentiel, celui dont la prééminence la caractérise ; tous les éléments secondaires dont la présence et le rôle lui seraient révélés s'il les observait à l'état de complet développement dans d'autres formes de croyance demeurent donc pour lui comme s'ils n'existaient pas. Ici, au contraire, la présence des trois éléments essentiels qui concourent à la foi : l'institution, le sentiment et la raison, se trouve mise en évidence dès les formes les plus humbles de la croyance, et leur persistance jusque dans ses formes les plus hautes apparaît non moins clairement. Il ne semble pas que sur ce point un retour en arrière soit désormais possible, et cet important résultat peut être considéré comme définitivement acquis.

De là résulte une conséquence méthodologique dont la portée n'est pas moins considérable. Toute analyse de la foi qui se modèle sur une théorie de la foi ou qui la réduit à son élément le plus saillant dans le cas observé peut constituer à la rigueur un document utilisable pour le psychologue ; elle ne saurait devenir le point de départ de nouvelles recherches ; s'il n'y a qu'une foi et si cette foi n'est qu'institutionnelle, affective ou rationnelle, on a dit du premier coup tout ce qu'il était possible de dire, on sait d'avance tout ce qu'il est possible de savoir sur un pareil sujet. Mais dès lors que la foi est une manifestation d'ordre vital, une activité complexe qui intéresse, avec toutes les activités psychologiques de l'individu, le milieu naturel ou social dans lequel il se trouve plongé, un champ d'observation indéfini se déroule devant nos yeux : détermination de ce qu'il y a de commun aux différentes manières de croire, de ce qui définit les espèces de la croyance

comme telles, répartition des cas individuels entre les différentes espèces ainsi constituées, discussion des cas-limites au-dessous et au-dessus desquels on n'est pas encore, ou l'on n'est déjà plus dans la foi, relations préférentielles qui s'établissent entre tel mode de croyance et tel groupe religieux déterminé, bien d'autres problèmes encore s'imposent immédiatement à l'attention, deviennent susceptibles d'être discutés utilement et de recevoir une solution définie. Nous voudrions indiquer ici, simplement à titre d'exemple, certains points précis sur lesquels il y aurait lieu de poursuivre ultérieurement les recherches.

Tout d'abord il ne serait peut-être pas inutile, à partir des faits décrits par M. Delacroix, d'entreprendre une critique des classifications spontanées de ces faits qui se trouvent impliquées dans le langage religieux. Les doctrines théologiques elles-mêmes sont grevées de ces classifications spontanées ; elles en prennent acte, elles les codifient en les interprétant. Or, rien ne prouve que le psychologue ne doive pas s'inscrire en faux contre un certain nombre d'entre elles. Considérons, par exemple, le cas de la prophétie ; y a-t-il vraiment lieu de faire rentrer dans un même genre, même en les situant aux deux extrémités opposées, le glossolale et le prophète? Quel autre rapport existe-t-il entre le grand illuminé, pasteur de peuples et conducteur d'hommes, qui porte jusqu'à leur point le plus haut toutes les énergies intérieures, rationnelles, affectives, volontaires, et le malheureux qui profère des sons incompréhensibles sous l'empire d'une excitation extérieure? Les « parleurs » qui s'expriment « en langues » paraissent bien relever d'une psychologie autre que la normale, et le revêtement extérieur dont s'orne leur manie n'a pas une signification plus spécifiquement religieuse que les délires où tant de persécutés font intervenir les jésuites et les francs-maçons. Il est d'ailleurs à remarquer, et M. Delacroix y a fortement insisté, que les religions constituées sont en général assez méfiantes à l'égard de ces glossolales ; de très bonne heure, le christianisme a isolé complètement le langage de sa signification, et Saint Augustin spécifiait expressément que le prophète n'est pas celui qui parle, mais celui qui interprète et qui comprend. On peut se demander s'il ne s'agirait pas là d'autre chose que d'une exigence dogmatique *a priori*, et s'il n'y aurait pas lieu de tracer, à partir de la conscience et de l'intelligence qu'a le prophète de son message, une ligne de démarcation

au-dessous de laquelle il n'y aurait plus de prophètes, mais de simples excités.

Dans d'autre cas, au contraire, on peut se demander si les expériences religieuses codifiées dans les doctrines ne pourraient pas servir de guide pour préciser tel ou tel détail de la classification. Ce serait une intéressante question, par exemple, que de chercher si le mysticisme peut être légitimement considéré comme une forme de la foi. Après la question de la limite inférieure, c'est celle de la limite supérieure qui se poserait. Sans doute, il n'y a pas de mysticisme sans foi, mais on peut se demander si l'expérience mystique est le point culminant de la foi ou un effort désespéré pour en sortir. En fait, le mystique se présente bien à notre observation comme une conscience religieuse que la foi ne satisfait pas, qui tente de brûler les étapes et d'entrer immédiatement en contact, par delà les formules du dogme, avec l'objet qu'elles dissimulent. Il y a une pauvreté, une misère de la foi ; tous les croyants dont la vie intérieure atteint un certain degré de développement en sont profondément convaincus, et c'est précisément pour sortir dès ici-bas de la connaissance *per speculum et in ænigmate* que certains d'entre eux cherchent des « voies extraordinaires » afin de parvenir immédiatement jusqu'à Dieu. Saint Bonaventure, qui est un bon témoin en l'occurrence, place la foi implicite au plus bas degré, comme le fait M. Delacroix, la philosophie au deuxième, la croyance réfléchie, ou théologie, au troisième, et il intercale encore deux degrés, celui de la grâce et celui du don mystique de sapience, entre la théologie et la vision béatifique ; une mystique de ce type se propose donc bien plutôt de dépasser la foi que de l'accomplir. De ce que toute foi porte en soi le germe d'une mystique, il ne résulte pas nécessairement que cette mystique entièrement développée puisse être considérée comme l'une des espèces de la foi.

De même, enfin, l'étude des rapports entre la foi et la religion, telle que M. Delacroix la conçoit, s'annonce pleine des plus riches promesses, et il se pourrait qu'elle mît en évidence, pour la première fois, la place centrale qu'occupe le dogme dans l'économie de toute vie religieuse. Pour avoir montré si clairement comment une croyance qui se veut efficace doit se donner une nature, un mécanisme, des lois, M. Delacroix paraît s'être trouvé conduit à mieux comprendre qu'on ne l'avait fait jusqu'ici la nature si particulière de l'objectivité religieuse et les raisons qui permettent de

comprendre la coexistence des sciences et de la religion. Si la connaissance scientifique et la foi religieuse portaient sur le même objet, elles seraient, non seulement logiquement, mais encore psychologiquement incompatibles. La preuve en est que la religion cesse virtuellement d'exister pour celui qui, n'acceptant pas d'autre univers que celui de la science, n'a plus aucune raison d'admettre qu'il existe d'autres lois que les lois scientifiques. Or, il ressort clairement des analyses de M. Delacroix que la foi est une manifestation de la volonté de vivre qui s'accorde comme réalisées ses conditions nécessaires d'existence ; puisqu'elle ne peut se développer hors d'un milieu qui ne lui est pas donné, elle le suppose, et c'est l'effort constant auquel elle se livre pour le définir qui est la source même du dogme religieux. De là, le caractère paradoxal de cet objet et la nature si particulière de la foi qui le saisit. La foi est précisément ce que peut être la connaissance d'un objet qui n'est pas donné ; certitude absolue au point de vue de la conviction, ignorance invincible au point de vue de la connaissance proprement dite, effort continuel, enfin, pour atteindre cet objet fuyant qui se dérobe, pour se dépasser et, en se dépassant, se supprimer. Mais il serait vain, sans doute, d'escompter dès à présent les résultats de l'effort nouveau que M. Delacroix se propose d'entreprendre ; avec beaucoup de sagesse, lui-même ne nous confie ses anticipations que sous réserve de leur complète vérification ultérieure ; le livre qu'il nous apporte aujourd'hui nous autorise du moins à en attendre avec pleine confiance les résultats.

ÉTIENNE GILSON.

VARIÉTÉS

NOTE SUR LA THÉORIE DE LA VÉRITÉ ET DE LA CONNAISSANCE DANS LES « PROBLEMS OF PHILOSOPHY » DE M. BERTRAND RUSSELL

Dans les *Problems of Philosophy*, M. B. Russell présente un traitement intéressant de ces deux questions : 1° Qu'entendons-nous par vrai et par faux ? 2° Qu'est-ce que la connaissance et qu'est-ce que l'erreur ? (ou : Qu'est-ce que connaître ? Qu'est-ce que se tromper ?) (*Problems of Philosophy*, ch. XII et XIII).

L'exposé de M. Russell prend place dans une Encyclopédie populaire (*Home University Library*) : il s'est efforcé d'être clair, direct, convaincant ; d'admettre les points de départ les plus simples et les moins nombreux que le traitement des questions choisies comme essentielles pût exiger. Il est donc non seulement licite, mais préférable, d'examiner sa discussion sans référence aucune à ses autres ouvrages philosophiques, nous tenant strictement, pour exposer sa doctrine comme pour la discuter, à ce que donne le petit volume des *Problems of Philosophy*.

I. — Exposé de la doctrine.

Ch. XII. — Tandis que notre connaissance directe (*Knowledge by acquaintance*) des choses ne peut être erronée (car, dans ce genre

de connaissance, pour que nous connaissions quelque chose, il faut bien qu'il y ait quelque chose), nos croyances peuvent être tantôt vraies et tantôt fausses [1].

Mais, avant d'examiner cette question : Comment savoir, dans un cas donné, si notre croyance n'est pas fausse? il est utile d'examiner celle-ci : Qu'entendons-nous par *vrai* et par *faux?*

En somme, M. Russell part d'un aveu de l'expérience commune : quelquefois nous croyons quelque chose, et nous avons raison ; et quelquefois nous croyons quelque chose, et nous avons tort. Dans le premier cas, notre croyance était vraie ; dans le deuxième, elle était fausse. En quoi diffèrent ces deux cas ?

Pour espérer obtenir une théorie satisfaisante de la nature de la vérité, il faut, dit M. Russell, admettre d'abord ces trois points :

a. Le vrai et le faux sont tous deux réels (le faux n'est pas seulement l'absence du vrai);

b. Ce ne sont pas des propriétés des choses, mais de nos croyances;

c. Le vrai et le faux sont des propriétés qui dépendent des relations de nos croyances à l'égard d'autres choses; ce ne sont pas des propriétés *internes* des croyances.

Ainsi nous rejetons cette théorie qui définit la vérité par la cohérence des croyances entre elles (*c*). Et nous rejetons aussi la théorie qui considère le jugement comme une relation de l'esprit avec un objet *simple* : en effet, si, dans un jugement, l'esprit était en rapport avec un objet simple, il faudrait admettre que lorsque Othello croit — faussement — que Desdémone aime Cassio, son esprit est en rapport avec un objet qui serait « l'amour de Desdémone pour Cassio » ; mais si cet objet existait, le jugement d'Othello serait vrai ; or il est constant que son jugement est faux.

Plus généralement, si, dans tout jugement, l'esprit entrait en relation avec un objet simple, il serait toujours en relation avec quelque chose et l'erreur serait impossible (*a*).

Il faut donc admettre que, dans le jugement, l'esprit entre en relation avec plusieurs termes.

C'est bien ce que nous trouverons en examinant un jugement,

1. Le terme *croyance*, — *belief*, — bien qu'il ne doive pas être pris exactement dans son acception courante en français, est préférable au terme « connaissance de vérités » employé aussi par M. B. Russell, parce qu'il nous répugne de dire : notre *connaissance* des vérités peut être fausse.

c'est-à-dire une *croyance*, comme celle d'Othello qui croit *que Desdémone aime Cassio*. L'esprit (d'Othello) entre en relation avec trois termes. Desdémone, Cassio, aime ; dans la relation jugement, l'esprit est le sujet, les autres termes sont les objets ; la relation a un *sens* ou direction ; elle groupe les objets en un certain ordre (ici : Desdémone → aime → Cassio, qui dit tout autre chose que les mêmes termes autrement disposés : Cassio → aime → Desdémone).

Entre les *objets* eux-mêmes, il y a une autre relation : ici la relation *aime*. Si la croyance est vraie, il y a une unité complexe où cette relation, qui est un des objets de la croyance, lie les autres termes dans le même sens où ils se trouvent ordonnés dans croyance. Le jugement auquel ne correspond aucune unité complexe de ce genre est faux. Tel est le cas de la croyance d'Othello.

Ainsi le jugement dépend d'un esprit quant à son existence, mais non quant à sa vérité (*b*, *c*).

Ch. XIII. — Quand pouvons-nous être sûrs que nous connaissons quelque chose?

Connaître n'est pas la même chose qu'avoir une croyance vraie (car nous pouvons avoir une croyance vraie que nous rapportons à des fondements incorrects ; ou bien qui est instinctive, sans fondements explicables).

Ce qui est correctement déduit de prémisses connues instinctivement constitue la connaissance dérivée (il faut y joindre ce qui pourrait être déduit correctement, mais en fait ne repose que sur des inférences psychologiques).

Quant à la connaissance intuitive, sur laquelle retombe ainsi toute connaissance dérivée, il n'existe pas, pour établir sa vérité, de criterium infaillible.

Mais quelques « vérités » se rapportant à des intuitions ont une évidence indubitable. Cela arrive lorsque nous pouvons avoir, en même temps que la connaissance constituée par la croyance, la connaissance constituée par la perception (ce mot étant pris au sens large) : « Par exemple, si vous savez l'heure du coucher du soleil, vous pouvez à cette heure-là connaître ce fait que le soleil se couche : c'est connaître le fait par la voie de la connaissance des vérités. Mais vous pouvez aussi, si le temps est beau, regarder à l'ouest et voir effectivement le soleil qui se couche : ainsi vous connaissez le même fait par la voie de la connaissance des choses. »

M. Russell range dans la connaissance directe (*acquaintance*)

cette « perception, au sens large, » de faits complexes. Chacun de nous a la connaissance directe (*acquaintance*) de ses « données des sens », mais c'est une connaissance strictement privée.

Il en est de même de la connaissance que chacun de nous a de ses propres sentiments.

Au jugement d'Othello, « Desdémone aime Cassio ». Le fait complexe qui correspondrait (si ce jugement était vrai) serait un sentiment chez Desdémone dont elle seule pourrait avoir la connaissance directe accompagnée d'une évidence indubitable.

D'autre part, plusieurs esprits peuvent avoir une connaissance directe des mêmes universaux (*be acquainted with the same universals*).

En somme (et sans revenir sur les rapports de la connaissance dérivée avec la connaissance intuitive, sur lesquels M. Russell donne, au ch. XIII, pp. 216-17, des aperçus intéressants, mais qui ne modifient pas les fondements de sa théorie), les espèces et degrés de notre connaissance peuvent être présentés ainsi :

« Ce que nous croyons fermement, s'il est vrai, s'appelle *connaissance* pourvu que ce soit une intuition, ou bien une inférence (logique ou psychologique) tirée d'une connaissance intuitive dont elle dérive logiquement. Ce que nous croyons fermement, s'il n'est pas vrai, s'appelle *erreur*. Ce que nous croyons fermement, s'il n'est ni connaissance ni erreur, et aussi ce que nous croyons avec hésitation, — étant quelque chose ou dérivant de quelque chose qui n'a pas le plus haut degré d'évidence, — peut être appelé opinion probable. Ainsi la plus grande partie de ce qui passe communément pour connaissance est opinion plus ou moins probable. » (Ch. XIII, p. 217.)

II. — Discussion.

M. Russell a voulu éviter une théorie de la vérité et de la connaissance qui présentât la vérité et l'erreur comme jugées par la cohérence ou l'incohérence du système des idées, des jugements, sans es rapporter à quelque autre chose que les idées.

Si nous n'acceptons pas ce point de départ, inutile de poursuivre. — Mais, l'acceptant, nous regarderons avec M. Russell la vérité comme une sorte de correspondance. Non pas une correspondance entre l'esprit et un objet simple, ce serait nous exposer à ces difficultés

qui ont gêné Platon, Spinoza et bien d'autres ; mais un rapport de l'esprit avec un objet complexe au nombre des termes duquel est une *relation*.

La discussion de M. Russell sur le jugement d'Othello qui croit que Desdémone aime Cassio (ch. XII, pp. 194-203) est une brillante réussite. Peut-être le doit-elle un peu au choix ingénieux de l'exemple ; dans le jugement examiné ensuite par M. Russell : « le soleil brille », il aurait été plus difficile de déceler les différents termes de l'objet complexe avec lequel l'esprit entre en rapports, et leurs relations mutuelles ; mais la démonstration serait possible et pourrait être trouvée pour tous les jugements.

Voilà donc une description correcte, et caractéristique, du jugement *vrai* (et du jugement faux). Du reste, elle n'intervient plus dans la définition de la connaissance et n'aide pas à l'établir.

La description que M. Russell donne du jugement vrai n'aide pas plus à reconnaître un jugement vrai si, par hasard, on en rencontre un, ou bien à déceler un jugement faux, — que la description exacte et précise que Zadig fait aux domestiques du Palais du cheval du Roi et de la chienne de la Reine, ne les aide à retrouver l'un ou l'autre de ces animaux.

Pour traiter de la Connaissance et de l'Erreur, M. Russell nous ramène à une forme de connaissance précédemment étudiée, où l'esprit entre en rapport direct (*acquaintance*) avec des *choses* (données des sens, souvenirs, états émotifs) et des êtres différents des précédents en ce qu'ils *n'existent* pas, mais « subsistent » : les universaux ; enfin, certains principes *a priori*.

Ces principes ne sont pas des choses, mais des *vérités*. Il est « impossible de mettre en doute la vérité » des plus simples d'entre eux, dont « l'évidence est si grande qu'il semble d'abord absurde de les énoncer ». (Ch. VII.)

En dépit de leur évidence, ces « vérités » pourraient être contredites, ne fût-ce que par jeu. Mais, pour qui les voit clairement, et veut être sincère, il est aussi impossible de les repousser que l'expérience actuelle des sens. Les mathématiques pures et la logique sont toutes fondées sur ces principes.

Voilà donc une classe de « vérités » dont la connaissance est sûre. En est-il d'autres ?

1. Je sais l'heure, aujourd'hui, du coucher du soleil ; il fait beau, je regarde le ciel vers l'ouest et je vois effectivement le soleil qui

se couche. C'est, dit M. Russell, une « connaissance des choses » qui ne peut être soupçonnée d'erreur.

Mais le soleil est un objet physique ; je n'ai pas de lui une connaissance directe (*acquaintance*, d'après M. Russell ; ch. v) : il est difficile d'admettre que j'aie une connaissance directe du fait complexe dont il est un des termes. Je conclus à l'existence de l'objet physique « soleil » d'après les données des sens dont j'ai la connaissance directe. Mais je pourrais me tromper dans cette conclusion.

Le cas n'est pas difficile à imaginer : tout le monde a observé que l' « apparence du soleil » ressemble parfois si fort à ce qui est d'habitude « l'apparence de la lune » que nous pouvons douter un moment quel astre nous voyons ; surtout si nous avons été assez rapidement transportés dans une région nouvelle où l'aspect du ciel ne nous est pas familier.

Lorsque des enfants des régions occupées furent ramenés en France par un long chemin à travers la Belgique et l'Allemagne, dans des wagons entièrement fermés, il a pu arriver, lorsque les fenêtres ont été enfin ouvertes, que l'aspect du ciel ait déconcerté ces enfants ignorants de l'heure et du temps que le voyage avait duré. Dans certaines conditions atmosphériques, ils auraient pu prendre le soleil pour la lune et rester assez longtemps dans cette erreur [1].

Ainsi cette « perception au sens large » n'est pas une connaissance directe et n'est pas infailliblement préservée de l'erreur. J'ai une connaissance directe des données des sens, mais cette connaissance est telle quelle, ni vraie, ni fausse.

Il semble que dans le rapport où l'esprit se trouve avec l'objet de telles « perceptions au sens large », M. Russell n'a pas précisé la distinction entre « le quelque chose que nous voyons » et « la chose que nous jugeons, croyons voir ».

2. Desdémone connaît « directement » tel état de conscience, telle émotion. Si cette émotion est « d'amour » (nous ne pouvons

1. En revenant du Congrès d'Oxford, traversant la région de Calais à Paris, que je n'avais jamais parcourue de jour, il arriva justement qu'après avoir été occupée par une conversation, je regardais par hasard le ciel, où le soleil se couchait. Tout le paysage était absorbé par une brume blanc-grisâtre et le soleil sans rayons, pâle et doux, était si inhabituel que j'hésitais à le reconnaître ; le philosophe logicien — disciple de M. Russell — qui se trouvait là, ayant regardé à son tour, eut le même étonnement et la même hésitation.

dire : est *amour*, car l'amour est un universel, et non pas une certaine émotion de Desdémone) et qu'elle la lie à l'idée d'Othello, elle connaît cette émotion liée à l'idée d'Othello, et cette connaissance dure juste le temps de l'émotion.

Si elle pense « J'aime Othello », la relation *aime* lie Desdémone à Othello. Mais Desdémone n'a pas d'Othello une « connaissance directe ». Elle a une connaissance directe seulement de « son idée d'Othello ». M. Russell doute même qu'elle ait une connaissance directe de son propre « Je » ; au moins n'en est-il pas certain (ch. v, p. 78). Et, d'autre part, il répugnerait résolument à admettre que, dans le jugement « Desdémone aime Othello » (que ce soient d'autres, ou elle-même, qui le disent), la relation « aime » lie Desdémone *à son idée* d'Othello. C'est bien à Othello lui-même qu'elle est liée par cette relation. Donc elle est liée à quelque chose dont elle n'a pas la connaissance directe. Il est alors difficile d'admettre qu'elle ait la connaissance directe du fait complexe « Desdémone aime Othello ».

La connaissance directe d'une émotion associée à une idée paraît ne pas équivaloir à la connaissance d'un « fait complexe » affirmé par un jugement.

La connaissance, toute privée, que Desdémone a de son émotion actuelle, est telle quelle, ni vraie ni fausse. Quand elle se dit « J'aime Othello » elle affirme plus que cette émotion. Elle croit que dans telle ou telle circonstance elle sentira ou agira d'une certaine manière. Elle peut se tromper dans cette croyance (en prenant les choses comme Shakespeare les présente, la « pitié » qui a été l'origine de son amour pourrait faire place à l'aversion et au regret).

Ainsi la certitude infaillible, comme la connaissance immédiate, n'appartient qu'à ces états tout privés et instantanés, qui sont les apparences ou semblances, incapables d'être dits vrais ou faux. A l'égard des choses qui existent dans le temps, nous ne trouvons pas de connaissance sûre, tandis que nous en pouvons avoir à l'égard des choses qui « subsistent » sans exister, éternelles, hors du temps.

M. Russell a beaucoup insisté sur cette distinction (ch. IX, p. 156). Ne faut-il pas s'attendre à la retrouver quand nous cherchons un signe de la connaissance vraie?

Si le temps, dont M. Russell admet la réalité, est un élément constitutif des choses « qui existent », il doit sans doute intervenir quand il s'agit de la vérité de jugements concernant des choses « qui existent ».

Si nous définissons l'existence, selon l'analyse de Berkeley, en termes de prévision, les jugements-croyances contenant toujours quelque anticipation de l'avenir, quelque prévision, sont susceptibles d'être *vérifiés* selon que se produisent, ou non, les conséquences attendues (doctrine déjà esquissée dans le *Théétète*).

Si M. Russell a répugné à introduire cette doctrine, c'est sans doute qu'elle lui a paru entachée de « pragmatisme », dans le sens d'une doctrine où la vérité dépend, quant à son existence, de l'esprit.

Mais ce danger n'existe pas dans un « pragmatisme » ainsi entendu. A la définition, de caractère on pourrait dire géométrique que M. Russell donne de la vérité, — qui satisfait l'intelligence, mais n'offre aucune prise au contrôle de l'expérience, aucun guide à la volonté, — se trouve non pas opposé, mais ajouté, un moyen de reconnaître expérimentalement la vérité.

Et en poursuivant, dans le domaine de la connaissance que nous en pouvons avoir, la distinction entre ce qui existe (dans le temps) et ce qui subsiste (hors du temps) que M. Russell fournit, et qu'il estime capitale, nous n'introduisons pas néanmoins deux sortes de vérités, car la vérité des croyances qui se rapportent aux universaux est vérifiée de même par les conséquences (expériences) : seulement 1° un esprit très lucide et attentif peut les contempler sans avoir recours à l'expérience ; et 2° leur capacité d'être expérimentalement vérifiées est indéfinie.

Ce petit commentaire peut donc être ajouté à la doctrine de M. Russell, sans l'ébranler, et d'ailleurs éclaircir, ce semble, quelques obscurités. Il nous ramène aussi bien au Platonisme fondamental de la philosophie de M. Russell, faisant intervenir la distinction de l'Être et de l'existence, et l'application, suggérée par Socrate à Protagoras, son interlocuteur supposé, de la valeur des prévisions au discernement de la vérité.

J.-F. Renauld.

L'Editeur-Gérant : Max Leclerc.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

Nous devons au dévouement agissant de notre ami le Professeur J. H. Woods le concours de la plupart des maîtres éminents qui ont collaboré à ce fascicule.

Nous lui avions exprimé, lors de son passage en France, notre désir de consacrer un numéro spécial de la Revue *au Mouvement de la Pensée américaine. Pour le réaliser, il s'est fait, à son retour aux Etats-Unis, le missionnaire de la* Revue *auprès de ses collègues. Nous tenons à lui en exprimer ici publiquement toute notre reconnaissance en même temps que nous tenons à exprimer à tous les collaborateurs de ce numéro nos remerciements cordiaux.*

Ils ont compris le sentiment d'admiration et de gratitude pour leur pays qui nous a dicté notre projet et ils ont répondu à notre appel avec un empressement qui témoigne de l'amitié qu'ils portent à la France.

Pour réunir toutes les collaborations auxquelles nous tenions, il nous a fallu plus de temps que nous ne le croyions; nous nous en excusons près des auteurs qui furent les premiers venus, mais ils penseront avec nous que jamais publication ne fut plus opportune pour le rapprochement intellectuel et moral des deux grandes démocraties. — N. D. L. R.

LA PSYCHOLOGIE AUX ÉTATS-UNIS

Le développement de la psychologie aux États-Unis pendant ces vingt-cinq dernières années a été si extraordinaire qu'il est difficile de le décrire sans paraître exagérer les faits, sans paraître abandonner toute modestie nationale. Le sujet appelle cependant quelque attention, car on ne peut guère comprendre le présent état de choses sans se reporter au passé immédiat. Que l'on applique la mesure quantitative ou l'appréciation qualitative, nulle autre science, à la connaissance de l'auteur, n'a fait tant de chemin, du moins en ce pays, pendant cette même période de vingt-cinq ans. Figurant d'abord seulement parmi les études purement académiques, et comme une subdivision secondaire de la philosophie, elle est devenue l'objet de recherches dont l'importance nationale est reconnue ; elle compte près d'une vingtaine de périodiques, des professeurs et des laboratoires par centaines, des étudiants par milliers. En ce qui concerne sa reconnaissance par l'opinion, la guerre a, sans contredit, plus fait qu'une génération évoluant dans des conditions normales n'eût pu accomplir pour donner à la psychologie sa place entre les sciences de première importance. En effet, deux groupes de psychologues ont réussi, comme nous l'exposerons plus loin, à apporter une contribution de haute valeur à la rapide préparation des forces armées du pays, et un tel résultat a naturellement attiré une grande attention.

La vague d'intérêt commença à monter peu avant 1890 : l'établissement d'un modeste laboratoire de psychologie à l'Université Johns Hopkins, la publication de la « Psychologie physiologique » de G. T. Ladd, et les mesures prises pour la création d'un laboratoire à Yale, tels furent les faits qui la déterminèrent. Mais, sans aucun doute, le facteur particulier qui eut le plus d'influence fut la publi-

cation, en 1890, du grand ouvrage de James : « Les Principes de Psychologie ». Le style si attachant de ce livre lui assura des lecteurs bien en dehors des cercles purement académiques ou scientifiques et signala à un large public qu'il y avait désormais à compter avec une nouvelle venue dans le domaine de la science. Bien qu'il ne se limitât en aucune façon à l'usage de données purement physiologiques, ou déterminées par la seule expérimentation, tous les groupes de recherches scientifiques qui sont en relation étroite avec la psychologie et spécialement la biologie et la médecine étaient familiers à William James; il se montrait également très averti des nouvelles méthodes et des points de vue nouveaux émanant de l'école expérimentale allemande, l'école de Fechner et de Wundt. Depuis ce jour-là, et jusqu'à l'heure actuelle, bien qu'en beaucoup de cas la psychologie s'abrite toujours sous le toit élevé de la philosophie, son caractère de science indépendante n'a jamais été sérieusement contesté, et son établissement comme département académique distinct est en train de devenir rapidement la règle.

Il est facile de suivre les principales directions suivant lesquelles s'est opéré jusqu'à présent ce développement. Il y a naturellement des distinctions chronologiques, mais, à voir les choses dans leur ensemble, les mouvements chevauchent les uns sur les autres, et, en les examinant séparément, je ne me proposerai en aucune façon d'observer avec rigueur leur mutuelle dépendance dans le temps.

Le premier mouvement notable fut un développement rapide de l'intérêt pour les problèmes les plus essentiels de la psychologie générale. James avait formulé ses vues de façon à réveiller, en le provoquant sur des vingtaines de points, le dogmatisme satisfait de ses collègues. Le sensualisme (en particulier les formes atomistiques du sensualisme) ; le rationalisme ; l'empirisme grossier, — toutes ces doctrines, surtout dans leurs applications aux théories de l'espace et du temps et aux théories communes de l'émotion, de l'instinct et de la volonté, venaient recevoir de ses mains une critique pénétrante, liée à une défense du principe de l'habitude, et de l'explication du mental par le cérébral, comme thèses centrales d'une psychologie moderne. Aussitôt les revues furent pleines d'attaques critiques et soudain s'ouvrit une ère de docte production telle que la psychologie américaine n'en avait jamais connu de semblable auparavant. Cette vague d'intérêt pour les plus grandes

questions de la psychologie générale épuisa bientôt sa force et à sa place surgirent un grand nombre de formes subsidiaires de spécialisation.

L'enthousiasme croissant pour la psychologie expérimentale fut, sans nul doute, particulièrement répandu dès le début. Des laboratoires s'élevèrent de tous côtés, conçus, la plupart d'entre eux, sur le modèle de celui de Wundt à Leipzig. James à Harvard, Hall à Hopkins et par la suite à Clark, avec Sanford ; Ladd à Yale, Cattell à Pennsylvania, F. Angell et plus tard Titchener à Cornell, Baldwin à Torinto et à Princeton, tous apportèrent de solides contributions à ce développement et d'autres les suivirent si vite qu'il serait difficile d'en donner une liste complète.

On pourrait penser que la rapide évolution de ce mouvement atteste, de la part des psychologues américains, une attitude quelque peu superficielle, un désir de satisfaire au goût du jour, que l'entreprise le mérite ou non. Un tel jugement contient peut-être un semblant de vérité. Toutefois, aucun de ceux qui sont familiers avec les conditions de la vie universitaire américaine ne le soutiendra. En tout cas, quels qu'aient pu être les mobiles, les résultats ont amplement justifié les mesures prises. Plusieurs journaux ont été fondés pour publier les résultats des travaux de laboratoire et nombre d'ouvrages de première importance ont paru, se rapportant à cet ordre d'études.

Il conviendrait peut-être de mentionner, immédiatement après, l'intérêt provoqué par la psychologie génétique. Hall et Mark Baldwin en furent les premiers représentants éminents et elle donna lieu à une littérature considérable dont le prestige s'étendit en Amérique aussi bien qu'au dehors[1]. Cette psychologie génétique se caractérisait alors par des recherches sur le premier âge et la petite enfance, surpassant les modèles fournis par Perez et Preyer, ainsi que par des analyses étendues de l'adolescence. Dans toute l'étendue de son champ d'études, la psychologie génétique maintenait un étroit contact avec la psychologie collective, se référant particulièrement au jeu réciproque des facteurs sociaux et individuels. Ce mouvement perdit graduellement de son élan, ou, tout au moins, d'autres mouvements prirent une importance relativement plus grande.

1. Par exemple : Hall, *L'Adolescence* ; — J. M. Baldwin, *Le Développement mental chez l'Enfant et dans la Race.*

A ce propos, il est opportun de signaler les contributions importantes apportées par un groupe considérable d'écrivains à la psychologie de l'expérience religieuse. On peut difficilement dire qu'il y a eu là un « mouvement », au sens le plus habituel du terme, en dépit du fait qu'un journal, « le Journal de Psychologie religieuse », a été créé pour la publication d'études dans cet ordre d'idées. Mais les ouvrages de James, Starbuck, Leuba, Coe, Ames, Pratt, Stratton et d'autres sont l'indice d'un intérêt très vif pour les problèmes soulevés[1]. Une partie de cette littérature a pour base des données recueillies au moyen de questionnaires, et portant sur les expériences religieuses de l'homme ordinaire. D'autres ouvrages, comme celui de James : « Variétés de l'expérience religieuse », sont consacrés à une analyse attentive des physionomies de premier plan de l'histoire religieuse. Enfin, quelques travailleurs se sont intéressés plus directement à l'examen des phénomènes d'un point de vue ethnologique et historique, et se sont référés spécialement aux types présentés par certaines des grandes religions mondiales.

Bien que les recherches psychologiques déjà mentionnées soient pour la plupart intimement liées au domaine de la psychologie sociale, la productivité a été relativement faible parmi les écrivains américains dans cette dernière section. C'est sans doute en partie parce que les questions s'articulent très étroitement avec certains des problèmes de la sociologie et de l'anthropologie, et que les hommes de science, dans ces domaines voisins, ont peut-être été plus actifs, relativement, que les psychologues proprement dits. Cependant, des ouvrages comme les traités de Baldwin sur le « Développement Mental », comme le livre de C. H. Cooley sur « La Nature humaine et l'ordre social », ou comme celui de Ross intitulé « Psychologie sociale », nous offrent des exemples de quelques-unes au moins des contributions apportées à cette section de la science psychologique générale.

Il importe de souligner tout spécialement le développement de la psychologie animale, qui a sans aucun doute été portée dans notre pays à un niveau beaucoup plus élevé qu'ailleurs. Thorndike a

1. James : *Les Variétés de l'Expérience religieuse.*
Starbuck : *La Psychologie de la Religion.*
Leuba : *Origine et Nature psychologique de la Religion.*
Coe : *Psychologie de la Religion.*
Ames : *Psychologie de l'Expérience religieuse.*
Pratt : *Psychologie de la Croyance religieuse.*
Stratton : *Psychologie de la Vie religieuse.*

peut-être été le pionnier, parmi les psychologues américains, dans ce champ d'exploration, qui a suscité au cours des vingt dernières années une littérature très étendue, ainsi qu'un journal et une série de monographies « Le Journal du Comportement animal » et les Monographies du Comportement, exclusivement consacrés à l'avancement de cet ordre de questions. Fatalement, ce travail a empiété sur celui de certains physiologistes et zoologistes, ce qui toutefois n'a pas empêché un esprit de cordiale coopération. Les psychologues se sont consacrés surtout aux études portant sur les espèces animales supérieures, tandis que les physiologistes et les zoologistes travaillaient plus fréquemment sur les espèces inférieures.

Pour mentionner seulement quelques-unes des contributions venant de ce côté, nous pouvons signaler : 1° l'étonnant enrichissement de la conception de l'instinct, grâce à l'appoint d'un corps important d'observations attentives, pratiquées sur des animaux dans des conditions de rigoureux contrôle ;

2° Le changement si radical de l'opinion dominante relative à l'organisation sensorielle de l'animal ;

3° La contribution, de portée cruciale, à la connaissance de ses procédés d'assimilation mentale et des limites de sa puissance de raisonnement, etc... L'une quelconque de ces contributions, prise à part, aurait plus que justifié les dépenses en activité humaine et en matériel qu'elles ont déterminées. Beaucoup de nos plus grands laboratoires de psychologie apportent une attention spéciale à cultiver ce champ d'études.

L'intérêt national pour la psychologie pathologique a sans aucun doute été fortement stimulé par l'attention que lui a accordée James.

Grâce à Prince, Sidis, Jastrow[1] et d'autres, nous avons mis au jour une littérature très étendue et digne de crédit, ayant trait particulièrement aux multiples personnalités et au subconscient. Un journal spécial (le « Journal de Psychologie pathologique ») a été fondé pour satisfaire à cet intérêt. Bien entendu le mouvement a eu tendance à glisser vers la sphère de la psychiatrie, mais il a joui d'une position bien distincte, englobant souvent des hommes

1. Par exemple : Prince : *La Dissociation d'une Personnalité.*
Sidis : *Fondements de la Psychologie normale et anormale.*
Sidis et Goodhart : *La Personnalité multiple.*
Jastrow : *Fait et fiction en Psychologie; Le Subconscient.*

qui, ayant reçu une formation médicale, traitaient malgré tout ces problèmes d'un point de vue plus psychologique que médical.

Le mouvement Freudien n'a pas compté parmi ses dévots un petit nombre de psychologues américains; mais, pris en bloc, le corps professionnel des psychologues a, sans conteste, considéré avec méfiance les premières et plus extrêmes thèses de Freud et de son école. Bien qu'on reconnaisse le caractère ingénieux de beaucoup de ses doctrines, et bien qu'on convienne du succès pratique de ses méthodes dans certains domaines limités, l'avis général est certainement que ce mouvement représente, à beaucoup d'égards, d'extravagantes conjectures reposant sur des fondements empiriques vraiment précaires.

La psychologie appliquée à l'éducation commença dans notre pays par la discussion de principes généraux de psychologie, considérés dans leur relation avec les méthodes pédagogiques. Elle eut pour origine l'intérêt éveillé par Herbart et la philosophie de l'éducation. Les « Causeries pédagogiques » de James témoignent du premier stade, à tendances strictement psychologiques, de cette évolution. Ces premières dispositions ont lentement cédé la place à un intérêt pour les applications les plus concrètes des méthodes psychologiques à la solution des problèmes pédagogiques : de là, le travail des *tests*, destinés à toutes les fins pédagogiques concevables et émanant, pour une large part, des suggestions contenues dans les travaux d'Alfred Binet. Commençant par des tentatives pour mesurer le développement mental chez les enfants et les arriérés et pour classer par degrés les divers niveaux de ce développement, les *tests* se sont épanouis en méthodes pour déterminer le développement du talent dans toutes sortes de directions, pour diagnostiquer l'intelligence native, et pour vérifier des défauts ou aptitudes caractéristiques des plus variés [1].

C'est à ce domaine de la psychologie appliquée que se réfèrent les plus notables des travaux récents aux États-Unis et, grâce aux longues années de travail préparatoire dans les écoles, les

1. Thorndike : *Psychologie pédagogique.*
Whipple : *Manuel de Tests mentaux et physiques.*
Terman : *L'Intelligence des écoliers.*
Yerkes et Bridge : *Échelle pour la mesure de l'intelligence.*
Judd : *La Psychologie des sujets de « High-Schools ».*
Freeman : *La Psychologie des branches communes.*
Huey : *Psychologie et Pédagogie de la lecture.*

tribunaux, les institutions pénales et de protection sociale, il a été possible, au moment où la guerre a éclaté, de réaliser, en très peu de temps, de remarquables résultats pour l'armée[1]. Un journal spécial (le « Journal de Psychologie appliquée ») a été fondé pour répondre à ce besoin.

Un premier groupe de psychologues travaillèrent sous la direction du Docteur (depuis, Major) R. M. Yerkes, dans le corps médical de l'armée ; un autre groupe avait à sa tête le Docteur (depuis, Colonel) W. D. Scott. Beaucoup des premiers psychologues du pays étaient membres des deux groupes. Les psychologues étaient aussi occupés à résoudre certains problèmes relatifs au personnel de l'aviation et particulièrement à inventer des méthodes pour la prompte élimination des hommes impropres à réussir jamais comme pilotes. L'armée navale, elle aussi, occupa quelques psychologues sous la direction du docteur (plus tard Lieutenant-Commandant) Raymond Dodge.

Le groupe qui travaillait dans le service du chirurgien-général imagina des *tests* qui pouvaient être appliqués simultanément à un très grand nombre d'hommes. Les résultats, grâce à la polycopie et autres expédients, pouvaient être enregistrés avec une grande rapidité. On se rappellera que l'armée américaine fut recrutée dans toutes les couches de la population ; que, sauf des cas exceptionnels, les hommes étaient complètement ignorants des choses militaires ; que, lorsqu'ils arrivaient au camp, leurs officiers ne savaient à peu près rien d'eux ; et que, pour arriver à une heureuse répartition des hommes entre les diverses compagnies et régiments, il était essentiel de découvrir le plus tôt possible toutes les aptitudes spéciales que pouvaient posséder les recrues, tant au point de vue de l'habileté technique qu'à celui de l'éducation, ou de l'intelligence native. Les *tests* en question étaient destinés à grouper rapidement les hommes d'après leur intelligence native. Ils permettaient aux officiers supérieurs de savoir de suite le groupe duquel on pourrait probablement d'abord tirer des sous-officiers, et les groupes que l'on aurait peut-être à éliminer en

1. Healy : *L'Individu délinquant.*
Hollingsworth et Poffenberger : *Psychologie appliquée.*
Link : *Psychologie du Travail.*
Scott : *Pour l'accroissement du rendement humain dans les affaires.*
Adams : *La Réclame et ses lois mentales.*
Kitson : *Comment se servir de l'Esprit.*

bloc, ou, du moins, auxquels on aurait à assigner les tâches impliquant un minimum de responsabilités. On découvrit bientôt beaucoup de cas qui furent déférés aux spécialistes de la psychiâtrie, en vue d'observations ultérieures. Deux millions d'hommes environ furent ainsi examinés, et avec grand profit, pour la rapidité comme pour la précision avec lesquelles ces hommes purent être assignés à des tâches qui leur convenaient.

Le groupe du Colonel Scott, organisé comme Comité de classification du Personnel, inventa des échelles d'estimation pour les officiers, en appliquant les principes déjà mis à l'épreuve par le Colonel Scott et par d'autres dans les organisations industrielles. On doit se rappeler de nouveau que la plupart des officiers de l'armée américaine se trouvèrent par nécessité arrachés à la vie civile, avec peu ou point d'expérience militaire antérieure; qu'ils reçurent aux camps d'instruction une préparation intensive et brève, et que des méthodes satisfaisantes pour les hiérarchiser et les choisir étaient donc absolument nécessaires. Le travail le plus important sans doute de ce comité consistait à classer les hommes de l'armée d'après leurs aptitudes spéciales, de telle sorte que si l'on avait besoin de mille mécaniciens, de cinq cents aiguilleurs de chemins de fer, ou de deux cents plombiers, on savait de suite où les prendre pour les envoyer là où on en avait besoin. Ce travail n'était en aucune façon purement psychologique et c'est en quelque sorte par un effet du hasard qu'une si grande part en vint à tomber aux mains des psychologues. Au groupe chargé de ce travail furent bientôt associés les hommes les plus compétents de la grande industrie, pour tout ce qui regardait la direction du personnel. Ce système se révéla bientôt absolument indispensable pour la rapide constitution d'unités harmonieusement développées, et il fonctionne maintenant comme un rouage régulier de l'organisation militaire[1].

Le travail des psychologues dans la Marine s'est rapporté surtout aux méthodes propres à former des pointeurs, et des hommes désignés comme écouteurs pour la détection sous-marine.

Ce n'est évidemment pas ici le lieu d'entrer dans des détails concernant ce travail dans l'Armée ou la Marine, mais le simple fait qu'il fut accompli indique mieux que toute autre chose le

1. Yoakum et Yerkes : *Tests mentaux dans l'armée.*

changement complet de l'attitude du public, comparée à son attitude d'il y a dix ans. La simple idée que des psychologues pussent, de quelque façon que ce soit, contribuer à la défense nationale, eût été, à ce moment-là, tournée en dérision par tout le monde. Mais aujourd'hui, écoles et collèges, tribunaux, institutions pénales, autorité familiale, intérêts industriels, gouvernement même, accueillent l'aide du psychologue. Et dans chacun des cas précités, ce sont ses méthodes de diagnostic et de prognostic par l'examen mental qui le rendent précieux. Cependant, aucun psychologue digne d'estime ne se fait la moindre illusion quant à l'insuffisance de nos méthodes présentes. Elles sont toutes regardées comme provisoires et expérimentales, très supérieures aux « jugements pratiques » que rien n'étaye, mais très éloignées de la perfection et demandant, pour être mises au point, une persévérante application scientifique.

Nous pouvons maintenant entreprendre de considérer un tout autre aspect de la situation, à savoir l'attitude des psychologues américains relativement aux questions fondamentales de méthode et de point de vue. Au temps de James, on donnait généralement comme base essentielle au savoir psychologique l'introspection, secondée de telles observations qu'on pouvait recueillir sur le « comportement » (*behavior*) social et ethnologique, et complétée, pour ce qui concernait les vues générales sur le moi organique, par les documents que pouvaient fournir les aliénistes, les physiologues et les neurologistes.

Bientôt une double attaque partit à la fois du camp de la métaphysique et de celui de la psychologie, contre l'introspection comme méthode, et contre le concept de *conscience* (consciousness) entre les limites duquel cette méthode s'exerçait. Ces attaques font penser, bien qu'elles fussent souvent conçues dans un esprit tout différent, aux attaques de Kant et de Comte contre la psychologie comme science. De cette discussion sortit d'abord, comme un assaut à la psychologie structuraliste et atomiste des Allemands, la défense d'une conception fonctionaliste de la psychologie, conception qui fut exposée par Dewey, Baldwin, et par l'auteur du présent article.

Puis vint la théorie du « comportement », dont il faut encore dire un mot.

Elle a eu pour promoteurs des compagnons mal assortis. D'un

côté sont des hommes comme Loeb et Watson[1], par exemple, qui voudraient écarter entièrement la notion de conscience et descendre à une psychologie objective à la lettre, dans laquelle on n'accorderait d'attention qu'aux mouvements perceptibles, pouvant être saisis et enregistrés. La justification théorique de ce point de vue réside en ceci, que dans ces mouvements seulement nous avons des phénomènes accessibles à plus d'un observateur, et ainsi scientifiquement vérifiables. On invoque aussi cette considération métaphysique bien connue, que des mouvements physiques ne peuvent être causés que par des conditions physiques antécédentes, et que, par conséquent, tout effort pour comprendre des actes objectifs, chez l'homme aussi bien que chez l'animal, doit se satisfaire d'une explication par ces phénomènes physiques. L'introduction de la notion de conscience est donc superflue, du point de vue de l'explication.

A l'autre extrémité, nous trouvons un nombre appréciable de psychologues qui ont trouvé bon de s'enrôler plus ou moins sous le drapeau du « comportementisme » (*behaviorism*), mais surtout parce qu'ils se sont fatigués des ambiguïtés impliquées dans le concept de conscience, et qu'ils ont accueilli, pour désigner leur domaine de travail scientifique, un terme (le « comportement ») qui évitait ces inconvénients. Il resterait à voir s'ils ont réellement échappé à leurs ennuis. En tout cas, ils sont « comportementistes » en un sens si différent du sens où l'entend Watson, que l'étiquette commune peut induire en erreur. Ils ne rejettent pas l'introspection : Watson la rejette. Ils ne prennent aucun soin d'éviter l'emploi de termes impliquant la reconnaissance du fait de conscience : Watson le ferait, si le vocabulaire dont il dispose le lui permettait. Ils n'enseveliraient pas dans l'oubli les résultats, acquis à grand peine, de la psychologie introspective : Watson considère la plupart de ces résultats comme ayant une valeur des plus douteuses. Et ainsi du reste.

C'est aujourd'hui assez bien porté d'être « comportementiste » en ce sens plus large et plus vague ; mais ceux qui adhèrent à la doctrine sous sa forme extrême sont peu nombreux, et, à part les deux noms cités, — l'un d'entre eux, physiologiste et non psycho-

1. Cf. Loeb : *Physiologie du cerveau.*
Watson : *Le Comportement. Introduction à la Psychologie comparée.*

logue de formation, — ces extrémistes ne sont pas généralement des hommes de grande distinction dans leur science.

Les psychologues de la génération précédente se lamentent volontiers en voyant la jeune génération absorbée par les aspects les plus purement pratiques des questions. A notre avis, la situation semble bien plutôt salutaire. Pendant des années l'intérêt s'est porté, surtout en psychologie, sur les principes généraux, ne présentant avec les problèmes pratiques de la vie presque aucun rapport d'où l'on eût pu tirer profit. Point n'est besoin d'être opportuniste en matière de science pour sentir que le savoir non susceptible d'être mis en contact avec le monde de l'expérience humaine souffre inévitablement d'une impuissance qui conduit d'abord au pédantisme, et puis à la décadence intellectuelle. L'auteur salue donc l'envahissement des préoccupations pratiques, persuadé que la modification de principes généraux qui s'ensuivra certainement sera d'un avantage inappréciable pour la *psychologie générale*[1], quelque titre qu'on lui donne en fin de compte. Le pendule de l'intérêt oscillera de nouveau dans l'ancienne direction aussitôt que le besoin d'organiser et de systématiser les idees générales se fera de nouveau sentir. En vérité, on peut dire que des preuves de cette réaction se font jour déjà çà et là. Mais imaginez un ensemble de principes, — soit en physique générale, soit en mathématiques générales, ou ailleurs, — auquel ne pourrait être donné aucun contact spécifique avec les réalités de la vie journalière : on tiendrait pour absurde que cela se produisît et que cela méritât une attention empressée. Or, le cas de la psychologie n'est pas entièrement différent. Ce que nos Jérémies pleurent en réalité, c'est la décadence de la métaphysique psychologique. Ces spéculations ne seront pourtant effacées par aucune des incursions de la théorie du « comportement », ou de la psychologie objective ; tout au plus verront-elles leurs problèmes posés sur de nouvelles bases. Que les hommes s'intitulant psychologues soient ou non, dans l'avenir, intéressés principalement par ces problèmes, qui peut le dire ? Beaucoup de physiciens s'intéressent-ils à la métaphysique ? Non, pas beaucoup, quelques-uns seulement. Il pourrait bien en être de même pour la psychologie de l'avenir.

Un des traits incontestablement les plus frappants de la psycho-

1. Souligné dans le texte.

logie américaine, si on l'oppose à la psychologie européenne, c'est le très grand nombre de manuels qui ont été composés. Beaucoup d'entre eux sont d'une haute valeur scientifique et, dans la diversité des offices qu'ils sont appelés à remplir, ils surpassent sans peine la production de n'importe quel autre pays pris à part. La liste en est si longue qu'il serait matériellement impossible de la présenter dans cet article.

Pour prendre la situation en bloc, et en exceptant la métaphysique psychologique, maintenant confiée pour la plus grande part à nos collègues philosophes, en aucun temps l'intérêt n'a été si vif pour les questions psychologiques ; on ne vit jamais autant de jeunes gens de valeur engagés dans l'une ou l'autre des branches de la psychologie et l'appréciation des possibilités de cette science ne fut jamais si répandue dans le public. Que ce soit un mouvement un peu trop absorbé, pour l'instant, par ses activités immédiates, c'est là un défaut pour la guérison duquel on peut s'en rapporter au temps.

Et ce n'est pas la moindre des promesses, que celle qui gît dans les relations mutuellement cordiales établies entre la psychologie, d'une part et, de l'autre, la physiologie, la neurologie, la psychiâtrie, la biologie générale, l'anthropologie et les sciences sociales. A cet égard, l'heure actuelle est unique.

JAMES-R. ANGELL,
Président de l'Université de Yale.

L'ABOUTISSEMENT DE LA MÉDIATION LOGIQUE : L'INTUITION

Dans un ouvrage récent[1], j'ai donné une description assez détaillée de la nature et des modes de la médiation. On la trouve à l'œuvre dans l'un et l'autre des deux grands aspects du développement mental, l'aspect cognitif et l'aspect actif, et son mode d'action est le même dans l'un et dans l'autre. Un contexte intérieur — une image, une idée, une fin — est posé comme étant, en quelque sens, un moyen ou un instrument pour passer, en allant au delà de lui-même, à une autre expérience. Dans le cas de la pensée, la nouvelle expérience atteinte établit la vérité ou la fausseté des idées médiatrices; dans l'autre cas, celui du but, l'expérience résultante établit la valeur relative qui s'attache à la réalisation des idées considérées comme fins. Dans les deux cas, la chose essentielle semble être la position du terme moyen, de l'image ou de l'idée médiatrices posées dans la conscience comme moyens. L'intérêt que l'on prend à ce système ou à ce contexte d'idées ne se rapporte pas à lui-même, mais à la nouvelle expérience de réalité ou de valeur qui est atteinte au moyen de la médiation.

Examinons de plus près le résultat de ce processus, et tâchons de l'interpréter par rapport au mouvement de l'expérience pris dans son ensemble. Nous rechercherons quel est l'aboutissement de la médiation; nous nous demanderons ce qu'elle permet d'acquérir quand elle réussit, et quels sont les états supérieurs d'intuition ou d'immédiateté auxquels elle aboutit.

Caractère instrumental de la médiation. — La médiation, telle que nous venons de la décrire à grands traits, peut être appelée une

1. *Le médiat et l'immédiat* (traduction du t. II de *Thought and Things* intitulé « Interest and Art »). Dans le présent article, nous donnons certains nouveaux développements à la théorie de la médiation exposée dans cet ouvrage.

fonction ayant un rôle instrumental. Dans son interprétation, l'accent doit être mis sur le contexte ou l'idée qui remplit le rôle médiateur, car sa fonction est évidemment instrumentale à l'égard du nouveau contenu ou de la nouvelle pensée qu'elle permettra d'atteindre. Peu importe lequel des deux cas opposés, à savoir le développement de la connaissance et l'acquisition d'un bien, on prendra comme exemple, la signification de la médiation sera la même. Le contexte d'idées ou le moyen est l'instrument de satisfaction de l'intérêt qui se développe par lui.

Mais nous constatons, au cours des grandes étapes du développement de l'esprit, que cette fonction instrumentale manifeste certaines formes extrêmement caractéristiques, qu'elle varie avec l'importance relative de ces deux facteurs, le contenu intérieur et le contrôle extérieur, qui remplissent toujours leurs rôles respectifs. Ces grandes formes, ces grands modes de médiation, sont au nombre de trois ; énumérés dans leur ordre génétique, ce sont la *conversion*, l'*inférence*, la *recherche des fins* nous employons cette dernière expression pour désigner tous les modes de passer des idées ou des faits à des fins désirées ou visées . Appliquant à ces trois cas les termes de la discussion philosophique courante, nous les appellerons respectivement « médiation spontanée », « médiation logique » et « médiation téléologique (*purposive*) ». Nous étudierons brièvement dans cet article les deux premières de ces médiations, dont la seconde nous conduira à l'intuition [1].

La médiation spontanée : la conversion. — Ce que nous appelons ici la conversion est un processus que nous avons décrit en détail dans l'ouvrage indiqué plus haut. Elle consiste simplement dans le fait bien connu qu'on peut confirmer ou contrôler une image, une pensée ou une idée en la transformant ou la convertissant dans le fait ou l'expérience directs qu'elle représente. Je convertis mon souvenir de votre adresse en un fait en allant chez vous. Le souvenir est sujet à la conversion directe ou « primaire » en choses, et à la conversion « secondaire » ou sociale dans les idées ou les pensées d'autrui. Il y a aussi le cas intéressant de la conversion « psychique » ou « tertiaire », où une personne vérifie ou contrôle les contenus revivifiés en se reportant à des événements antérieurs qu'elle a dans l'esprit, faisant

1. La troisième fera l'objet d'une étude dans le prochain numéro de la *Revue*.

ainsi appel à la continuité de l'expérience. Dans le cas d'un processus cognitif, une pareille conversion est une fonction de la médiation telle que nous l'étudions en ce moment. Les deux grandes sphères de contrôle, à savoir le contrôle intérieur et le contrôle extérieur, l'esprit et la matière, sont atteintes l'une et l'autre par une médiation de ce genre. Au cours de tout le progrès de l'esprit, les processus médiateurs de la conversion conservent et, en quelque sens, « durcissent » le dualisme qu'il y a entre ces deux grands modes de la réalité. L'esprit conserve toute la valeur de sa monnaie en maintenant ses réalités intactes, les billets de la mémoire, de l'imagination et de la pensée étant convertis, chaque fois qu'ils sont présentés, dans l'or du fait intérieur ou extérieur.

Mais on ne fait pas remarquer généralement qu'aux stades de développement prélogiques et quasi logiques la valeur est atteinte, la satisfaction est obtenue par une médiation de la nature de la conversion. Dans les cas où il n'y a pas de distinction entre les moyens et les fins, et pas de choix réfléchi des moyens d'atteindre des fins, mais une acceptation directe du souvenir d'autres images comme valeur de ce souvenir, dans tous les cas pareils, la simple conversion épuise la médiation. La valeur qui s'attache à l'expérience fait simplement partie de la signification entière, comme tout autre caractère ou attribut : et sa conversion en un fait a lieu en même temps que celle des attributs plus objectifs. Cette valeur est simplement un aspect de l'intérêt dans la satisfaction duquel la conversion a lieu. Je peux, par exemple, aller à la boucherie simplement pour confirmer ce qu'on m'a dit des différents morceaux de bœuf ; ou, d'autre part, je peux y aller afin de choisir pour ma table le meilleur morceau. Dans l'un et l'autre cas, je convertis mon souvenir des morceaux ou les renseignements qu'on m'a donnés à leur sujet en faits de véritable existence : dans l'un des cas, je le fais sous l'intérêt de la connaissance et dans l'autre sous celui de l'appréciation. Mais la nature du morceau et son excellence sont atteintes pareillement par mes images et mes idées mnémoniques.

Nous sommes donc, semble-t-il, sur un terrain solide lorsque nous disons que la théorie de la conversion rend compte d'une façon suffisante de la médiation prélogique soit des faits, soit des valeurs.

Quand nous nous demandons à quoi aboutit une pareille médiation, son caractère instrumental nous apparaît aussitôt. L'idée mé-

diatrice, le moyen, est instrumental à l'égard de l'expérience contrôlante dans laquelle l'image ou l'idée atteinte par médiation trouve sa réalisation. Les images des objets extérieurs se convertissent dans les expériences sensorielles de résistance, de forme et de couleur. La réapparition de ces qualités est le signe d'une médiation réussie. La continuité du souvenir et celle de l'expérience sociale ont pour effet d'étendre et de confirmer le processus de conversion, qui de la sorte atteint complètement sa fin.

Il faut aussi remarquer qu'avec une pareille fin la fonction de la médiation semble consister à recouvrer pour la connaissance un état de contact immédiat avec les coefficients de la réalité ou de l'existence. De cette façon, la médiation s'abolit elle-même, transformant le médiat dans l'immédiat. Elle est un instrument dans le même sens qu'une corde jetée du rivage est un instrument pour une personne qui se trouve dans l'eau. La corde permet à cette personne de revenir à terre, et par conséquent de *se passer de la corde*. De même, la médiation est le moyen d'atteindre l'immédiateté.

La médiation logique : l'inférence. — Un autre cas typique de médiation est celle qui caractérise les processus logiques. Cette médiation est accompagnée d'un acte de jugement.

I. — Dans ce qu'on appelle « l'inférence immédiate », la signification d'un concept est étendue à de nouveaux cas par un jugement d'identité. En quoi, demandera-t-on peut-être, la médiation entre-t-elle dans ce mouvement ? Il ne sera pas difficile de trouver la clef de la situation si l'on comprend quelle sorte de contrôle est impliquée dans tout cas pareil d'inférence, si l'on voit qu'une pareille inférence établit une référence à l'existence. Car s'il s'agit bien de médiation, il y a nécessairement quelque référence d'un contenu ou d'un moyen médiateurs à la sphère d'existence ou de contrôle qui est ainsi rétablie ou confirmée par la médiation.

Posé de cette manière, le problème de l'inférence immédiate se trouve beaucoup simplifié. La nouvelle chose qui doit être assimilée par inférence à la masse de matière logique est amenée sous un contrôle déjà agissant. C'est-à-dire que la sphère d'existence déjà établie pour le concept est étendue par l'inférence à la chose qui est assimilée maintenant pour la première fois. Le jugement d'identité transporte à la chose nouvelle le concept donné, et ce concept peut ainsi être

considéré comme un moyen ou un instrument pour faire avancer la connaissance.

Par conséquent les jugements d'identité, rendus sous la forme de l'inférence immédiate, sont des cas de médiation. L'observation ou le fait présentés sont l'objet de la médiation de la chose ou du concept généraux dans l'identité desquels ils sont attirés.

Ce processus, considéré en gros, est ce qu'on appelle la valeur et la fonction instrumentales des notions générales. C'est la doctrine sur laquelle est fondée la théorie de la logique instrumentale ou « logique expérimentale » comprise dans le sens le plus large[1]. Les concepts généraux sont les instruments dont se servent le chercheur, l'observateur, le penseur lorsqu'ils étudient la nature ou un problème de logique. C'est seulement considérer le cas du point de vue du nouveau cas que de l'appeler une médiation : le contrôle déjà établi dans le concept est transporté au nouveau cas par médiation.

II. — Allant plus loin, nous devons nous occuper d'un autre aspect des processus logiques qui est appelé implication; c'est le processus par lequel est construit, au moyen d'une série de jugements ou de « conclusions », un système organisé de contenus plus ou moins généraux et abstraits. En quel sens, à supposer qu'il y en ait un, ce processus illustre-t-il la médiation ?

D'après le nom d'« inférence médiate » donné à la sorte d'inférence caractéristique de l'extension d'un tel système de concepts, on s'attend à ce que sa corrélation avec la médiation générale soit immédiatement apparente. Mais on constate que, dans l'expression « inférence médiate », telle qu'on la comprend habituellement en logique, le mot médiat se rapporte non à la relation du concept avec une sphère d'existence ou de contrôle, mais à la relation de la conclusion avec sa base. Il y a intervention d'un « terme moyen », qui agit comme médiateur, pour ainsi dire, entre le sujet et les termes attributs de l'inférence. La conclusion n'est pas établie immédiatement par un acte de jugement d'identité, comme dans le cas de l'inférence immédiate, mais par la médiation du terme commun aux deux prémisses. Il reste donc à répondre à la question de savoir si cette manière de procéder est un cas de médiation, en prenant ce terme dans le sens plus large d'instrumentalisme. En

1. Voir « Experimental Logic », *Thought and Things*, t. II.

réponse à cette question, on peut présenter deux manières de voir.

1. En premier lieu, il faut observer que l'inférence médiate, ou inférence par un terme moyen, est un cas d'élargissement d'un concept par un jugement d'identité. Elle ne diffère de l'inférence immédiate que par la complexité relative des termes et leur isolement mutuel relatif. Le terme moyen n'agit comme médiateur de la conclusion qu'en faisant entrer le terme sujet dans la signification générale de l'attribut. Si je dis : « Le chien est féroce parce qu'il a faim », j'infère la « férocité » chez le chien à cause de sa faim ; l'attribut « faim », qui est employé comme terme moyen, s'attache au concept « chien », de sorte qu'un jugement d'identité devient possible ; ce jugement met « ce chien » dans la classe « êtres féroces ».

En tant que l'implication est simplement une question de ce genre — une question d'inclusion relative — ce qu'on appelle la médiation par le terme moyen est sans importance ni signification pour la présente discussion. Car l'extension du concept général « êtres féroces » est déjà définie par la prémisse « les chiens affamés sont féroces », et la question de savoir si ce chien doit ou non être compris dans cette classe se réduit simplement à observer ou à s'enquérir s'il a faim ou non.

Mais il nous reste à examiner la question de la présence de la médiation, ce mot étant pris dans le sens plus important que comporte notre présente discussion ; et nous sommes conduits à étudier d'une façon plus approfondie la sphère de contrôle ou d'existence présente dans le système d'implications logiques comme tel. C'est la question de l' « univers de discours », discutée par les logiciens formels.

2. Dans tout cas d'inférence médiate ou déductive, le contrôle d'un système donné est étendu à la nouvelle chose par l'assertion de la conclusion : ce contrôle est celui de tout système logique comme tel. S'il s'agit d'un système d'argumentations purement déductives ou analytiques, il consiste dans les règles de la cohérence et de la compatibilité logiques qui s'appliquent à ce système. S'il s'agit d'un système d'implications fondées sur des questions de fait ou de vérité, il se trouve dans les présuppositions, axiomes, hypothèses appropriés à un pareil système. Cette distinction nous met en présence de deux cas à propos desquels les interprétations commencent à diverger.

Cependant nous pouvons dire que dans l'un et l'autre cas le processus est un processus de médiation. Par les prémisses données, qu'elles soient analytiques ou synthétiques, *a priori* ou empiriques, les normes du contrôle logique sont appliquées. Dans l'un des cas, ce qui est atteint par médiation, c'est la masse des règles d'argumentation progressive, de raisonnement logique cohérent ; dans l'autre, ce sont les épreuves de la sorte d'existence ou de réalité que les données invoquent, les coefficients de quelque monde réel. Comme dans l'inférence immédiate, le général ou l'abstrait est ici médiateur de la sphère de contrôle du particulier et du concret. Dans le cas de la preuve ou de l'inférence purement rationnelles, cette médiation réside dans un fondement logique ou formel ; dans celui de l'établissement de la vérité, elle réside dans la preuve empirique ou expérimentale.

Mais tout en étant vrai et tout en constituant en lui-même une réponse suffisante à la question de la médiation, cela est loin d'épuiser le sujet et, notamment, cela ne suffit pas pour notre problème, qui se rapporte à la signification de la médiation et non à sa simple présence. Si nous nous arrêtions ici, nous reconnaîtrions, à la vérité, une analogie formelle entre le cas de la preuve formelle et celui de la preuve empirique — tous deux étant des cas de médiation, — mais nous n'aurions pas d'autre interprétation à offrir de leur position génétique dans la vie de la pensée. Les anciens dualismes de la nécessité formelle avec la probabilité empirique, et de l'immédiateté *a priori* avec l'argumentation discursive, resteraient non résolus.

Dans le cas des processus empiriques par lesquels la vérité est établie, nous avons manifestement une sorte de conversion dans le sens indiqué plus haut. L'analogie avec la confirmation des images mnémoniques est évidente : l'image mnémonique subit un processus qui la soumet à l'épreuve des faits réels, et nous constatons qu'il en est de même ici. Le contexte d'idées, hypothétique ou schématique, est médiateur du monde de choses concrètes.

Mais, dans le cas d'un processus rationnel ou déductif, il y a, comme je l'ai montré ailleurs [1], un état de choses différent. Le contexte d'idées, ayant le caractère d'un système d'implications qui se soutiennent elles-mêmes, semble perdre sa référence à toute autre

1. Voir *Experimental Logic*, ch. XIII, § 2.

base ou à tout autre contrôle ; il paraît être isolé, n'avoir besoin ni de confirmation extérieure ni de sanction mentale. Il a l'air d'une intuition théorique ou pratique, d'une intuition rationnelle, d'une part — d'un système de principes immédiats restant valables indépendamment de tout penseur individuel — ou d'une intuition pratique, d'autre part, d'un système de contenus réalisant complètement les idéals d'un monde de desseins et de volontés. Dans l'un des cas, il y a une sorte d'organisation des données qui est libre de toute détermination, tant intérieure qu'extérieure, qui se maintient elle-même. Dans l'autre, une organisation des normes de la valeur qui dominent la réalisation des fins subjectives d'une façon tout à fait indépendante du monde des faits. Dans le premier cas, la *connaissance* fait place à la *raison*, et, dans le second, la valeur *instrumentale* à la valeur *absolue*. Dans l'un, la sorte de médiation impliquée dans la correspondance entre les idées et le réel fait place à un mode d'immédiateté où le système des idées se pose comme absolu, s'appropriant la prérogative de la réalité elle-même. Dans l'autre, le moyen, par une usurpation semblable, devient un système de fins absolues. Dans les deux cas, l'immédiateté d'intuition succède à l'action médiate d'un processus instrumental.

L'immédiateté d'intuition. — La place dont nous disposons ne nous permet d'étudier que le premier des deux cas, celui de l'immédiateté d'intuition rationnelle [1].

Nous devons dire dès l'abord que c'est seulement de l'aspect spécifique de ce qu'on appelle l'intuition que nous avons à nous occuper maintenant — du caractère qu'elle possède de se passer de la médiation, d'être en quelque sens immédiate. Dans quel sens les principes rationnels de la pensée peuvent-ils être appelés immédiats ?

Si nous admettons la présence de pareils principes d'implications rationnelles, auxquels on applique le terme intuition, pouvons-nous dire en vérité que ces systèmes soient exempts de toute trace de médiation ?

L'aspect intuitif des contenus logiques ou rationnels a été appelé, dans de nombreuses discussions, leur caractère d'*auto-démonstration* (self-evidence). Ils semblent n'avoir pas besoin de fondement

1. L'autre, l'intuition pratique, sera traité dans un second article.

médiat, mais tirer simplement de leur propre présence la force logique suffisante qu'ils possèdent. Les appréhender, c'est les accepter. Mais comment, demandera-t-on, un système quelconque de contenus ou d'implications logiques peut-il être organisé de manière à présenter sa propre garantie logique, à se prouver lui-même, à se passer de toute référence à l'existence ou à la réalité?

La première réponse à cette question, la réponse la plus simple, est celle de l'intuitionnisme traditionnel. Sa réponse est double. 1° Pourquoi, dit-il, n'y aurait-il pas un caractère d'auto-démonstration, un coefficient immédiat de validité logique, s'attachant à quelque chose qui est complètement rationnel et valable, comme il y a un coefficient immédiat d'existence physique et de présence intérieure? Pourquoi le logique ne serait-il pas aussi original, à la place et dans la fonction qui lui sont propres, que tout autre contenu? 2° Les processus logiques doivent aboutir à quelque chose, tout comme la conversion matérielle aboutit à la présence d'objets physiques réels. Pourquoi le logique n'aboutirait-il pas à l'appréhension de principes rationnels immédiats? Telle est, en fait, l'« immédiateté d'intuition »; elle montre le caractère primitif, non dérivé, du logique comme tel.

Il y a deux réponses, que je crois concluantes, à faire à ces arguments.

En premier lieu, cette hypothèse de l'originalité de l'immédiateté logique est incompatible avec la doctrine suivant laquelle le progrès psychique est continu et ininterrompu, c'est-à-dire comporte un mouvement continu dont on peut indiquer les facteurs dans l'ordre génétique. Au lieu de cela, cette hypothèse veut qu'il apparaisse dans la conscience un ensemble de données immédiates et évidentes par elles-mêmes, que les facteurs antérieurs ne motivent pas suffisamment. On ne peut trouver de motifs suffisants à l'intuition que dans les facteurs génétiques, par lesquels on atteint l'évidence. C'est ce que nous montrerons en détail plus loin. L'intuition n'est pas quelque chose donné simplement comme valable *per se*; elle est, au contraire, le résultat de processus de médiation logique et matérielle.

La seconde réponse de l'intuitionnisme, réponse que nous avons indiquée plus haut, confond le processus logique proprement dit, qui est un processus d'inférence, avec la sphère matérielle ou le contrôle où il s'effectue et dont il est médiateur. C'est-à-dire qu'elle

va au delà du fait de l'immédiateté qui s'attache au processus logique lui-même et affirme l'immédiateté du mode rationnel de réalité. Cela n'est pas légitime. Le processus logique est un mouvement discursif d'inférence, qui est un mode de médiation ; et le retour à une immédiateté de fonction au moyen d'un tel processus n'établit pas en lui-même un coefficient immédiat du réel. L'immédiateté de signification réelle ne doit pas être confondue avec l'immédiateté de fonction psychique.

Mais nous ferons remarquer que d'autres manières de procéder s'offrent à la théorie de l'intuition. On peut dire que l'immédiateté de la vie intérieure est réfléchie par les processus logiques en général, et est ainsi primitive et intuitive. Cette théorie assigne à la sphère subjective les principes de la raison révélés dans l'intuition, et les considère ainsi comme étant donnés immédiatement comme formes ou catégories de la raison.

A cela on peut répondre qu'une pareille interprétation suppose que la sphère intérieure se réfléchit immédiatement dans le processus logique. C'est là une des alternatives que nous étudierons d'une façon plus approfondie ci-après.

Nous concluons donc que l'immédiateté d'intuition n'est pas primitive, comme le veulent les formes traditionnelles de l'intuitionnisme, mais est dérivée par des processus de médiation dont elle est le terme final.

Sous le titre général de rationalisme, un autre groupe d'interprétations utilise l'immédiateté d'intuition dans une théorie constructive. L'essence des théories rationalistes consiste à interpréter le système des données intuitives comme étant en quelque sens la révélation des principes formels et constructifs d'une réalité absolue. Dans l'intuition rationnelle, la pensée révèle son caractère ultime. La raison ou la pensée intuitives est un principe formel imposé aux matériaux de la connaissance ; elle ne se développe aucunement dans l'expérience. Les caractères de nécessité, d'universalité et d'évidence sont les attributs de l'absoluité et de la validité formelles.

Comme critique de ce point de vue, on peut faire la même remarque qui a été faite plus haut au sujet de l'intuitionnisme. Dans la mesure où il fait de l'immédiateté d'intuition une chose primitive, indépendante, dans sa signification et son autorité, des processus de la pensée discursive et inférentielle, qui ont un caractère médiat, il introduit la discontinuité et le dualisme dans la vie de la pensée.

Il divorce la raison d'avec les sens, et divise la raison elle-même en deux grandes facultés, l'intelligence empirique et la raison formelle (*Verstand* et *Vernunft*). Introduire des processus logiques dans les modes de connaissance prélogiques, c'est reconnaître ce point. Si l'on veut qu'il y ait continuité dans la connaissance, il faut abandonner l'absolutité formelle de la raison. Cette manière de procéder satisfait également à l'exigence essentielle des théories génétiques et empiriques : elle permet la continuation de la recherche génétique de la connaissance, par laquelle sont établies les conditions déterminantes de l'immédiateté d'intuition. C'est donc dans le résultat, d'après nous, et comme produit, que doit être examinée la nature des intuitions rationnelles. Elles ne doivent pas être supposées dès le début comme postulats du rationalisme formel.

Nous arrivons donc, dans cette note préliminaire sur le rationalisme, à peu près au même résultat que dans notre critique de l'intuitionnisme. En tant qu'il prend la forme d'un formalisme *a priori* ou rationaliste, nous ne pouvons pas l'accepter : il viole le canon de la continuité de la vie mentale, et interdit l'emploi de la méthode génétique. C'est un postulat de dualisme. D'autre part, en tant qu'il reconnaît la présence implicite des principes logiques dans le mouvement génétique de la connaissance, il reconnaît ce mouvement. La question finale est donc relative aux véritables motifs et facteurs que ce mouvement met en évidence.

Si nous refusons d'adhérer tant à l'une qu'à l'autre de ces deux manières de voir, qui représentent l'immédiateté d'intuition comme étant l'immédiateté d'un système de données primitif et non expérienciel, il nous reste à nous demander comment nous devons la représenter. Voici : elle apparaît comme un aspect des processus génétiques normaux, et elle est la fin et le résultat de la médiation logique. Elle est l'accomplissement de la médiation de la vérité et de la réalité au moyen des idées. Elle est l'aboutissement de ce mode de médiation, dont elle marque le succès, le résultat génétique. Les processus de la médiation logique sont instrumentaux à l'égard d'une telle immédiateté, qui ne peut être comprise qu'à la lumière de son origine.

Le cas est donc le même, sous le rapport de ses facteurs, que celui de la médiation de la réalité sensible par conversion des souvenirs et des images en général. Le dualisme caractéristique de la connaissance tend à se résoudre par le retour à une expérience

directe, qui rétablit un contrôle simple et primitif. Mais, étant ainsi rétabli, ce contrôle n'est plus réellement primitif, sauf dans son immédiateté pour la conscience. L'homme que je perçois par la conversion de mon image mnémonique « Jean » est pour moi, à la vérité, le même homme que le Jean de mon expérience antérieure et plus directe ; mais le percept ainsi rétabli n'est pas le percept simple, mais le concept caractérisé par la persistance, la récurrence et d'autres attributs de la généralité qui sont maintenant dans mon esprit. Tout en étant dans la même sphère d'existence, le « Jean » nouvellement constitué est un produit complexe très développé en comparaison du percept relativement simple du stade antérieur ; l'un et l'autre semblent immédiats, mais chacun a un type d'immédiateté qui lui est propre.

Il en est ainsi des vérités auxquelles aboutissent les processus de la médiation logique. La « chose » dont l'existence est affirmée dans le jugement est, à la vérité, identiquement la « chose » dont on a déjà eu l'expérience dans la perception, mais elle est plus que cela. Elle a toute la signification d'un contenu logique ajoutée aux simples caractères perceptuels, la signification d'identité, de singularité, de préférence, etc., qui, dans le cas particulier, a pu entrer dans la détermination logique du concept. La sphère originelle de contrôle est reconstituée, il est vrai ; mais, dans le contenu, tel qu'il est maintenant reconstitué, se trouve une masse de connotations acquises dans les processus de la médiation logique.

Nous devons forcément reconnaître la distinction entre le processus médiateur lui-même et son accomplissement ou son aboutissement. Nous ne pouvons pas dire que le processus logique soit lui-même une fonction d'immédiateté : loin de là ; il est une fonction très prononcée de médiation. Il utilise les idées comme moyens d'atteindre les réalités. Il opère explicitement par des moyens. L'immédiateté intuitive résultante est donc le *produit de la médiation logique*. Elle ne peut apparaître que si elle a été précédée d'une médiation réussie. Elle n'est pas primitive, mais dérivée.

La genèse de l'immédiateté d'intuition. — On dira peut-être que, s'il est vrai, comme nous le prétendons, que l'immédiateté d'intuition soit un produit génétique — l'aboutissement d'un processus logique qu'elle présuppose — nous devrions pouvoir signaler de tels processus dans beaucoup de cas auxquels on applique le terme

d'intuition. Si nous nions sa primitivité, prétendant qu'elle est un produit génétique ou dérivé, il nous incombe de montrer les processus qui précèdent l'intuition et de faire voir qu'elle constitue leur aboutissement.

Cette demande est tout à fait légitime, et nous n'avons pas l'intention de nous dérober à la tâche d'y satisfaire. Il y a certains facteurs génétiques à l'œuvre qui justifient nettement la thèse que nous avons soutenue plus haut.

1. En premier lieu, il y a beaucoup de cas où des contenus objectifs immédiats semblent indépendants et primitifs quand le mouvement qui les produit s'est arrêté. Les processus génétiques nécessaires à la constitution du percept comme tel — la chose physique unique — se perdent complètement dans la perception directe une fois que celle-ci est devenue possible. De même, le processus de la généralisation est précédé d'une série de mouvements préparatoires. Les contenus substantiels objectifs posés dans le dualisme de l'esprit et du corps passent par une série de transformations où ce dualisme se durcit graduellement jusqu'à prendre sa forme finale. Dans tous ces cas, certains processus plus subtils, tout à fait nécessaires au mouvement génétique, s'évanouissent, et l'accent est mis sur le contenu auquel ils aboutissent ; celui-ci semble ainsi être immédiat et primitif.

Le cas dont nous nous occupons en ce moment offre un exemple frappant de ce fait. Il y a dans ce cas deux aspects d'une implication logique qui proviennent de processus dus à des facteurs génétiques : ces processus sont, d'une part, ceux d'où dérive la *portée synnomique* du jugement, et, d'autre part, celui d'où dérive l'*universalité* de l'implication logique. Leur action est continue et leur aboutissement s'établit graduellement ; pendant qu'ils se déroulent, ils sont visibles, évidents, faciles à suivre ; cependant, dans le résultat, la signification logique à laquelle ils aboutissent semble être immédiate. Ils disparaissent si complètement que leur produit s'affirme comme étant, de nature, intuitif et non dérivé. Ces deux mouvements ont été décrits en détail dans une autre publication, et nous n'en donnerons ici qu'un aperçu [1].

Le développement des concepts manifestant des caractères logiques implique une longue série d'interactions sociales, les pro-

1. « Experimental Logic », *Thought and Things*, t. II.

cessus d'échange des relations personnelles, et c'est par l'influence transformatrice de ces relations que sont façonnées les notions logiques. Les processus de l'imitation, de la conversion sociale, de la contrainte, de l'éducation concourent à faire une œuvre parfaite. Le langage est le lieu de rendez-vous des tendances personnelles et sociales qui apparaissent dans ce développement. Le jugement individuel est discipliné socialement jusqu'à ce que ses mouvements deviennent pour le penseur autonomes, et appropriés à l'acceptation de tous, c'est-à-dire synnomiques. Il n'attend pas, pour voir si ses énonciations sont admises par les autres individus, si la vérité qu'il admet est réellement catholique ; au contraire, il fait de ses résultats des lois pour les autres individus, et impose à tous les penseurs compétents l'acceptation des conclusions auxquelles il est arrivé [1].

Ces processus préliminaires de genre social envers lesquels le jugement individuel a les plus grandes obligations, sans lesquels, même, il ne pourrait pas devenir autonome et synnomique, sont, dans le résultat, entièrement cachés. La conclusion, isolée, et n'invoquant que la compétence et l'autorité individuelles, nie ses obligations sociales et ignore son origine sociale. Quand je dis, dans un cas donné, que j'accepte ou que je prouve une conclusion, j'exige que vous l'acceptiez aussi, que vous arriviez au même résultat que moi. Je vous donne à entendre et quelquefois je vous affirme directement, que je n'ai pas d'obligation envers vous, ni envers qui que ce soit, que je n'ai demandé l'avis de personne et que j'arrive à ma conclusion en observant les lois essentielles de la raison.

Il est clair que cette description de la manière dont prend naissance le caractère synnomique du jugement explique dans une large mesure la qualité directe et immédiate de l'intuition logique. Les processus détaillés originels de la médiation sociale sont écartés dans le résultat. L'individu reporte ses résultats dans le corps social. Cela signifie que la communauté de la connaissance est assurée à tous sans qu'en réalité il soit fait appel à l'expérience de tous.

Mais, pour l'individu lui-même, l'immédiateté d'intuition va plus loin que cela : sa nécessité et son universalité reflètent une organisation formelle que l'individu lui-même est obligé d'accepter.

1. Nous citerons ici les développements de M. Durkheim sur ces conditions sociales de l'origine des formes logiques.

Les vérités les plus empiriques, les propositions particulières et problématiques de la vie, lorsqu'elles sont énoncées sous la forme de jugements, ont la portée synnomique décrite plus haut : elles sont considérées par l'individu comme valables pour tous ; cependant elles ne comportent pas l'universalité et la nécessité de l'intuition rationnelle.

Cela est vrai. C'est donc ici que se présente un autre problème, celui de la nature de la nécessité logique.

2. L'analyse montre qu'il y a deux sortes bien distinctes de nécessité ; l'une est la nécessité d'espèce subjective qui s'attache à tous les actes de jugement. C'est la nécessité qu'il y a pour le jugement de se répéter, d'être valable pour tous les penseurs qui partent des mêmes prémisses. L'affirmation atteinte par le jugement a un caractère tel qu'elle est valable non seulement pour les autres penseurs, mais encore pour les jugements subséquents du même penseur. Cette sorte de nécessité se trouve dans la portée synnomique du jugement, dont nous avons déjà parlé plus haut.

Mais la nécessité logique a un autre aspect, qui semble s'attacher au système des données comme tel, et conférer à celles-ci la vertu particulière qui réside dans l'intuition rationnelle : c'est la « nécessité essentielle » d'une proposition, nécessité en vertu de laquelle la proposition n'admet pas d'exceptions. C'est la nécessité de l'universalité formelle. On pourra demander, en effet : comment une assertion logique, comment une affirmation quelconque d'identité, peut-elle être valable universellement, ne comporter aucune exception ? Si la validité logique était déterminée empiriquement ou expérimentalement, l'universalité serait impossible, car les cas possibles ne pourraient jamais être épuisés empiriquement. C'est pourquoi l'intuitionniste tient qu'elle est une donnée primitive ou *a priori*.

Il y a ici un desideratum bien évident, en ce qui concerne une théorie génétique de la validité logique, à supposer qu'une telle théorie soit possible, c'est quelque transition de l'expérimentation, en prenant ce terme dans un sens large, à quelque chose qui en soit l'abrégé ou qui le remplace, et qui donne la même portée logique aux résultats de la pensée. Ce desideratum est semblable par son caractère à celui que nous venons de rencontrer en passant des processus confirmatifs d'espèce sociale à la compétence du jugement de l'individu, qui les remplace. Le juge-

ment en vient à se passer d'un appel à autrui ; peut-il en venir aussi à se passer de recherches empiriques ? Son résultat peut-il être valable pour tous les cas aussi bien que pour toutes les personnes, être universellement valable aussi bien que subjectivement nécessaire ? Il semble qu'il en soit ainsi dans l'intuition, et la question se pose de savoir comment cela est possible.

Dans une étude détaillée, antérieure à celle-ci, nous avons constaté que les facteurs essentiels pour ce résultat apparaissent dans des situations empiriques dans lesquelles une sphère ou un univers d'une extension donnée sont épuisés par deux significations qui s'excluent mutuellement. L'universalité logique apparaît quand une négation limitative établit une classe « non-B » qui limite la classe « B ».

Nous avons constaté que cette manière de procéder est réelle et très importante, car elle pénètre jusqu'aux racines de la négation elle-même. La négation prend naissance par suite de l'échec d'une affirmation tentée ; et cet échec est souvent dû à la découverte, dans certains cas, d'un attribut ou d'un caractère qui sert de base à la formation d'une classe limitative ou « non-B » d'objets, qui s'oppose à la classe « B », à l'égard de laquelle l'affirmation est tentée. Or, quand apparaît l'opposition des classes « B » et « non-B », qui à elles deux épuisent la sphère de discours ou de recherche, il se produit un ensemble d'implications logiques qui sont universelles. La proposition : « B » n'est pas « non-B » est formellement universelle, et se trouve à la base de tous les universaux logiques. Car il n'y a pas de terrain intermédiaire ni inexploré ; les cas *doivent être B ou non-B* ; tout cas, qu'il soit réel, imaginaire, présupposé, postulé, tout cas concevable doit être l'un ou l'autre. A ne peut pas être non-A, les bipèdes ne peuvent pas être des quadrupèdes, la vertu ne peut pas être le vice.

Ce que cela signifie évidemment, c'est que, dans l' « univers » en question, il y a des classes subordonnées qui, tout en épuisant le tout, s'excluent mutuellement.

Toutes les implications ayant le caractère d'intuitions universelles ont cette qualité. « Toute cause a nécessairement un effet. » Pourquoi ? Parce que l'univers matériel se divise en deux classes d'événements, les événements causants et les événements capricieux, qui s'excluent mutuellement ; et, en mettant un événement dans la classe « cause » nous l'avons déjà défini de telle sorte qu'il ne peut pas avoir

les attributs du caprice, qui s'attachent à l'autre classe. Une cause (B) ne peut pas être sans effet ni capricieuse (non-B). Considérons encore la proposition : « Une ligne droite est la plus courte distance entre deux points ». Pourquoi en est-il ainsi ? parce que, en faisant cette énonciation, nous avons déjà défini l'espace de telle manière qu'il est impossible d'y définir la distance par une ligne courbe. La plus courte distance ne peut pas être à la fois droite (B) et courbe (non-B).

On dira qu'avec cette doctrine l'intuition devient formelle, attendu qu'elle ne dépend pas de la sorte de matière à laquelle l'affirmation se rapporte, mais uniquement de la présence de l'opposition logique. Cela est vrai, et c'est précisément là le mérite de ce mode de dérivation. Car il est de la nature des principes intuitifs d'être formels et non matériels.

Mais une limitation notable s'attache à l'intuition comme telle, et aussi au principe de dérivation qui vient d'être indiqué. Elle vaut la peine d'être notée, car elle contribue à confirmer notre théorie.

Cette limitation consiste en ce qu'une classe, une sphère, ou un univers donnés sont présupposés, ainsi qu'une opposition exhaustive dans cette classe. Les notions opposées qui se limitent mutuellement doivent, les unes et les autres, appartenir au contrôle ou à l'univers invoqués par la classe inclusive, c'est-à-dire qu'il doit y avoir un rapport entre ces notions, si l'on veut qu'elles se montrent incompatibles entre elles.

C'est pour cette raison que les différents principes intuitifs sont opérants dans des sphères différentes, et que ceux d'une sphère ne s'appliquent pas dans une autre. Kant nous a donné une classification des formes *a priori* ou intuitives faisant partie des domaines, différents entre eux, des sens, de l'intelligence, de la raison, de la pratique, de l'esthétique ; chacune de ces sortes de formes est relativement isolée et sans liaison avec les autres. Ce qu'elles ont en commun, c'est la présence des caractères par lesquels est déterminé l'*a priori* en général, à savoir les caractères d'universalité et de nécessité. Avec cette similarité formelle, les différences qui les séparent sont, en somme, matérielles. Les intuitions de la raison théorique diffèrent de celles de la raison pratique en ce que la matière n'est pas la même. La matière de l'une est la pensée, celle de l'autre, les actes de la volonté.

Ainsi, bien que chacune soit formelle dans sa sphère propre,

elle est matérielle en ce qu'elle est restreinte à une certaine matière.

Cette restriction est précisément celle à laquelle est également soumise l'action de l'opposition logique. La matière doit appartenir exclusivement à la sphère où l'opposition se développe. Autrement les affirmations de faits, aussi bien que les affirmations de forme intuitive, ne sont pas pertinentes ou sont vides de sens. « Les lignes droites sont dignes de louange » est une affirmation de ce genre : ce n'est pas seulement une tautologie d'une sorte purement formelle ; le sujet et l'attribut sont des termes sans rapport entre eux. Aucune opposition ne peut se développer entre des sphères aussi éloignées l'une de l'autre que les lignes droites et les choses dignes de louange. La raison en est évidente : les deux sphères ne peuvent pas en venir à se limiter mutuellement ; les assertions au sujet des lignes et au sujet des choses dignes de louange peuvent continuer jusqu'à l'infini sans se superposer aucunement.

C'est pourquoi il n'y a pas de principes intuitifs d'un caractère assez universel pour pouvoir être appliqués comme tels à toute expérience. Chacun d'eux est limité à la sphère de son origine matérielle.

Si ces propositions sont bien établies, il s'ensuit que l'immédiateté d'intuition rationnelle n'est pas primitive [1], mais dérivée, et que les conditions de sa genèse peuvent être découvertes. Elle a des présuppositions d'un caractère nettement empirique. Elle apparaît comme aboutissement d'un processus de médiation. Les processus sociaux de conversion et les processus logiques d'opposition sont les uns et les autres instrumentaux à son égard. Nous étudierons ailleurs dans quelle mesure cela est également vrai de l'immédiateté d'intuition pratique, dans quelle mesure cette immédiateté résulte de la médiation des fins par les moyens.

J. Mark Baldwin,
Correspondant étranger de l'Institut de France.

1. Elle fait partie de la seconde des trois catégories d'immédiateté que j'ai distinguées ailleurs : Immédiateté primitive, immédiateté d'accomplissement, immédiateté de synthèse (Voir *Le Médiat et l'Immédiat*, ch. XII).

LE DÉVELOPPEMENT DU PRAGMATISME AMÉRICAIN

L'objet de cet article est de définir les principales théories des mouvements philosophiques connus sous le nom de pragmatisme et d'instrumentalisme ou expérimentalisme. Pour cela nous allons tracer leur développement historique ; car cette méthode semble présenter la voie la plus simple pour comprendre ces mouvements, tout en évitant quelques malentendus courants sur leurs doctrines et leurs buts.

L'origine du pragmatisme remonte à Charles Sanders Peirce, fils d'un des plus célèbres mathématiciens des États-Unis, fort habile lui-même dans l'étude des mathématiques : il est un des fondateurs de la logique symbolique moderne des relations. Malheureusement Peirce n'était point un écrivain systématique et n'exposa jamais ses idées en un système unique. La méthode pragmatique, telle qu'il l'a développée, ne s'applique qu'à un univers du discours fort étroit et borné. Après que William James eut étendu le champ d'action de la méthode, Peirce écrivit un exposé de l'origine du pragmatisme tel qu'il l'avait primitivement conçu : c'est de cet exposé que nous avons tiré les notes suivantes.

Le terme « pragmatique », à l'encontre de ceux qui regardent le pragmatisme comme une conception exclusivement américaine, lui fut suggéré par l'étude de Kant. Dans la « *Métaphysique des Mœurs* », Kant établit une distinction entre *pragmatisch* et *praktisch*. Ce dernier terme s'applique aux lois morales que Kant regarde comme *a priori*. Quant au premier terme, il s'applique aux règles de l'art et de la technique qui sont basées sur l'expérience et applicables à l'expérience. Peirce, qui était un empiriste, avec, comme il le disait, des habitudes d'esprit de laboratoire, refusa donc d'appeler son système « Practicalism », ainsi que certains de ses amis le lui suggérèrent. Comme logicien, il s'inté-

ressait à l'art et à la technique de la pensée réelle, et spécialement, en ce qui concerne la méthode pragmatique, à l'art de fabriquer des concepts clairs ou de construire des définitions adéquates et effectives en accord avec l'esprit de la méthode scientifique.

Suivant ses propres paroles, pour quelqu'un « qui était encore naturellement porté à formuler sa pensée en termes kantiens, « praktisch » et « pragmatisch » étaient aussi éloignés l'un de l'autre que les deux pôles ; le premier de ces termes appartenant à ce type de pensée où aucune intelligence à tendances expérimentalistes ne saurait trouver un terrain solide pour s'appuyer, tandis que le second exprime plutôt un rapport avec un dessein bien défini de l'homme. Or, le trait le plus caractéristique de la nouvelle théorie était la reconnaissance d'un lien irréfragable entre la connaissance rationnelle et le dessein utilitaire de l'homme. »

En faisant allusion au type d'esprit expérimentaliste, nous sommes amenés à la signification exacte donnée par Peirce au mot « pragmatique ». En parlant d'un expérimentaliste comme d'un homme dont l'intelligence est façonnée dans le laboratoire, il dit : « Quoi que vous lui disiez, ou bien il le comprendra comme signifiant que, certains antécédents d'une expérience étant donnés, il en résultera un fait déterminé, ou bien il ne trouvera aucun sens à vos paroles ». Et ainsi Peirce développa cette théorie que « le contenu rationnel d'un mot ou d'une expression quelconque n'est autre que la portée qu'ils peuvent avoir dans la conduite de la vie. De sorte que, comme il est évidemment impossible que rien qui ne puisse résulter d'une expérience ne saurait avoir une influence directe sur l'action, quelqu'un qui définirait minutieusement tous les phénomènes d'expérience concevables qui seraient impliqués dans l'affirmation ou la négation d'un concept, aurait par là-même une définition complète du concept, une définition qui présente tous les éléments nécessaires et suffisants de ce concept. »

L'étude dans laquelle Peirce expose sa théorie a pour titre : *Comment rendre nos idées claires* [1]. On y trouve une ressemblance remarquable avec la doctrine de Kant, dans les efforts qu'il fait pour donner une interprétation de la généralité des concepts qui soit, dans le domaine de l'empirisme, ce qu'était, pour Kant, la loi de la

1. Elle a été publiée dans le *Popular Science Monthly*, en 1878, et traduite en français dans la *Revue philosophique* de 1879.

Raison pratique dans le domaine de l'*a priori*. « La signification rationnelle de toute proposition se trouve dans le futur... Mais parmi les myriades de formes dans lesquelles une proposition peut être traduite, quelle est celle qu'on doit considérer comme sa signification propre? Suivant le pragmatiste, c'est la forme sous laquelle cette proposition devient applicable à la conduite humaine ; et cela non point dans telles ou telles circonstances spéciales, non point dans un cas particulier où l'on aurait tel ou tel dessein déterminé, mais bien la forme qui s'applique le mieux au contrôle de soi-même dans n'importe quelle situation et pour n'importe quelle fin. » De même aussi, « le pragmatiste ne veut pas que le *summum bonum* consiste dans l'action, mais il l'identifie à ce procédé d'évolution au moyen duquel ce qui existe arrive de plus en plus à s'assimiler tout ce qui est général... ; en d'autres termes, au moyen duquel ce qui est devient, à l'aide de l'action, un corps de tendances rationnelles ou d'habitudes aussi largement généralisées que possible. » Ces affirmations de Peirce sont complètement concluantes à l'égard de deux erreurs qui sont couramment commises au sujet des idées du fondateur du pragmatisme. On dit souvent du pragmatisme qu'il fait de l'action le but de la vie. On dit aussi du pragmatisme qu'il subordonne la pensée et l'activité rationnelle à des fins particulières d'intérêt et de profit. Il est vrai que la théorie de la conception de Peirce implique essentiellement un certain rapport à l'action, à la conduite humaine. Mais le rôle de l'action est celui d'un intermédiaire. Pour qu'on puisse attribuer une signification à des concepts, il faut qu'on puisse les appliquer à l'existence. Or c'est par le moyen de l'action que cette application devient possible. Et la modification de l'existence qui résulte de cette application constitue la véritable signification des concepts.

Le pragmatisme est donc loin d'être cette glorification de l'action pour elle-même qu'on regarde comme le caractère particulier de la vie américaine. On remarquera aussi qu'il y a une échelle d'applications possibles de concepts à l'existence : d'où une diversité de significations. Plus grande est l'extension de ces concepts, plus ils sont libres de ces restrictions qui les limitent à des cas particuliers, plus il nous est possible d'attribuer la signification la plus générale à un terme. Ainsi donc la théorie de Peirce s'oppose à toute restriction de la signification d'un concept à l'accomplissement d'un dessein particulier, et encore moins, d'un but

personnel. A plus forte raison s'oppose-t-elle à ce que la raison ou la pensée soient réduites à n'être que les servantes d'un intérêt pécuniaire ou trop étroit. Cette théorie serait d'origine américaine en ce qu'elle insiste sur la nécessité de la conduite humaine et de l'accomplissement d'un dessein pour rendre la pensée plus claire. Mais, en même temps, elle désapprouve ces aspects de la vie américaine qui font de l'action un but en lui-même, et qui traite le dessein d'une façon étroite et trop pratique. En considérant un système de philosophie par rapport à ses facteurs nationaux, il serait nécessaire d'avoir présents à l'esprit non seulement ces aspects de la vie qui sont incorporés dans ce système, mais encore les aspects contre lesquels ce système proteste. Il n'est point de philosophe qui ait mérité ce nom pour le simple fait d'avoir glorifié les tendances et les caractères de son milieu social ; quoiqu'il soit également vrai qu'il n'est point de philosophe qui n'ait point saisi certains aspects de la vie contemporaine pour les idéaliser.

L'œuvre commencée par Peirce fut continuée par William James. En un sens, James restreignit l'application de la méthode pragmatique de Peirce, mais en même temps il l'étendit. Les articles que Peirce écrivit en 1878 n'attirèrent presque pas l'attention des milieux philosophiques qui subissaient alors l'influence prédominante de l'idéalisme néo-kantien de Green, de Caird et de l'École d'Oxford, à l'exception de ceux où la philosophie écossaise du sens commun conservait sa suprématie. En 1898, James inaugura le nouveau mouvement pragmatique dans une communication intitulée *Philosophical Conceptions and Practical Results* réimprimée depuis dans le volume *Collected Essays and Reviews*. Même dans cette étude primitive on peut aisément remarquer la présence de ces deux tendances à restreindre et étendre en même temps le pragmatisme primitif. Après avoir cité cette remarque psychologique de Peirce que « nos croyances sont des règles d'action, que la seule fonction de l'intelligence n'est qu'un élément de la production d'habitudes d'action, et que toute l'idée que nous nous faisons d'un objet est en réalité l'idée des effets possibles de cet objet, il exprime cette idée que tous ces principes doivent être établis d'une manière plus étendue que celle de Peirce. » La vérification ultime de la signification d'une vérité se trouve dans la conduite que cette vérité dicte ou suggère. Mais elle suggère cette conduite particulière d'abord parce qu'elle produit un certain effet sur notre expérience

qui demandera alors précisément cette conduite particulière de notre part. J'aimerais mieux dire que la signification effective d'une proposition philosophique peut toujours s'assimiler à quelque conséquence particulière dans notre expérience pratique à venir, que cette expérience soit passive ou active ; et j'insisterais sur ce point que l'assimilation se fait par rapport à une expérience particulière plutôt que par rapport à une expérience active. » Dans une étude écrite en 1908 James répète cette affirmation, en déclarant que chaque fois qu'il emploie le terme « pratique efficace », il entend par là « ce qui est essentiellement concret, individuel, particulier et agissant en tant qu'opposé à l'abstrait, au général et à l'inactif... Les *Pragmata*, ce sont des choses dans leur pluralité... Il est parfaitement possible que des conséquences particulières soient de nature théorique[1]. »

William James fait allusion au développement donné par lui à l'expression du principe de Peirce. En un sens, on peut dire qu'il élargit la portée du principe par la substitution de conséquences particulières à une règle ou méthode générale applicable à l'expérience future. Mais, en un autre sens, cette substitution restreint l'application du principe, puisqu'elle détruit l'importance attachée par Peirce à l'application la plus large possible de la règle ou de l'habitude de conduite — son extension en universalité. En somme, William James était beaucoup plus nominaliste que Peirce.

On peut observer une extension du pragmatisme dans le passage précédent. James y fait allusion à l'emploi d'une méthode pour déterminer la signification de la vérité. Puisque la vérité est un terme, et qu'elle a par conséquent une signification, cette extension est une application légitime de la méthode pragmatique. Mais il faudrait remarquer que jusqu'ici cette méthode ne sert qu'à rendre

1. Dans une note, James donne un exemple des erreurs que l'on commet à propos du terme « pratique », en citant M. Bourdeau qui avait écrit que « le pragmatisme est une réaction anglo-saxonne contre l'intellectualisme et le rationalisme de l'esprit latin... C'est une philosophie sans paroles, une philosophie de gestes et d'actions qui abandonne ce qui est général pour ne retenir que ce qui est particulier ». Dans sa conférence faite en Californie, James fit ressortir cette idée que son pragmatisme s'inspire considérablement de la pensée des philosophes anglais, de Locke, de Berkeley, de Hume, de Mill, de Bain et de Shadworth Hodgson. Mais il oppose cette méthode au transcendentalisme allemand et en particulier à celui de Kant. Il est particulièrement intéressant de signaler cette différence entre Peirce et James, que le premier essaya de donner une explication expérimentale non *a priori* de Kant, tandis que James s'efforça de développer le point de vue des penseurs anglais.

claire la signification d'un terme, et n'a rien à voir avec la vérité d'un jugement particulier. La principale raison pour laquelle James donna une nuance nouvelle à la méthode pragmatique, c'est qu'il se préoccupait d'appliquer la méthode à déterminer le sens des problèmes et des questions philosophiques, et que, de plus, il choisissait pour les soumettre à examen, des notions philosophiques d'allure théologique ou religieuse. Il veut établir un critère qui permette de déterminer si une question philosophique donnée présente une signification authentique et vitale, ou bien, au contraire, triviale et purement verbale ; et, dans le premier cas, quels sont les intérêts en jeu selon qu'on accepte et affirme l'une ou l'autre des deux thèses entre lesquelles il y a controverse. Peirce est avant tout un logicien ; tandis que James est un éducateur qui veut forcer le grand public à comprendre que certains problèmes, certains débats philosophiques ont une importance réelle pour l'humanité, parce que les croyances qu'ils mettent en jeu ont pour effet des manières très différentes de se conduire. Si l'on ne saisit cette importante distinction, on ne saurait comprendre la plupart des ambiguités et des erreurs qui s'attachent à la dernière période du mouvement pragmatique.

James prend pour exemple la controverse entre le théisme et le matérialisme. Il part de ce principe que si le cours du monde est considéré comme achevé, il est également légitime d'affirmer soit Dieu, soit la matière comme en étant la cause. D'une façon ou d'une autre les faits sont ce qu'ils sont, et, quelle que puisse être la signification à donner à leur cause, c'est eux qui la déterminent. De sorte que le nom que nous pouvons attribuer à cette cause est entièrement arbitraire. Il en est tout autrement si nous faisons entrer l'avenir en ligne de compte. Dieu prend alors le sens d'une puissance soucieuse d'assurer le triomphe final des valeurs idéales et spirituelles, et la matière devient une puissance indifférente au triomphe ou à la défaite de ces valeurs. Et notre vie suit une direction différente suivant que nous adoptons l'une ou l'autre de ces alternatives. Dans des conférences sur le pragmatisme, publiées en 1907, il applique le même critère au problème philosophique de l'Un et du Plusieurs, c'est-à-dire du Monisme et du Pluralisme, ainsi qu'à d'autres questions. C'est ainsi qu'il montre que le monisme équivaut à un univers rigide où chaque chose est fixée et unie immuablement aux autres, où l'indétermination, le choix libre, la nouveauté et les imprévus de

l'expérience n'ont point de place ; un univers qui exige le sacrifice de la diversité concrète et complexe des choses à la simplicité et la noblesse d'une structure architecturale. En ce qui concerne nos croyances, le monisme exige un tempérament rationaliste conduisant à une attitude rigoriste et dogmatique. Le pluralisme, d'autre part, laisse le champ libre à la contingence, la liberté, la nouveauté, et donne toute liberté d'action à la méthode empirique qui est extensible et fort large. Il accepte l'unité comme il la trouve, mais il n'essaye pas de forcer l'immense diversité des événements et des choses à entrer dans un moule rationnel unique.

Si on se place au point de vue de l'éducateur ou de l'étudiant, ou, si l'on veut, de ceux qui s'intéressent foncièrement aux problèmes, aux controverses et aux discussions philosophiques, il n'y a pas de raison pour contester la valeur de cette application de la méthode pragmatique. Mais il n'en est pas moins important de déterminer la nature de cette application. Elle donne un moyen pour découvrir les implications intéressantes pour la vie humaine, des conceptions philosophiques qu'on traite souvent d'importance nulle et d'allure purement dialectique. Elle présente un critérium pour décider de l'implication vitale des croyances qui se posent comme des alternatives dans telle ou telle théorie. Ainsi qu'il le disait lui-même, « toute la fonction de la philosophie doit être de trouver l'influence caractéristique que vous et moi subirions à un instant déterminé de notre vie, si telle ou telle formule de l'univers était vraie ». En disant cependant que toute la fonction de la philosophie a ce but, il semble qu'on fasse allusion à l'enseignement plutôt qu'à la construction de la philosophie. Car une telle affirmation implique que des formules de l'univers sont déjà toutes faites et que le travail nécessaire pour les produire est déjà achevé, de sorte qu'il ne reste plus qu'à définir les conséquences qui se répercutent dans la vie par l'acceptation de l'une ou de l'autre de ces formules comme vraies.

Du point de vue de Peirce, l'objet de la philosophie serait plutôt de fixer la signification de l'univers en formules qui correspondraient à nos attitudes ou habitudes les plus générales de réponse à l'univers ambiant ; et cette généralité dépend de l'extension de l'applicabilité de ces formules à des événements futurs spécifiques. La signification des concepts de « matière » et de « Dieu » devrait être fixée avant que l'on pût seulement chercher à s'entendre sur la

valeur de notre croyance à l'égard de ces termes. Le matérialisme signifierait que le monde exige de notre part une seule espèce d'habitude constante et générale ; et « Dieu » signifierait l'exigence d'une autre espèce d'habitude ; la différence entre le matérialisme et le théisme reviendrait à la différence des habitudes nécessaires pour faire face à tous les détails de l'univers. Le monde serait un pour autant qu'il nous est possible de nous former une habitude unique qui tiendrait compte de toutes les existences futures et s'appliquerait à elles. Nous avons besoin de nous former plusieurs habitudes, différentes les unes des autres et irréductibles entre elles, pour pouvoir affronter les événements de l'univers et lutter contre eux. En somme, Peirce écrivait comme un logicien, et James comme un humaniste.

William James fit accomplir un nouveau progrès au pragmatisme par sa théorie de la volonté de croire, ou, comme il l'appelait lui-même par la suite, du droit de croire. La découverte des conséquences fondamentales de telle ou telle croyance ne put manquer d'avoir une certaine influence sur la croyance elle-même. Si un homme aime beaucoup la nouveauté, le risque, l'opportunisme et une variété esthétique réelle, il rejettera certainement toute croyance au monisme, lorsqu'il connaîtra clairement la valeur de ce système. Mais s'il est attiré davantage par l'harmonie esthétique, les proportions classiques, la stabilité poussée jusqu'à la sécurité absolue et la cohérence logique, il est tout naturel qu'il ait foi au monisme. Or William James considérait ces mobiles de sympathie instinctive comme jouant un plus grand rôle dans notre choix d'un système philosophique que ne feraient des raisonnements en forme; et il considérait que nous rendrions service à la cause de la sincérité philosophique si nous reconnaissions ouvertement les mobiles qui nous inspirent. Il soutenait aussi cette thèse que la plupart des problèmes de la philosophie, et surtout ceux qui touchent au domaine religieux, sont d'une nature telle qu'ils ne peuvent donner lieu à une évidence décisive en faveur d'une alternative plutôt que d'une autre. En conséquence, il revendique le droit pour l'homme de choisir ses croyances, non point en présence de preuves ou de faits concluants, mais bien en l'absence de toute évidence de ce genre, et surtout lorsqu'il est tenu de choisir dans un sens ou dans l'autre, ou quand, en s'abstenant de se prononcer, son refus de choisir équivaut lui-même à un choix. La théorie de la volonté de

croire se prête à des malentendus et même au ridicule ; aussi est-il nécessaire de bien établir la manière dont James en tira parti. Nous sommes toujours obligés d'agir dans n'importe quel cas : notre action et, par là même, ses conséquences actuelles changent suivant les croyances que nous avons choisies. De plus, il peut se faire que, pour découvrir les preuves qui seront ultérieurement la justification *intellectuelle* de certaines croyances — la croyance à la liberté, par exemple, ou la croyance en Dieu, — il soit nécessaire de commencer par agir dans l'esprit de cette croyance.

Dans ses conférences sur le Pragmatisme, et dans son volume d'études qui porte pour titre *The Meaning of Truth*, paru en 1909, James étendit l'usage de la méthode pragmatique au problème de la nature de la vérité. Jusqu'ici nous avons considéré la méthode pragmatique comme un instrument pour déterminer la signification des vocables et l'importance vitale des croyances philosophiques. Dans l'un et l'autre cas, nous avons fait allusion à des conséquences futures qui sont impliquées. James montra en outre que, dans certaines conceptions philosophiques, l'acceptation et l'affirmation de certaines croyances peuvent se justifier au moyen de la nature de leurs conséquences, ou des différences dont ces croyances provoquent l'existence. Mais alors pourquoi ne point pousser l'argument jusqu'au bout et soutenir que la signification de la vérité en général est déterminée par ses conséquences ? Nous ne devons pas oublier ici que James était un empiriste avant d'avoir été un pragmatiste, et proclamait toujours que le pragmatisme n'est autre que l'empirisme poussé jusqu'à ses conclusions légitimes. D'un point de vue général, l'attitude pragmatique consiste à « regarder non point vers les choses premières, les principes, les catégories ou de soi-disant nécessités, mais bien vers les choses dernières, les fruits, les conséquences, les faits ». Il n'y a donc qu'un pas de plus à faire pour appliquer la méthode pragmatique au problème de la vérité. Dans les sciences de la nature, on tend à identifier la vérité, dans un cas particulier, à une vérification. La vérification d'une théorie ou d'une conception se fait par l'observation de faits particuliers. Même la théorie physique la plus savante et la plus harmonieuse n'est qu'une hypothèse tant que des implications, déduites par le raisonnement mathématique ou par toute autre espèce d'inférence, ne sont pas vérifiées par des faits observés. Quelle route doit donc suivre un philosophe empirique qui veut arriver à une définition de la vérité,

au moyen d'une méthode empirique? Il doit, s'il veut appliquer cette méthode, et sans faire entrer pour l'instant en ligne de compte la formule du pragmatisme, trouver d'abord des cas particuliers à partir desquels il généralise ensuite. C'est donc en soumettant les conceptions au contrôle de l'expérience, en les vérifiant, que l'on trouve des échantillons de ce qu'on nomme vérité. Donc, enfin, le philosophe qui applique cette méthode empirique, sans le moindre préjugé favorable au pragmatisme doctrinal, peut être amené à conclure que vérité « signifie » vérification, ou, si l'on veut, que la vérification, en acte ou en puissance, est la définition de la vérité.

En combinant cette conception de la méthode empirique avec la théorie du pragmatisme, on aboutit à d'autres résultats philosophiques importants. Les théories classiques de la vérité en fonction de la cohérence ou compatibilité des termes, et de la correspondance de l'idée et de la chose, reçoivent par là une interprétation nouvelle. Une cohérence purement mentale sans une vérification expérimentale ne nous permet pas de sortir du domaine de l'hypothèse. Si une notion ou une théorie prétend correspondre à la réalité ou à des faits, cette prétention ne peut être mise à l'épreuve et confirmée ou réfutée qu'en la faisant passer dans le domaine de l'action et en notant les résultats qu'elle donne sous la forme de faits concrets observables auxquels aboutit cette notion ou cette théorie. Si, en agissant selon cette notion, on se trouve amené à des faits qu'elle implique ou qu'elle exige, alors cette notion est vraie. Une théorie correspond à des faits parce qu'elle mène à des faits, qui sont ses conséquences, par l'intermédiaire de l'expérience. Et de cette considération se tire cette généralisation pragmatique que toute connaissance est prospective dans ses résultats, excepté dans les cas où des notions ou des théories, après avoir été d'abord prospectives dans leur application, ont été depuis essayées et vérifiées. En théorie, cependant, même de telles vérifications ou vérités ne sauraient être absolues. Elles relèveraient d'une certitude pratique ou morale, mais elles risquent toujours d'être corrigées à la suite de conséquences futures imprévues ou de faits observés inattendus. Toute proposition concernant des vérités de fait est, en dernière analyse, hypothétique et provisoire, bien qu'un grand nombre de ces propositions aient été si fréquemment vérifiées sans accroc, que nous sommes justifiés d'en user

comme si elles étaient absolument vraies. Mais, logiquement, la vérité absolue est un idéal qui ne saurait se réaliser, à moins que tous les faits n'aient été enregistrés, ou, comme dit James, « mis dans le sac », et qu'il ne soit plus possible de faire d'autres observations ou d'autres expériences.

Le pragmatisme se présente ainsi comme une extension de l'empirisme historique, avec cette différence fondamentale qu'on n'insiste plus ici sur les phénomènes antécédents, mais sur les phénomènes conséquents ; sur les précédents, mais sur les possibilités d'action, et ce changement de point de vue est, dans ses conséquences, presque révolutionnaire. Un empirisme qui se contente de résumer des cas déjà passés n'a pas de place pour le possible et la liberté ; il ne peut pas loger dans ses flancs des conceptions ou des idées générales, à moins que celles-ci ne soient considérées comme des sommaires ou des archives. Mais si l'on se place au point de vue du pragmatisme, on s'aperçoit que les idées générales ont un bien autre rôle à remplir que celui de résumer et d'enregistrer des expériences passées. Elles sont des bases pour canaliser des observations et des expériences futures. Tandis que, pour l'empirisme, la raison, ou la pensée générale, n'a point d'autre sens, dans un monde déjà construit et déterminé, que celui de résumer des cas particuliers. Dans un monde où l'avenir n'est pas un vain mot, où les théories, les notions générales, les idées rationnelles ont des conséquences par le moyen de l'action, la raison a nécessairement une fonction constructive. Néanmoins, les conceptions de la raison n'ont qu'un intérêt secondaire par rapport à la réalité des faits, car elles doivent être confrontées avec des observations concrètes[1].

Le pragmatisme prend ainsi une signification métaphysique. La doctrine de la valeur des conséquences nous amène à prendre en considération l'avenir. Et cette prise en considération de l'avenir nous conduit elle-même à la conception d'un univers dont l'évolution n'est pas achevée, d'un univers qui est encore, pour parler comme James, *in the making*, « en devenir », d'un univers jusqu'à un certain point plastique.

1. William James disait, dans une heureuse métaphore, qu'elles doivent « payer » (*cash in*) en produisant des conséquences spécifiques. Cette expression signifie qu'elles doivent pouvoir devenir des faits concrets. Mais, pour ceux qui ne sont point familiarisés avec l'idiome américain, la formule de James fut prise pour signifier que les conséquences elles-mêmes de nos conceptions rationnelles doivent être étroites et même se borner à l'utilité pécuniaire. C'est

La raison, ou la pensée, a donc, sous son aspect le plus général, une fonction réelle quoique limitée, une fonction créatrice, constructive. Si nous formons des idées générales et si nous les mettons en action, des conséquences se produiront qui ne se seraient point produites autrement. Dans ces conditions, le monde sera différent de ce qu'il aurait été si la pensée n'était pas intervenue. Cette considération consacre l'importance humaine et morale de la pensée et de son exécution réfléchie dans l'expérience. Il n'est donc pas vrai de dire que James écrasait de son mépris la raison, la pensée, la connaissance, ou qu'il les regardait comme de simples moyens pour s'assurer des profits personnels ou privés ou même sociaux. Pour lui, la raison a une fonction créatrice, limitée parce que spécifique, qui contribue à rendre le monde autre qu'il n'aurait été sans elle. Elle rend le monde plus raisonnable dans la réalité; elle lui donne une valeur intrinsèque. On comprendra mieux la philosophie de James en la considérant, dans sa totalité, comme une revison de l'empirisme anglais, une revision qui a déplacé la valeur de l'expérience du passé, de ce qui est déjà donné, au futur, à ce qui n'est que simple possibilité.

Ces considérations nous amènent naturellement au mouvement qu'on a appelé « Instrumentalisme ». L'aperçu que nous venons de donner de la philosophie de James montre qu'il considère les conceptions et les théories pures comme des instruments qui peuvent servir à constituer d'une manière spécifique les choses futures. Mais James s'attachait surtout aux aspects moraux de cette théorie, à l'appui qu'y trouvent le « meliorisme » et l'idéalisme moral, et aux conséquences qui s'en peuvent tirer quant à la valeur sentimentale et à la portée des divers systèmes philosophiques, particulièrement à son action néfaste pour le rationalisme intégral et l'absolutisme sous toutes ses formes. Il n'essaya jamais de développer une théorie complète des formes ou « structures » et des opérations logiques basées sur cette conception. L'« Instrumentalisme » est un essai pour constituer une théorie logique précise des concepts, des jugements et des inférences, dans leurs modes divers, en considérant, pour commencer, comment la pensée fonctionne dans la détermination expérimentale de conséquences futures. C'est dire qu'il s'efforce d'établir des distinctions et des règles logiques universellement

ainsi que M. Bertrand Russell écrivait tout récemment que le pragmatisme n'est qu'une manifestation du commercialisme américain.

reconnues en les dérivant de la fonction reconstructive ou médiatrice assignée à la raison. Il vise à constituer une théorie des formes générales de la conception et du raisonnement, et non point de tel ou tel jugement particulier ou de tel concept rapporté à son contenu propre ou à ses seules implications.

En ce qui concerne donc les antécédents historiques de l'« Instrumentalisme », deux facteurs sont particulièrement importants, en sus de cette vérification expérimentale, que nous avons déjà mentionnée à propos de James. Le premier de ces deux facteurs est psychologique, et le second est une critique de la théorie de la connaissance et de la logique qui en résulte telle qu'elle a été proposée par l'idéalisme néo-kantien et exposée dans les travaux logiques de philosophes tels que Lotze, Bosanquet et F.-H. Bradley. Comme nous l'avons déjà dit, l'influence néo-kantienne a été très marquée aux États-Unis durant les dernières décades du XIXe siècle. Moi-même et ceux qui ont collaboré avec moi à l'élaboration de l' « Instrumentalisme », avons commencé par être néo-kantiens, de la même façon que le point de départ de Peirce a été le kantisme, et celui de James, l'empirisme de l'école anglaise.

Les tendances psychologiques qui ont exercé une influence sur l'instrumentalisme sont de nature biologique plutôt que physiologique. Elles se rattachent étroitement au mouvement important dont le Dr John Watson a été le promoteur en psychologie et auquel il a donné le nom de *behaviourism*. Brièvement, le point de départ de la théorie, c'est la conception du cerveau comme d'un organe de coordination des stimulations sensorielles (auxquelles il faut ajouter les modifications causées par l'habitude, la mémoire inconsciente ou ce qu'on appelle aujourd'hui des réflexes conditionnés), en vue de provoquer des réponses motrices appropriées. Sur la base de la théorie de l'évolution organique, on maintint que la description de l'intelligence et de ses opérations doit être compatible avec les faits d'ordre biologique connus, relatifs à cette position intermédiaire occupée par l'organe nerveux central pour pouvoir répondre à son milieu suivant les besoins de la créature vivante. Il est particulièrement intéressant de remarquer que, dans les *Studies in Logical Theory* (1903), qui sont leur premier manifeste, les instrumentalistes reconnaissent ce qu'ils doivent à William James pour avoir forgé les outils dont ils se servent, pendant que, dans le cours de ces études, les auteurs réclament constamment une union

plus étroite entre les principes « normatifs » de la logique et les procédés réels de la pensée, en tant que ceux-ci sont déterminés par une psychologie objective ou biologique et non point par une psychologie introspective des états de conscience. Mais il est curieux de noter que les « outils » auxquels il est fait allusion ne sont point des considérations qui aient beaucoup servi à James. Elles précèdent son pragmatisme et c'est dans un des aspects de ses « Principes de Psychologie » qu'il les faut chercher. Cet important ouvrage (1890) développe en effet deux thèses différentes.

L'une est une réinterprétation de la psychologie introspective, où James nie que les sensations, les images et les idées soient discrètes et où il les remplace par un courant continu qu'il appelle « le courant de la conscience ». Cette conception oblige à considérer les relations comme une partie immédiate du champ de la conscience, au même titre que les qualités. Et dans toute sa « Psychologie », James donne une allure philosophique à cette conception en l'employant à critiquer l'atomisme de Locke et de Hume aussi bien que l'apriorisme des principes rationnels de synthèse de Kant et de ses successeurs, parmi lesquels il faut citer, en Angleterre, Thomas Hill Green, qui était alors à l'apogée de son influence.

L'autre aspect de ses « Principes de Psychologie » est d'ordre biologique. Il se montre sous son vrai jour dans le criterium établi par James pour découvrir l'existence de l'intelligence. « La poursuite de certaines fins et le choix des moyens pour y arriver sont la marque et le critère qui nous permettent d'affirmer la présence de l'esprit dans un phénomène. » La puissance de ce critère se manifeste pleinement dans le chapitre sur l'attention et ses rapports avec l'« intérêt » considéré comme la force qui le domine, et sa fonction téléologique de sélection et d'intégration ; dans le chapitre sur la discrimination et la dissociation (analyse et abstraction), où il établit la manière dont les buts à atteindre et les moyens pour y arriver produisent et canalisent l'analyse intellectuelle ; dans le chapitre sur la conception, où il montre qu'une idée générale est une façon de signifier des choses particulières et non point une abstraction de cas particuliers ou une fonction supra-empirique, qu'elle est un instrument téléologique. James développe encore cette idée dans le chapitre sur le raisonnement où il dit que « la seule signification d'une essence est téléologique, et que la classification et la conception sont de simples armes téléologiques de l'esprit ».

On peut compléter cette courte énumération en mentionnant aussi le chapitre de son livre où James, discutant la nature des vérités nécessaires et le rôle de l'expérience, affirme, à l'encontre de Herbert Spencer, que plusieurs de nos plus importantes manières de percevoir et de concevoir le monde des objets sensibles ne sont point des produits cumulatifs d'expériences particulières, mais plutôt des sports biologiques originaux, des variations spontanées qui se sont maintenues à cause de leur applicabilité à des expériences concrètes, après avoir été créées une première fois. Le Nombre, l'Espace, le Temps, la Ressemblance et autres « catégories » importantes, peuvent avoir été appelées à l'existence, dit-il, à la suite de quelque instabilité cérébrale particulière, mais ils n'ont en aucune façon été enregistrés par l'esprit sous l'influence du dehors. Plusieurs concepts insignifiants et inutiles naquirent de la même façon aussi. Mais les catégories fondamentales ont été étendues et renforcées cumulativement à cause de leur valeur d'application à des cas concrets et des choses d'expérience. Ce n'est donc plus l'origine d'un concept, c'en est l'application qui devient le critère de sa valeur; et voilà tout le pragmatisme en germe. Une phrase de James en résume assez bien l'esprit : « La croyance populaire suivant laquelle la science s'impose à l'esprit *ab extra*, et suivant laquelle nos intérêts n'ont rien à voir avec les constructions scientifiques, est souverainement absurde ».

Étant donné le point de vue que nous venons de spécifier et l'intérêt que présente une théorie logique de la conception et du jugement, il en résulte une théorie du genre suivant. Les adaptations formées par les organismes inférieurs, par exemple leur réponse effective et coordonnée à des excitations deviennent téléologiques chez l'homme et permettent alors à la pensée de se manifester. La réflexion est une réponse indirecte au milieu et l'élément d'indirection peut devenir immense et fort compliqué en lui-même. Mais elle a son origine dans le comportement biologique d'adaptation et sa fonction ultime, dans son aspect cognitif, est un contrôle prospectif des conditions de son environnement. La fonction de l'intelligence n'est donc pas de copier les objets environnants, mais bien d'en tenir compte de manière à pouvoir mettre en valeur, dans l'avenir, des relations plus effectives et plus profitables par rapport à ces objets.

Comment ce point de vue a été appliqué à la théorie du juge-

ment, c'est une histoire trop longue pour être racontée ici. Nous nous bornerons à dire qu'en général le « sujet » d'un jugement représente cette portion du milieu sur laquelle on doit réagir ; l'attribut représente la réponse correspondante ou l'habitude ou la manière dont on doit se comporter envers le milieu ; la copule représente l'acte organique et concret par lequel s'opère la connexion entre le fait et sa signification ; enfin la conclusion ou l'objet définitif du jugement n'est autre que la situation transformée qu'on vient de créer, une situation qui implique une altération aussi bien dans le sujet primitif, y compris son esprit, que dans l'environnement lui-même. Cette nouvelle et harmonieuse unité à laquelle on aboutit vérifie la valeur des données primitivement choisies pour servir de sujet et des concepts mis ensuite en œuvre comme armes téléologiques pour l'élaborer. Tant que cette unification finale n'est pas atteinte, les données perceptuelles et les principes conceptuels, les théories, ne sont, dans leur état logique, qu'hypothétiques. De plus, l'affirmation et la négation sont de nature intrinsèquement alogique : ce sont des actes.

Un aperçu aussi sommaire peut difficilement prétendre à être ou convaincant, ou suggestif. Cependant, en établissant les points de ressemblance et de différence entre cet aspect du pragmatisme et la logique de l'idéalisme néo-hégélien, nous mettrons en évidence une remarque de grande importance. Suivant cette logique, la pensée constitue en dernière analyse son objet et même le monde. On peut affirmer l'existence d'une série de formes du jugement, parce que nos premiers jugements, qui sont plus près des sens, réussissent à constituer des objets d'une façon partielle et fragmentaire seulement, au point d'englober dans leur nature un élément de contradiction. Il en résulte une dialectique qui permet à chaque type inférieur et partiel de jugement de passer à une forme plus complète, jusqu'à ce qu'on arrive finalement au jugement total ou à la pensée qui comprend l'objet entier ou l'univers comme un tout organique de distinctions mentales en relation les unes avec les autres. Il est évident que cette théorie agrandit hors de toute proportion le rôle de la pensée. C'est un idéalisme objectif et rationnel qui s'oppose et se distingue de l'idéalisme subjectif et perceptuel de l'école de Berkeley. L'« Instrumentalisme » donne une fonction positive à la pensée, qui est de reconstituer l'état présent des choses au lieu de les con-

naître. Par conséquent, il ne saurait y avoir des degrés intrinsèques ou une hiérarchie de formes de jugement. Chaque type a son but propre, et sa valeur est entièrement déterminée par son efficacité dans la poursuite de son but. Un jugement perceptuel limité, adapté à la situation qui lui a donné naissance, est aussi vrai que l'est le jugement philosophique ou scientifique le plus complet et le plus significatif quand il est à sa place. La logique conduit donc à une métaphysique qui est réaliste, dans la mesure où elle accepte des faits et des événements pour ce qu'ils sont indépendamment de la pensée, et qui est idéaliste dans la mesure où elle soutient que la pensée donne naissance à des actes distinctifs qui modifient des faits et des événements futurs de façon à les rendre plus raisonnables, c'est-à-dire plus adéquats aux fins que nous nous proposons. L'élément idéal est plus accentué par l'inclusion progressive des facteurs sociaux dans le milieu de l'homme, en sus des facteurs naturels ; de sorte que les desseins qui sont remplis, les fins qui sont atteintes, ne sont plus de caractère particulier ou même purerement biologique, puisqu'ils renferment aussi des buts et des activités d'autres membres de la société.

Il est naturel que des penseurs continentaux s'intéressent à la philosophie américaine en tant que réfléchissant, dans un certain sens, la vie américaine. Or, il est clair, d'après ce rapide aperçu historique du pragmatisme, que la pensée américaine ne fait que continuer la pensée européenne. Nous avons emprunté notre langage, nos lois, nos institutions, notre morale et notre religion à l'Europe, et nous les avons adaptées aux nouvelles conditions de notre vie. Il en a été de même pour nos idées. Pendant de longues années notre pensée philosophique n'a été qu'un écho de la pensée européenne. Le mouvement pragmatique que nous avons retracé dans la présente étude, ainsi que le néo-réalisme, le *behaviorism*, l'idéalisme absolu de Royce, l'idéalisme naturaliste de Santayana sont bien des essais de réadaptation ; mais ce ne sont point des créations *de novo*. Ils ont leurs racines dans la pensée anglaise et européenne.

Puisque ces systèmes sont des réadaptations, ils prennent en considération les traits distinctifs du milieu de la vie américaine. Mais, comme il a déjà été dit, ils ne se bornent point à reproduire ce qu'il y a de fruste et d'imparfait dans ce milieu. Ils ne visent pas à glorifier cette énergie et cet amour de l'action que les conditions

nouvelles de la vie américaine ont portés jusqu'à l'exagération. Ils ne reflètent point le mercantilisme excessif de la vie américaine. Sans doute tous ces traits du milieu ne sont pas sans avoir exercé une certaine influence sur la pensée philosophique américaine : notre philosophie ne serait pas nationale, spontanée, si elle ne subissait pas cette influence. Mais, l'idée fondamentale que ces mouvements dont nous venons de parler ont visé à exprimer c'est cette idée que l'action et l'opportunité ne se justifient que dans la mesure où elles aboutissent à rendre la vie plus raisonnable, à en augmenter la valeur. L'instrumentalisme affirme, à l'encontre de plusieurs tendances opposées du milieu américain, que l'action doit être intelligente et réfléchie, et que la pensée doit occuper dans la vie une position centrale. Là est la raison de notre insistance sur la phase téléologique de la pensée et de la connaissance. Si elle doit être téléologique en particulier et non point juste dans l'abstrait, c'est probablement à cause de cet élément pratique qu'on retrouve à tous les tournants de la vie américaine. Quoi qu'il en soit cependant, ce sur quoi on insiste surtout, c'est sur l'intelligence considérée comme la source unique et la seule garantie des conséquences qu'il est estimable et heureux de subir. Il est hors de doute que le caractère progressif et instable de la vie et de la civilisation américaines a facilité la naissance d'une philosophie qui considère le monde comme étant en formation continuelle, où il y a encore place pour de l'indéterminé, du nouveau, et pour un avenir véritable. Mais cette idée n'est pas exclusivement américaine, quoique les conditions de la vie américaine aient aidé cette idée à prendre conscience d'elle-même. Il est vrai aussi que les Américains sont portés à sous-estimer la valeur de la tradition et de la rationalité considérée comme une conquête déjà passée. Mais le monde a fait preuve également d'irrationalité dans le passé, et cette irrationalité s'est incorporée à nos croyances et à nos institutions. Il y a de mauvaises traditions comme il y en a aussi de bonnes : il est toujours important de distinguer. Notre négligence des traditions du passé, avec ce que cette négligence implique d'appauvrissement dans notre vie spirituelle, a sa compensation dans cette idée que le monde recommence, se refait sous nos yeux. L'avenir comme le passé peut être une source d'intérêt et de consolation et fournir un sens au présent.

Le pragmatisme et l'expérimentalisme instrumental font res-

sortir l'importance de l'individu. C'est lui qui est le porteur de la pensée créatrice, l'auteur de l'action et de son application. Le subjectivisme est une vieille histoire en philosophie ; une histoire qui a commencé en Europe et non en Amérique. Mais la philosophie américaine, dans les systèmes que nous avons exposés, a donné au sujet, à l'esprit individuel, une fonction pratique plutôt qu'épistémologique. L'esprit individuel est important, parce que l'esprit individuel seul est l'organe des modifications de la tradition et des institutions, le véhicule de la création expérimentale. L'individualisme unilatéral et égoïste de la vie américaine a laissé son empreinte dans la pensée. Il a transformé, en l'améliorant ou en le dégradant, suivant le point de vue, l'individualisme esthétique et fermé de la vieille culture européenne en un individualisme actif. Mais l'idée d'une société d'individus n'est nullement étrangère à la pensée américaine ; elle pénètre jusqu'à notre individualisme courant, si irréfléchi et si brutal. Et l'individu qu'idéalise la pensée américaine n'est pas un individu *per se*, un individu fixé dans l'isolement et fait pour lui-même, mais un individu qui évolue et se développe dans un environnement naturel et humain, un individu qu'on peut instruire.

Si l'on me demandait de faire comprendre par un parallèle historique ce mouvement de la pensée américaine, je renverrais mon lecteur à la Philosophie française des Lumières. Tout le monde sait que les penseurs qui ont illustré ce mouvement étaient inspirés par Bacon, Locke et Newton : ce qui les intéressait, c'était l'application de la méthode scientifique et des conclusions d'une théorie expérimentale de la connaissance aux affaires des hommes, c'était la critique et la reconstruction des croyances et des institutions. Comme l'écrit Höffding, ils étaient animés « d'une foi fervente dans l'intelligence, le progrès et l'humanité ». Et pourtant on ne les accuse pas aujourd'hui, justement à cause de leur valeur instructive et sociale, d'avoir cherché à subordonner l'intelligence et la science à de simples buts utilitaires. Ils n'ont cherché qu'à débarrasser l'intelligence de ses impuretés et à la rendre souveraine. On ne saurait dire si ceux qui glorifient l'intelligence et la raison dans l'abstrait, à cause de leur valeur pour ceux qui jouissent personnellement de leur possession, estiment vraiment l'intelligence plus que ne font ceux qui voient en elle le guide unique et indispensable de la vie intellectuelle et sociale. Lorsqu'un

critique américain dit de l'instrumentalisme qu'il considère les idées comme de simples servantes qui permettent de réussir dans la vie, il ne fait que réagir, sans réflexion, sur ses propres associations verbales avec le mot « instrumental », comme tant d'autres ont réagi d'une façon analogue sur l'emploi du mot « pratique ». De même, un écrivain italien récent, après avoir dit que le pragmatisme et l'instrumentalisme sont des produits caractéristiques de la pensée américaine, ajoute que ces systèmes « considèrent l'intelligence comme le simple mécanisme de la croyance, et essaient ensuite de rétablir la dignité de la raison en en faisant une machine pour la reproduction de croyances utiles aux mœurs et à la société ». Cette critique ne porte pas. Ce n'est point la production de croyances utiles aux mœurs et à la société que poursuivent ces systèmes, mais bien la formation de la foi en l'intelligence, comme l'unique et indispensable croyance nécessaire à la vie morale et sociale. Plus on apprécie la valeur intrinsèque esthétique immédiate de la pensée et de la science, plus on se rend compte de ce que l'intelligence ajoute d'elle-même à la jouissance et à la dignité de la vie, plus on doit se sentir malheureux d'une situation où l'exercice et la jouissance de la raison sont bornés à une classe étroite, fermée, technique, et plus on doit se demander comment on peut réussir à faire que tous participent à cette richesse inestimable.

JOHN DEWEY,
Columbia University.

LES PRINCIPES DE LA MÉTHODE EN PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

A jeter un regard d'ensemble sur les jugements portés de notre temps sur la religion, on découvre une contradiction qui lui est particulière : d'une part, il ne peut se passer de la religion ; d'autre part, il ne sait comment la maintenir en vie.

Rejeter la religion en bloc est une attitude dont nous sommes moins capables que nos prédécesseurs immédiats. Nous avons, en effet, pris l'habitude de considérer la religion moins comme un ensemble de doctrines contre quoi nous partons en guerre, que comme un *fait* incontestable, un fait de psychologie et d'histoire, comportant l'observation et l'étude. Ainsi considérée, la religion a exercé une action silencieuse en des sphères où sa voix elle-même serait restée sans écho.

Cette étude objective de la religion, une des plus récentes parmi les sciences, se cantonna d'abord naturellement dans la pure description. Il y avait là un phénomène qui relève de l'ethnologie, de la sociologie, de la psychologie : il fallait d'abord recueillir toutes les données qui pouvaient s'y rapporter. Mais nous arrivons maintenant à un second stade dans le développement de cette science. Ce phénomène auquel nous donnons le nom de religion a vraisemblablement certaines fonctions à remplir, et, comme ce phénomène est impressionnant, il y a lieu de supposer que ces fonctions présentent une importance correspondante. A coup sûr, l'accord n'est pas réalisé entre les savants quant à ce qu'ont été ces fonctions ; c'est à peine si l'on commence à former des hypothèses sur ce point. Mais, tandis que s'apaise momentanément le tumulte des polémiques d'hier, la conviction que cette fonction inconnue pourrait bien être vitale

gagne du terrain ; et que, par conséquent, nous ferions bien de ne pas prendre congé de la religion avant de savoir au moins exactement ce que nous rejetons.

Donc répugnance prudente à laisser la religion de côté. Mais comment la conserver? C'est qu'en effet bon gré mal gré nous sommes entre les mains de la raison pour aussi longtemps qu'elle voudra nous conduire, et, d'autre part, une religion qui a pu se faire agréer par la raison paraît singulièrement dépourvue de vitalité. Bref, la pensée scientifique tend à *naturaliser* la religion, mais une religion naturalisée est une religion dénaturée.

Dans cet embarras les philosophies contemporaines de la religion tendent à se conformer à un principe qu'illustre assez bien la façon dont se comportent des grains de sable placés sur une plaque vibrante : ils s'accumulent autour des points de moindre mouvement, le long des lignes *nodales*. Comme ce sont les aspects cognitifs de la religion qui prêtent le plus à discussion, tandis que le phénomène religieux considéré comme une donnée de la nature humaine constitue un terrain où le désaccord est à son minimum, on tend à édifier des philosophies de la religion qui sont soit psychologiques comme celles de Sabatier ou d'Höffding, soit sociales comme celles de la plupart des auteurs contemporains.

Nous voudrions, dans la présente étude, anticipant sur les conclusion de semblables doctrines et nous appuyant sur la méthode même qu'elles mettent en œuvre, proposer certaines hypothèses touchant les fonctions de la religion. Nous nous réservons d'examiner ensuite dans quelles conditions ces fonctions peuvent s'exercer et suggérer des méthodes destinées à faciliter le développement ultérieur de la philosophie religieuse.

I. — Les fonctions psycho-sociales de la religion.

I. — L'élément originel, instinctif et permanent de la religion est la prière, ou, pour employer un terme qui désigne aussi bien ses expressions collectives et officielles, le culte.

II. — Considéré objectivement le culte apparaît comme une anomalie biologique. Tel que nous le rencontrons dans l'histoire avec l'appareil compliqué qu'il comporte, avec le personnel qu'il immobilise, la dépense de temps et d'énergie, les sacrifices de vies et de richesses qu'il requiert, il apparaît non pas seulement comme le

type de manifestation le plus extravagant de l'animal humain, mais comme un principe de gaspillage nuisible.

Dans le culte considéré sous son aspect psychologique il semble que l'attention, la volonté s'exile du monde des réalités, que l'individu renonce à tout ce par quoi il peut se survivre pour cultiver en soi des virtualités mystiques, subjectives, inutilisables. De ce double point de vue, l'*onus probandi* semble retomber sur ceux qui voient en lui une fonction normale plutôt qu'une perversion spirituelle et une marque de non-adaptation.

III. — Si le culte a une fonction normale, on devra la déterminer en découvrant une classe générale de fonctions dans laquelle elle pourrait rentrer. Il en est une qui comprend des activités historiquement liées au culte, telles que la danse, la musique, les pratiques orgiaques, bref les *fonctions de délassement* parmi lesquelles nous rangerions volontiers le sommeil et le rêve.

IV. — La relation qui existe entre le culte et les autres fonctions de délassement est en un sens seule de son espèce : c'est le culte qui, historiquement parlant, les a engendrées, ou leur a servi de père adoptif; et il les comprend encore toutes en soi au moins à l'état de fragments, jusqu'aux beaux-arts inclusivement, de l'architecture au drame. Cette fonction de générateur des différents arts a-t-elle cessé au fur et à mesure qu'ils se sécularisaient, ou continue-t-elle, au contraire, à s'exercer et reste-t-elle nécessaire pour qu'ils gardent leur vitalité? C'est là une question de fait [1]. Si la religion joue ce rôle de générateur ou de fertilisateur perpétuel, c'est là une justification suffisante de l'apparent gaspillage qu'elle entraîne ; car fertilité et utilité sont des caractères qui varient habituellement en raison inverse l'un de l'autre.

Mais, en dehors de cette fertilité possible, le culte est par lui-même un élément distinct de cette classe des activités de délassement, et en cette qualité il présente des fonctions spécifiques qui lui appartiennent en propre. Pour les définir le plus clairement possible nous nous servirons d'une comparaison physique.

V. — On admet que dans tout système clos la quantité d'énergie demeure constante; mais l'énergie utilisable tend à décroître, c'est-

1. Comme je me suis étendu sur ce point dans un ouvrage antérieur, je ne m'y attarderai pas ici, mais préfère renvoyer le lecteur à mon livre : *The Meaning of God in Human Experience*, p. 13 et suiv., ch. XXXI.

à-dire que la capacité de travail va toujours en diminuant, les « intensités » allant perpétuellement s'équilibrant.

Cette décroissance des énergies utilisables qui tendent vers un point mort semble être, de même que l'érosion graduelle par suite de laquelle des continents se rapprochent du niveau de la mer, le trait dominant de notre partie de l'univers ; et à moins que ne se développent des processus contraires, susceptibles de rétablir sur une grande échelle les différences de potentiel, point n'est besoin d'être prophète pour prédire le denouement inéluctable. Çà et là nous constatons des processus qui, dans une zone circonscrite, semblent aller à l'encontre de ce principe de déclin universel. Les organismes vivants élaborent à l'aide des substances dont ils se nourrissent des composés particuliers qui renferment une grande quantité d'énergie utilisable. Mais il est probable qu'il faut se représenter ces processus sur le modèle du siphon ou de la roue hydraulique, où l'énergie cinétique du courant permet d'élever une certaine quantité d'eau — faible à la vérité — au-dessus de son niveau initial : il n'y a évidemment là qu'une exception apparente à la loi de « dénivellation universelle [1].

Or il existe dans le domaine psychologique des tendances qui présentent une analogie frappante avec cette tendance physique au déclin ou à la « dépuissance », pour employer un néologisme qui convient bien ici : ces tendances n'impliquent pas nécessairement de la fatigue, de même que la dissipation de l'énergie utilisable n'implique pas de déperdition d'énergie, mais elles contribuent d'une façon plus subtile à détruire les puissances mêmes de l'esprit. Et je prétends qu'une des fonctions du culte consiste précisément à faire échec à ce déclin psychologique. J'illustrerai cette thèse à l'aide de deux exemples.

VI. — Il y a dans la vie spirituelle un courant persistant qui va de la liberté au déterminisme, c'est comme une « dépuissance » psychologique.

Le problème de la liberté et du déterminisme ne prend pas en psychologie la forme d'un dilemme, mais se présente plutôt comme une question de degré : nous possédons un certain degré de liberté, mais nous sommes aussi continuellement « en cours de détermina-

1. Le professeur William Mc Dougall tend à croire que les processus physiologiques par lesquels est enrayée la dissipation de l'énergie sont réels et non pas simplement apparents. (*Body and Mind*, p. 245.)

tion ». Ma liberté est limitée à chaque moment par mes disponibilités affectives et intellectuelles : je ne puis pas éprouver les sentiments que je veux (par exemple : aimer celui que je déteste ou haïr celui que j'aime) ni user de mon entendement à ma guise (par exemple : comprendre ce qui est réellement obscur pour moi). Ces limites vont d'ailleurs en se resserrant de moment en moment par l'effort même d'attention que nous concentrons sur notre tâche quotidienne. Le fonctionnement normal de notre vie mentale comporte donc par lui-même une certaine tendance au mécanisme, une sorte de propension dans nos manières de sentir à s'hypnotiser sur soi, dans nos affirmations à se perpétuer elles-mêmes, à moins qu'avec une persévérance égale nous ne brisions sans cesse ces mécanismes, notre liberté ira toujours en se réduisant.

VII. — Le culte s'oppose à cette tendance au déterminisme.

Au cours de l'histoire, le culte a été pour l'homme une occasion fondamentale de rompre radicalement avec ses habitudes : les totems sacrés eux-mêmes pouvaient être tués et mangés, les tabous les plus rigides enfreints ; et les formes supérieures du culte font directement appel à l'émancipation du sentiment et de la pensée.

Ceux qui ont vu dans le culte le principal facteur psychologique du conservatisme social, une force usant d'artifices instinctifs plutôt que calculés pour intensifier dans une atmosphère de suggestibilité accrue les idées et encourager les attitudes favorables à l'autorité existante, ont pris pour le tout du culte ce qui n'en est qu'un aspect partiel. En réalité, le culte oppose des habitudes mentales *religieuses* à toutes les habitudes mentales *séculières* dont par ce déplacement de notre centre de gravité il se trouve nous libérer effectivement. Il a pour autre tâche de délivrer l'esprit de ses propriétés mêmes pour autant que celles-ci se réduisent à de simples habitudes, et cette autre tâche le culte ne l'a pas esquivée quand, dans ses développements mystiques, il a entrepris d'amener l'esprit au delà de tous les symboles. Une habitude destinée à faire échec à une habitude est elle-même encore une habitude ; elle est donc encore soumise au mécanisme : des habitudes de *délassement* peuvent, selon un processus analogue, devenir des *devoirs* secondaires ; mais s'il est possible de se soustraire complètement à cette dégradation, ce doit être par l'exercice d'une fonction telle que le culte qui tient en échec la « dépuissance » en elle-même.

VIII. — Il est un autre type de « dépuissance » psychologique qui

porte sur notre capacité de communiquer avec autrui. On pourrait le définir comme le processus qui va de l'union à l'isolement, ou de l'objectivité sociale au solipsisme.

L'entente immédiate ou la sympathie qui lie des interlocuteurs entre eux est un postulat de la vie sociale de même que la liberté est un postulat de la vie individuelle. Comme dans le cas de la liberté nous sommes portés à oublier qu'il y a là une question de degré, et non pas un dilemme ; et, d'autre part, le rythme normal de la vie quotidienne veut que cette entente réelle, tout comme la liberté, décroisse jusqu'à une limite où elle perd sa vertu.

C'est qu'en effet des relations sociales, pour avoir un sens, impliquent une opposition consciente et non pas seulement une entente, et toutes les formes de conscience qui enveloppent un débat, une compétition, un antagonisme tendent vers une expression concentrée et simplifiée où l'adversaire est regardé *simplement comme l'ennemi*, ce qui revient à dire qu'il y est fait abstraction de cet élément d'entente faute duquel le débat même perd cependant sa signification : l'esprit de combativité tend à nous faire juger d'une manière strictement unilatérale, à nous faire voir les situations en blanc et noir, et par là il se fait échec à lui-même : car jusque dans le corps-à-corps les lutteurs doivent résister à la tendance qu'ont leurs propres coups à les séparer. Dans les rivalités qu'implique la vie sociale, c'est en vertu d'une tendance psychologique analogue que les adversaires, les partis, les classes se séparent mentalement, à tel point que le débat cesse d'être un débat parce que ni l'un ni l'autre ne sait plus ce que pense l'adversaire. Toute « rencontre » a cessé entre les esprits ; chaque groupe a le désir de porter sur l'autre un verdict d'annihilation mentale, sa colère n'est plus motivée par le fait que l'adversaire a tort, mais par le fait gênant qu'il *existe* comme adversaire, le mettant dans l'obligation de déployer de l'énergie, de se donner de la peine. Peut-être le caractère le plus grave de l'agitation contemporaine consiste-t-il dans cette incapacité où sont les esprits de se rencontrer : et c'est là une conséquence entièrement naturelle de la loi qui veut qu'une conscience sociale tende à se miner en quelque sorte elle-même.

IX. — Le culte s'oppose à la « dépuissance » en tant qu'elle se manifeste par la tendance à l'isolement.

Sa fonction ne consiste pas à régler des différends, mais, pour ainsi dire, à dilater des mentalités adverses jusqu'à ce que leurs

« périphéries » soient de nouveau en contact. Il les initie à une réflexion critique sur eux-mêmes au sein de laquelle les conditions *positives* de tout conflit social sont fortement rétablies. Il ramène les volontés divergentes vers la région commune d'où elles tendaient à s'écarter, invitant chacun à reconnaître les prémisses d'où l'adversaire partait pour le réfuter, et il amorce par là un processus de réfutation de soi par soi dont les chances d'aboutissement sont plus grandes. C'est la répudiation effective de cette « propre justice » grâce à laquelle l'esprit belligérant tend à se fortifier lui-même : en confessant ainsi son imperfection non pas devant moi, l'adversaire visible, mais devant un objet de commun respect, mon ennemi adopte une attitude qui me permet de l'approuver précisément en tant qu'il est mon ennemi.

Ainsi le culte est apparu historiquement comme le dernier maillon de la chaîne qui relie l'homme à l'homme, celui qui subsiste quand tous les autres sont tombés. Dans la plupart des armées modernes, par exemple, on constate encore une certaine répugnance à détruire de gaieté de cœur les églises de l'ennemi ou à tirer sur des convois funèbres : là où même ce scrupule disparaît, il ne reste rien. C'est par ce qu'il y a de psychologiquement fondamental dans ce *respect du respect* que la religion a été en mesure de favoriser l'esprit de solidarité dans les tribus, de développer la jurisprudence, d'établir des trêves et de protéger les marchés, bref, de tisser les mailles prophétiques les plus ténues du réseau progressif des ententes humaines.

En un mot, l'existence sociale implique chez l'homme la faculté de découvrir mentalement les autres esprits : pour posséder cette faculté, il ne suffit pas d'essayer de l'acquérir ; il y a un *don* qui me permet de les découvrir directement ; plus la vie sociale est puissante et riche de sens, plus ce don tend à s'oblitérer, plus s'accentue ce type de « dépuissance ». C'est une des fonctions du culte de restaurer à chaque fois cette faculté perdue.

X. — Il existe vraisemblablement d'autres formes de « dépuissance » psychologique. J'ai choisi ces deux exemples, d'une part à cause de l'intérêt qu'ils présentent pour la psychologie théorique, d'autre part parce que ces tendances vont plutôt en s'accentuant au fur et à mesure que notre type de civilisation se développe et que la valeur d'une fonction qui les contrebalance d'une manière effective va par conséquent en augmentant, bien loin de tendre à s'évanouir.

Nous allons maintenant nous demander dans quelles conditions le culte peut continuer à remplir ces fonctions.

II. — Conditions nécessaires à l'exercice des fonctions religieuses.

XI. — La première condition peut sembler paradoxale, mais elle est fondamentale. Le culte ne peut remplir ces fonctions que si elles sont *accessoires* en regard du but essentiel auquel il tend.

Les fonctions en question sont psychologiques par définition même, et, d'une manière générale, une fonction psychologique ne peut s'exercer que si l'attention est concentrée sur *quelque chose d'autre* qu'elle. Si, pour des raison théoriques, j'étais amené à conclure que fâcher légèrement quelqu'un est un bon moyen de stimuler son activité mentale, et que j'entreprisse de me stimuler de la sorte en détériorant moi-même un objet qui m'appartient, il est clair que j'échouerais en dépit du soin avec lequel j'aurais formulé et appliqué ma relation de causalité. Il ne serait pas moins déraisonnable de faire quelque chose *en vue* de l'effet psychologique que cet acte serait censé devoir produire sur nous.

Il a été de mode, pour ce qui est du culte, de proposer des raisons psychologiques à l'appui de ce qui paraissait métaphysiquement indéfendable. Même si Dieu existe, on ne peut démontrer scientifiquement qu'il répond à nos prières, « mais, en tous cas, ajoute-t-on, le culte est bienfaisant pour celui qui y prend part ». On estime que sur cette base le culte peut subsister. Cette opinion est fausse.

Si nous remontons jusqu'à l'élément instinctif du culte, au sentiment primitif de surprise cosmique, de crainte, d'admiration, de révolte ou d'amour qu'il recèle, nous reconnaîtrons que tout instinct est profondément métaphysique. Les réactions religieuses, en particulier, correspondent à des excitations regardées comme exceptionnellement réelles : on dirait que la lame d'acier du réel sort brusquement du fourreau. Pendant tout le cours de l'histoire le culte conserve ce caractère : tout l'effort humain qui se condense en lui tend vers une clarté et une objectivité supranormales. Si, jugé du dehors, le fidèle semble « fermer les yeux », délaisser la perception des choses extérieures pour une intuition tout intérieure, c'est seulement parce qu'il conçoit ces réalités suprêmes comme invisibles pour les yeux du corps.

Même si l'instinct religieux était encore assez puissant en nous

pour triompher aux heures de crise de notre scepticisme habituel, et pour justifier l'idée d'après laquelle il n'est personne qui, à certains moments, ne prie spontanément, même dans ce cas personne ne recourrait au culte de son propre mouvement comme à un moyen de combattre la « dépuissance » psychologique dont nous avons parlé. Car, bien loin de correspondre à des mouvements d'agonie morale ou d'extrême péril, ces tendances ne sont que le produit normal de toute vie intensément vécue. Dans les débuts, c'est à peine si nous en prenons conscience, car un semblable déclin est graduel, et pour autant que nous nous en rendons compte, nous faisons naturellement appel aux correctifs partiels que nous fournissent les autres modes de délassement. Ces correctifs, je le répète, sont partiels et non point radicaux. Quant au correctif absolu qui est le culte, ce n'est pas *comme d'un correctif* que nous pouvons en user. La seule justification possible de l'*acte* d'adoration est l'existence d'un *objet* d'adoration.

XII. — Les philosophies de la religion à base psychologique commencent à sentir le poids de ces considérations. La logique de l'expérience mentale se développe lentement, quoique les résultats en puissent être présentés schématiquement sous la forme d'un argument dialectique ; mais nous pouvons dire maintenant à bon droit, en ce qui concerne le psychologisme religieux, que cette réfutation dialectique de soi par soi s'est d'ores et déjà traduite dans les faits : il a en général cédé la place au pragmatisme religieux, et le pragmatiste reconnaît l'*élément croyance* comme fondamental, bien qu'il soutienne couramment que la croyance peut être entretenue à cause de sa valeur psychologique. S'il s'en tenait là, il ne ferait qu'insérer sur un « parcours » psychologique un élément soi-disant objectif, et la religion, même ainsi étayée, demeurerait subjective. Mais le pragmatisme, lui aussi, a sa dialectique interne : il découvre qu'une croyance, pour avoir une valeur pragmatique, doit être une *croyance*, c'est-à-dire une relation cognitive avec une réalité indépendante. Les valeurs pragmatiques ne sont possibles que sur des assises non pragmatiques.

La philosophie religieuse de William James met en lumière cette évolution ; car, si dans un ouvrage relativement ancien, « la Volonté de croire », James assignait à la croyance un fondement purement pragmatique, le pragmatisme n'apparaît plus dans ses derniers ouvrages que comme un ensemble de considérations auxiliaires

destinées à fournir un critérium pour apprécier des croyances fondées sur une expérience cognitive immédiate[1].

XIII. — Ainsi le culte doit avoir un objet réel ; mais ne serait-ce pas dans l'*humanité* que cet objet doit être cherché? La philosophie religieuse qui prévaut aujourd'hui à la fois dans les organisations religieuses et hors d'elles est une philosophie « sociale ». Nous nous voyons contraints de répondre que les religions sociales (religion de la démocratie ou de l'humanité) ne fournissent pas de base aux fonctions du culte et que la dialectique de l'expérience est déjà en train de mettre ceci en évidence.

C'est qu'en effet une religion sociale est irrémédiablement *métaphorique*, et le culte ne peut s'adresser à une *métaphore* reconnue pour telle.

Certes la métaphore a de quoi séduire. Ce « Dieu mortel » de Hobbes, « auquel, au-dessous du Dieu immortel, nous devons paix et protection » ; ce Dieu qui, en tant que souverain, mérite notre respect et peut exiger que nous nous sacrifiions à lui ; qui, en créant l'unanimité approximative du savoir et des intérêts, sauve réellement ceux qui sans lui seraient perdus, rachète et pardonne les imperfections de ses membres et assure à leurs œuvres des conséquences impérissables ; c'est ce Dieu mortel, dis-je, — qu'on le conçoive sous la forme de l'État ou sous celle de l'humanité, — qui revendique de notre part et suscite chez nous les sentiments les plus voisins de la piété : le patriotisme, l'amitié de l'homme pour l'homme. Mais il y a une double raison pour que cette divinité humaine, même idéalisée, soit impropre à constituer l'objet d'un culte effectif : elle est mortelle, elle est irréelle.

Je ne prétends pas que cette unité de la société ou d'un groupe social quelconque soit simplement nominale ou fictive : je dis seulement qu'elle est dérivée. Les raisons de cette opinion ont déjà été en partie mises en évidence par notre discussion antérieure (VIII). Ce qui nous est apparu réel, c'est, en effet, bien moins une *unité* sociale existant comme un fait objectivement réalisé que l'*unification* sociale comme processus psychologique essentiellement variable, et nous avons su que cette évolution ne peut s'effectuer qu'à condition que les esprits individuels se rapprochent les uns et les autres d'un être qui ne se confond avec aucun d'eux. C'est

1. Cf. *Variétés de l'Expérience religieuse*, leçon XVII, et *Pluralistic Universe*, p. 306-312, etc.

ainsi que, pour qu'une *assemblée* se constitue, il ne suffit pas que des individus se réunissent, il faut encore qu'ils se groupent en un lieu déterminé qui, en général, ne coïncide pas avec celui que chacun d'eux occupait primitivement. En résumé, l'unité d'un groupe social est médiatisée par une unité plus profonde, l'unité avec un objet de commune adoration. Aussi la société ne peut-elle pas jouer elle-même le rôle d'objet.

Pour exercer sa fonction psychologique, le culte doit s'adresser à un objet extrapsychologique ; pour exercer sa fonction sociale, il doit s'adresser à un objet extrasocial : tels sont jusqu'à présent les résultats dialectiques de notre expérience ; mais nous devons ajouter une autre condition.

XIV. — L'objet d'adoration, outre qu'il doit être réel et surhumain, doit encore *mériter* d'être adoré, c'est-à-dire qu'il doit avoir une puissance et une valeur qui nous forcent à le révérer et à nous humilier devant lui. Il doit être en mesure de nous dicter ces attitudes par ce qu'il est présentement, non pas par les réalisations (sociales par exemple) qu'on peut éventuellement attendre de lui dans un avenir éloigné.

XV. — Le dilemme auquel nous sommes conduits est donc le suivant :

Ou bien il y a un objet métaphysique du culte, c'est-à-dire un Dieu ;

Ou bien la religion et ses fonctions secondaires doivent disparaître, et il est même désirable qu'elles disparaissent.

Le culte ne peut subsister à aucune autre condition : ni sa valeur psychologique ni sa valeur sociale n'ont à entrer ici en ligne de compte.

Etant donné un semblable objet et la foi en lui, le culte devient essentiellement la *remémoration de la croyance*, c'est-à-dire la simple présence de cet objet comme principe actif au sein de la conscience. Les formes même plus complexes du culte sont « naturelles » parce que la vie qui les a engendrées les anime encore.

Là où un semblable objet fait défaut, ces mêmes formes apparaissent comme insolites, comme contraires à la nature, disons plus : comme grotesques. Elles ne peuvent plus que fournir la matière d'études et d'expériences anatomiques curieuses, comme le corps de quelque bête étrange et monstrueuse, échantillon d'une espèce depuis longtemps éteinte, et que seul son « occupant », au temps où il vivait, a jamais pu trouver « naturel ».

III. — Obstacles actuels à la réalisation des conditions

XVI. — Que la religion doive être métaphysique ou ne pas être, c'est ce qu'on accordera peut-être. Mais il se peut que l'on conteste qu'une croyance du type de celles qui requièrent, selon nous, ces fonctions psycho-sociales soit possible ou accessible. Pour pouvoir nourrir une semblable croyance, ou, plus exactement, pour reprendre en toute sécurité les investigations métaphysiques qui s'y rapportent, il est deux obstacles principaux à surmonter. Ces obstacles ne sont pas nouveaux, mais leur importance logique s'est accrue du fait des théories philosophiques contemporaines et aussi des événements récents.

C'est en premier lieu la conviction générale que l'existence du mal nous interdit dès l'abord absolument de regarder l'ordre cosmique réalisé en fait comme aucunement susceptible d'être adoré ; c'est en second lieu un scepticisme profondément enraciné quant à la compétence de l'intelligence en matière métaphysique.

XVII. — Pour la conscience commune de l'humanité, l'expérience du mal constituera toujours un plus sérieux obstacle à la croyance en Dieu que la difficulté proprement épistémologique. Car la tendance à adorer quelqu'un, que ce soit un héros ou un Dieu, est assez forte pour compenser, et au delà, le simple fait qu'il n'y a pas de raisons de croire — sauf dans le cas où la croyance se heurte, comme il arrive chaque fois que nous faisons l'expérience du mal, à des objections suscitées par nos tendances elles-mêmes.

XVIII. — Mais pour la technique de la réflexion, le problème « débouche » dans celui de la réalité et se confond avec lui.

Car l'expérience du mal n'aurait le pouvoir de nous empêcher de croire à la bonté de l'univers que si nous découvrions un mal qui, en toutes circonstances, resterait un mal sans changer jamais de nature [1]. Or la transmutation réelle qu'un changement d'état d'esprit, que la camaraderie, que le simple écoulement du temps opèrent sur la qualité même de l'expérience d'un mal est un fait empiriquement reconnu : aussi ne peut-on se prononcer sur la qualité

1. Mon collègue R. B. Perry soutient fortement la thèse d'après laquelle un tel mal existe. Il s'élève contre la fausse piété qui ferait traiter ce mal comme un bien afin de *disculper* le réel, et observe que l'on compromet et que l'on rabaisse ainsi l'idéal moral pour rester d'accord avec ce qui existe. (*Moral Economy*, p. 241 et suivantes. — *Present Philosophical Tendancies*, p. 182 et suivantes.)

définitive d'une expérience de ce genre que lorsque l'on sait que l'histoire consciente de cette expérience est terminée.

Mais s'il y a un Dieu (conçu comme une unité consciente embrassant la totalité de l'expérience), il n'est aucun mal dont on puisse savoir que « son histoire est terminée »; et, par suite, il n'est aucune forme sous laquelle le mal puisse être regardé comme frappant l'univers d'une condamnation définitive.

Cette observation ne prouve certainement pas que l'univers soit bon : elle montre seulement qu'il n'est pas possible de nier *a priori* qu'il le soit, et elle nous renvoie à la discussion métaphysique qui porte sur la nature de la réalité. Ici nous nous heurtons à l'objection épistémologique qui a été mentionnée plus haut.

XIX. — Cette objection n'est pas seulement due à la faveur que rencontrent les théories épistémologiques par lesquelles la raison assigne des limites à sa propre compétence : elle tient aussi à l'incapacité où se sont trouvées toutes les métaphysiques de forcer l'adhésion unanime des esprits. On admet communément que les tentatives les plus ambitieuses du siècle dernier ont abouti au même échec que les anciennes argumentations; et le sort des unes et des autres est un épouvantail plus propre que n'importe quels « Prolégomènes » kantiens à décourager toute « métaphysique future qui aurait la prétention de se donner pour une science ».

XX. — Mais le trait caractéristique de l'époque actuelle au point de vue philosophique consiste en ce qu'elle a trouvé le moyen d'être métaphysique sans être conceptuelle, sans se donner pour une science.

Accordons que l'expérience immédiate peut être et est en fait habituellement métaphysique, c'est-à-dire qu'elle est messagère de réalité plutôt que d'illusion — et c'est là une conséquence directe de l'élimination de la chose en soi kantienne. Reconnaissons, d'autre part, que le domaine de l'expérience immédiate peut comprendre et comprend communément, à côté des objets de la perception sensible, des objets tels que notre moi ou le moi des autres. Il devient alors possible d'aborder à nouveau la question de savoir quelle valeur cognitive présentent les expériences dont le *mysticisme* s'est fait l'interprète historique.

Telle était, nous l'avons vu, la direction dans laquelle William James, à la fin de sa vie, tendait à s'engager, indubitablement sous l'influence de la théorie bergsonienne de l'intuition.

XXI. — Le mysticisme a toujours prétendu qu'une connaissance immédiate de l'Être souverainement réel est possible, connaissance qui, tout en étant métaphysique, relève de l'expérience plutôt que du raisonnement, connaissance qui, d'autre part, n'a à redouter aucun démenti, qui est soustraite à la mortalité habituelle des systèmes parce qu'elle refuse de se laisser couler dans les moules de l'affirmation conceptuelle.

La position intellectuelle du mystique est donc toute spéciale et, si l'on peut dire, stratégique et, pour ce qui regarde les concepts, on la définirait aussi exactement que possible en disant que c'est un *état d'équilibre paradoxal entre l'affirmation et la négation.*

C'est ainsi que le mysticisme paraît flotter entre l'affirmation et la négation de Dieu. En tant qu'il s'oppose à l'athéisme, il déclare bien que Dieu *est* ; mais il s'accorde avec lui pour nier que nous sachions *ce que* Dieu est, et rejette tous les attributs proposés par le croyant. La personnalité ne peut pas être affirmée de Dieu sous la forme sous laquelle nous connaissons la personne, ni la bonté au sens que nous attribuons au mot bon, ni la réalité même telle que nous l'entendons. Bref, le mystique affirme *que* nous pouvons connaître sans se prononcer sur *ce que* nous pouvons connaître. Josiah Royce a montré que cette doctrine, prise à la lettre, revient à n'affirmer rien du tout [1]. Mais nous pouvons encore nous demander si le mystique s'est à lui-même rendu littéralement justice.

XXII. — Pouvons-nous donc attribuer un sens quelconque à cette exigence extraordinaire du mystique qui nous demande de reconnaître son existence dépouillée de tous ses prédicats ?

Qu'on me permette de rappeler une remarque de Walter Bagehot. Il fait observer qu'il y a dans la formation des nations un stade où l'existence des lois importe plus que leur qualité. C'est la « forme » qui compte, et non le « contenu ». Et il en est ainsi à ce stade parce que n'importe quelle loi, bonne ou mauvaise, permet de franchir l'étape suivante, rend possible la formation d'une société une, capable d'agir simultanément sous la forme générale de la loi. C'est la légalité qui est à ce moment de l'évolution la chose importante et entre toutes difficile à réaliser : la coutume est incomparablement plus importante que ce qu'elle vaut.

Voici maintenant un exemple qui touche de plus près au

1. *The World and the Individual*, I, p. 195.

domaine sur lequel se concentre l'intérêt du mystique. Kant a formulé une loi morale singulièrement vide, cet impératif catégorique dont le professeur G. H. Palmer a dit que c'était « la loi en vertu de laquelle il doit y avoir une loi ». Ce n'est pas le contenu de la loi morale, mais la simple acceptation de la légalité (ou de l'universalité) comme principe qui est regardée comme la chose essentielle. Ceci est du mysticisme moral. Et sans doute on a souvent allégué contre la morale kantienne que cet impératif est une simple forme vide du devoir, qui ne commande exactement rien[1]. Mais, chose curieuse, ce n'est point là la critique courante. On reproche au contraire d'habitude à l'éthique kantienne son rigorisme. On lui fait un grief de ce qu'elle émet, dans tous les domaines, des prescriptions absolues. En fait, Kant a pensé et s'est efforcé de démontrer que, dès le moment où on adoptait comme principe de conduite la pure forme de l'universalité, le tout de la moralité en résultait.

Il y a lieu de présumer, je crois, que la position mystique en métaphysique pourrait bien avoir une fécondité analogue; que les mystiques ont regardé leur « cela » absolu comme quelque chose de plus que la simple certitude d'une certitude, qu'un point d'aboutissement et d'évanouissement de toute pensée; il y a lieu de croire que certaines pistes au moins nous ont aidé à sortir de ce réduit mental.

XXIII. — Mais nous n'avons pas eu jusqu'à présent à notre disposition d'instruments logiques qui nous fournissent une évaluation susceptible de rendre philosophiquement utilisable cette connaissance mystique ou immédiate.

Tout ce que William James a trouvé à en dire, c'est qu'elle est à bon droit convaincante pour celui qui la possède[2]. Elle est restée étrangère à la sphère des critères ordinaires de la vérité, et l'opinion courante, n'ayant pas le moyen de discerner le vrai mystique ou le vrai prophète du faux, et ayant de fortes raisons de croire que les « intuitions » ne méritent pas qu'on y ajoute foi, s'est montrée disposée à proscrire tous les prophètes et toutes les intuitions.

A ce scepticisme justifié, les mystiques ont répondu que cette connaissance, en tant qu'elle est un mode d'expérience, doit être

1. Par exemple John Dewey, *German Philosophy and Politics*.
2. *Variétés de l'expérience religieuse*, p. 422.

jugée comme d'autres perceptions portant sur des faits et des existences.

Ce qui est de l'ordre du fait peut rarement se prêter à la démonstration, mais il appartient à chaque individu de reconnaître ce qui en est par sa propre expérience. En cela les mystiques ont montré leur bonne foi ; mais ce savoir prétendu est demeuré ésotérique, il est resté la propriété des « initiés », loin de se communiquer au gros de l'humanité pensante.

XXIV. — Et tant que nous laisserons subsister (comme le fait Bergson) cette opposition entre ce type de savoir et le savoir conceptuel, nous devrons nous en tenir à l'attitude de James, c'est-à-dire nous borner à reconnaître que ce mode de connaissance existe *peut-être* : seulement c'est là une concession qui, philosophiquement, loin d'améliorer notre situation, ne fait que l'aggraver. Car si nous accordons que chaque individu peut avoir ses impressions ou sa vision à lui, sur la base desquelles il peut et doit édifier ses croyances, et si, en même temps, nous nous résignons à penser que de semblables intuitions sont irrémédiablement incommunicables, nous renonçons à réaliser l'accord des esprits sur les questions les plus fondamentales.

Pratiquement nous adhérons au principe en vertu duquel des façons divergentes de penser peuvent être également valables, en vertu duquel l'univers où nous vivons est un univers à *cohérence multiple*, c'est-à-dire où des hypothèses différentes ont également le droit de prétendre à être considérées comme vraies.

XXV. — Il n'est qu'un moyen de sortir de cette mauvaise passe, c'est de rejeter ce dualisme de l'intuition et de la pensée conceptuelle. Ce rejet a déjà reçu un commencement de justification lorsque nous avons fait observer que n'importe quelle « existence » apporte avec elle certains « prédicats ».

Un des mérites de l'intuitionnisme bergsonnien — mérite qu'il serait peut-être le premier à décliner — consiste en ce qu'il est déjà réellement, au moins à quelque degré, conceptuel. Ses intuitions les plus simples, comme la perception du mouvement, du changement, des êtres vivants, portent sur des *qualia*, ou sur des contenus susceptibles d'être reconnus, distingués les uns des autres, et, dans cette mesure, conceptuels. Bergson lui-même accorde implicitement ce qu'il y a forcément de conceptuel dans n'importe quelle intuition lorsqu'il remarque que l'intelligence pose des questions

auxquelles l'intuition seule peut répondre [1]. Car, pour que l'intuition réponde à une question intellectuelle, encore faut-il que cette réponse *se rapporte* à la question, qu'elle entre dans son cadre conceptuel. Pour la même raison qui fait que deux interlocuteurs doivent parler le même langage, cet échange entre l'intuition et l'intelligence implique entre l'une et l'autre une véritable continuité conceptuelle.

XXVI. — Et nous sommes maintenant en état de nous faire une idée adéquate du rapport organique qui lie la connaissance intuitive à la connaissance conceptuelle.

Nous reconnaissons que l'intuition est :

1° Une limite vers laquelle nous tendons, dans notre effort pour éviter l'erreur conceptuelle. Elle équivaut au fait de découvrir que là où tous les *prédicats* son inacceptables nous pouvons encore affirmer *l'existence* et éviter ainsi d'avoir à abandonner absolument la recherche métaphysique.

Mais l'intuition est aussi :

2° Une position d'équilibre instable. La tentation qu'on éprouve de se rabattre sur l'intuition et de s'y tenir est due à ce fait « stratégique » que l'intuition, comme toute perception, est irréfutable. Mais le combattant qui retrouve sa vitalité en touchant le sol ne peut pas rester dans cette position, quelle que soit sa sécurité stratégique. L'intuition doit être regardée (d'une façon peut-être plus conforme à l'esprit de la philosophie bergsonnienne) non pas comme un point d'arrêt, mais comme un lieu *par où* la connaissance véritable doit passer, un nœud, au sens que nous donnions à ce mot au début de cet article, un point de moindre mobilité. Mais c'est aussi plus que cela. Le mieux serait de se la présenter comme un nœud vital, un mode de connaissance qui concentre en soi le savoir conceptuel bien plutôt qu'il ne l'exclut, de même que la vie des plantes vivaces pendant l'hiver peut être regardée comme concentrée dans leur bulbe. En tant que l'intuition est un semblable nœud vital sa signification réside non en elle-même, mais dans ce qui *entre* en elle et dans ce qui en *sortira*.

XXVII. — Et nous voici, d'autre part, en mesure de définir les procédés logiques par lesquels se réalisent les échanges entre le savoir conceptuel et l'intuition.

1. *Evolution créatrice*, p. 164.

Ces procédés sont bien connus dans l'histoire de la philosophie, mais ils n'ont pas été jusqu'à présent situés dans leur contexte vital, et par là même ils sont tombés en désuétude, ou tout au moins on a cessé d'en saisir la nature et l'importance réelles. Ces procédés sont la « dialectique » et l'« interprétation ».

XXVIII. — La dialectique[1] a pour fonction propre de nous ramener de la sphère des concepts à celle de l'intuition.

Peut-être l'exemple le plus courant de procédé dialectique est-il l'argument par lequel est mise en évidence la contradiction interne que recèle le scepticisme universel et qui fait qu'il se réfute lui-même. J'affirme qu'il ne peut pas y avoir de connaissance absolue, et le dialecticien me rappelle que cette affirmation-là, au moins, se donne pour une vérité absolue. De là résulte cette conclusion bien simple qu'*il y a* une connaissance absolue. Ce n'est encore là qu'une forme sans contenu, et la stérilité même de ce résultat tend à indisposer celui qui cherche sincèrement la vérité, surtout le penseur à tendances réalistes. Pourtant, en tournant le dos à la dialectique, on oublie que cette pure forme suffit à tenir en haleine celui qui cherche la vérité, au lieu que l'abandon de cette « forme » le paralyserait dès les premiers pas. « Il y a une vérité, quoique je ne puisse revendiquer l'épithète *vrai* pour aucune des propositions que je suis à présent capable d'énoncer, si ce n'est pour celle-là seulement ». Telle est la position du mysticisme et du moralisme kantien à son premier stade lorsqu'il pose qu' « il y a une loi morale »[2].

De même que, dans la pensée kantienne, l'affirmation portant sur l'existence d'une obligation absolue nous ramène à l'*intuition de la liberté*, de même la « forme » pure, qui est en général au terme de la dialectique, trouve un contenu lorsque nous voyons que, dans chaque cas particulier, elle nous ramène à une intuition. « Il y a une réalité absolue; en le niant, on l'affirme : et s'en rendre seulement compte, c'est déjà prendre immédiatement conscience de cette

1. On trouvera d'autres exemples dans : *The Meaning of God in Human Expérience*, ch. XIV, p. 191 et suiv.

Nous devons distinguer entre deux formes de dialectiques que nous pouvons appeler l'une réflexive, l'autre progressive. La première aboutit à une certitude définitive, la seconde à une synthèse qui sera à son tour le point de départ de synthèses nouvelles. Aussi ses résultats seront-ils toujours provisoires. C'est le second type de dialectique qui, en revendiquant pour soi une certitude que le premier seul comporte, a fait tomber en discrédit le terme de dialectique. Nous ne nous occupons ici que de la première forme.

réalité, quoiqu'on ne puisse en donner une plus ample description. » C'est de cette façon que le mystique passe de la sphère des concepts à celle des intuitions.

XXIX. — L'interprétation est le procédé qui a pour fonction propre de nous ramener de la sphère des intuitions à celle des concepts[1].

Dans son livre *Le Problème du Christianisme*, Josiah Royce a appelé l'attention des philosophes sur le procédé d'interprétation qui avait été primitivement étudié par Charles Peirce[2]. Royce propose de voir dans l'interprétation un mode original de connaissance à adjoindre au couple classique : perception, conception. Il fait observer qu'il y a là un processus triadique comprenant un *signe* à interpréter, un interprète et un sujet à qui l'interprétation est destinée ; au lieu que la perception et la conception sont toutes deux dyadiques puisqu'elles impliquent simplemement le sujet et l'objet perçu ou conçu. Il note, d'autre part, que l'interprétation est un processus récurrent ; aucune interprétation n'est absolument définitive ; toute interprétation est sujette à ré-interprétation.

Ces réflexions sont éminemment fécondes ; mais, selon l'esprit même de celui qui les a développées, elles appellent, elles aussi, une ré-interprétation. Considérons que tout signe, pour être interprété, doit être perçu, et que l'interprétation exprime la « signification » du « signe » en langage conceptuel. Il est dès lors évident que l'interprétation n'est pas sur le même plan que la perception et la conception, mais qu'elle fait pour ainsi dire la navette entre l'une et l'autre, ou encore qu'elle les comprend en soi toutes deux. Nous pouvons noter aussi que toute ré-interprétation suppose que l'esprit se réfère au « signe » primitif pour reconnaître si elle est exacte. Nous pouvons dire par suite que l'interprétation a pour fonction d'exposer en langage conceptuel le sens des signes perçus.

XXX. — Si nous comparons le procédé dialectique au procédé d'interprétation, nous verrons que la dialectique donne des résultats maigres mais certains, au lieu que l'interprétation donne des résultats incertains, mais riches et concrets.

1. Dans la théorie logique des systèmes de postulat, le terme interprétation est pris dans une autre acception. Trouver une interprétation à un ensemble donné de postulats, c'est définir une classe d'objets et une relation auxquels ces postulats s'appliquent. L'interprétation ainsi entendue consiste à trouver un sens du point de vue de la *dénotation*. Mais la signification habituelle du mot est plutôt celle que lui donnent Peirce et Royce : interpréter, c'est alors trouver un sens au point de vue de la *connotation*.

2. *The Problem of Christianity*, vol. II, p. 107 ff.

Dans son *Pluralisme*, William James nous invite à choisir entre deux types de pensée dont l'un, dit-il, est « mince », l'autre « épais ». Il nous pousse à adopter le type le plus épais, illustré par Fechner, avec sa fantaisie abondante, ses concepts analogiques hardis d'âme du monde, d'âme des plantes, avec sa conception concrète de l'immortalité, etc., par opposition au régime maigre, au régime de famine des systèmes dialectiques. A cette invitation à choisir, il nous faut répondre en choisissant — les deux.

Car, si l'aridité des conclusions dialectiques est de nature à chasser toujours les esprits vers les champs fertiles de l'interprétation, l'impossibilité où nous sommes de rien affirmer de définitif quant aux constructions analogiques et figurées qu'édifie l'interprétation est destinée à nous rejeter vers les certitudes de la dialectique et de l'intuition. Nous serons rejetés vers ces points de certitude non seulement parce qu'ils sont assurés, mais encore parce que sans eux l'imagination analogique et la poésie même de l'existence, dont le rôle est considérable dans le développement des croyances religieuses, ne sauraient continuer à exister. Car une figure ou un symbole traduit une réalité littérale, et, sans la lettre, ce symbole perd jusqu'à sa valeur de symbole.

Notre façon d'interpréter les relations qui unissent les divers modes de connaître justifie donc la distinction que James établit entre les philosophies du type « épais » et les philosophies du type « mince » ; et, en même temps, elle permet de faire appel aux unes et aux autres en connaissance de cause et avec une bonne conscience.

XXXI. — Cette manière d'entendre la place qui revient à la certitude dans la connaissance et les limites dans lesquelles elle est possible nous confère un maximum de liberté mentale.

Il y a pour toute intelligence humaine un certain plan où la présence d'une vérité absolue, quelle qu'elle soit, fait l'effet d'une chaîne à briser. Nous souhaitons pouvoir regarder les vérités immuables de la géométrie, de l'arithmétique ou même de la logique comme n'occupant pas exactement le rang de *données ultimes* de notre univers, comme des *cas* de principes plus généraux qui pourraient sans contradictions se spécifier autrement. L'horreur de l'immuable qui se manifeste dans les philosophies du devenir, dans différentes formes d'art contemporaines, et dans la religion sous la forme du « modernisme » est un caractère dialectique essentiel de la mentalité contemporaine. La satisfaction normale de ce

besoin réside cependant non dans l'absence de toute fixité, mais dans la fixité d'une intuition mystique.

Car, lorsque l'aspiration à la liberté se manifeste par la destruction de tous les « absolus », comme elle tend à le faire, par exemple, dans la musique de Debussy, elle se met elle-même en échec. La recherche incessante de la variété commence à apparaître à l'esprit comme une monotonie d'un autre ordre. Le changement perd sa qualité distinctive là où il cesse d'être senti comme un mouvement qui va de quelque chose de défini à quelque chose d'également défini, et la suppression de cette détermination dans le point de départ et dans le point d'arrivée revient à supprimer la variété elle-même.

D'autre part, la liberté telle que Hegel l'a conçue, la liberté qui réside dans la règle et l'ordre établi cesse d'être vraiment la liberté, si le contenu particulier des règles exclut le développement spontané de l'interprétation ultérieure.

Le maximum de liberté exige donc :

1° Qu'il y ait un absolu ;

2° Que cet absolu prenne corps dans une interprétation ;

3° Que l'interprétation soit libre de reviser indéfiniment cette expression initiale elle-même.

XXXII. — Les dogmes de la religion historique appartiennent pour une part à la sphère de la certitude dialectique, pour une autre part à celle de l'interprétation, mais aussi à une troisième sphère, celle du fait historique. Mais cet élément historique se relie au procès dialectique par la loi générale qui veut qu'une religion soit historique, s'exprime historiquement, loi qui laisse indéterminée la nature particulière de cette expression. Il se relie au procédé d'interprétation par une autre loi d'après laquelle un élément historique quelconque ne peut faire partie intégrante de la croyance religieuse qu'à condition d'avoir un sens susceptible d'être interprété. Le particulier historique doit servir de symbole au mystère du monde, pour un savoir qui commence, et n'a pas achevé de se constituer : comme fait brut, ou comme mystère *pur*, il n'a pas de place en religion, l'un et l'autre étant vides de signification.

XXXIII. — Grâce à ces méthodes, il devient possible de reprendre la recherche métaphysique dans des conditions qui permettent de bien augurer du résultat.

Les données de l'intuition, nous les trouvons autour de nous et sans doute aussi en nous ; elles portent à la fois sur des universaux

métaphysiques et sur des expressions historiques. Il appartient à l'intuition de reconnaître quels sont les objets dans le monde, historiques ou métaphysiques, qui ont pour elle une signification religieuse. Dire qu'un objet a une signification religieuse, revient à dire que c'est un objet d'« expérience » religieuse et aussi de « valeur » religieuse. C'est une des réalités objectives qui sont présupposées par les excellents travaux qui ont été consacrés en si grand nombre à l'étude de la psychologie religieuse et aussi par toutes les tentatives faites pour fonder la religion sur une *théorie des valeurs*. Mais le fait que ces objets répondent à l'appel de l'intuition n'est que le commencement, et non la fin, du travail de la pensée. Il faut les dégager de ce qu'il y a en eux d'accidentel, et des éléments d'erreur qui s'y mêlent ; ils constituent ainsi autant d'appels à l'effort dialectique et à l'effort d'interprétation. Il nous faudra reprendre ces deux tâches, mais spécialement la tâche dialectique dont on a trop longtemps et trop généralement méconnu la nature et les résultats possibles.

XXXIV. — D'autre part, la valeur de ces méthodes est jusqu'à un certain point confirmée par le fait qu'elles sont dans le prolongement des premières tentatives de la conscience religieuse ; et, réciproquement, elles nous permettent de rendre justice aussi bien au rôle cognitif que celle-ci a joué, qu'aux fonctions proprement psychologiques qui lui incombent.

La religion primitive, qui, vue du dehors, apparaît comme un maquis de rites, de tabous, de sentiments de tous ordres (crainte, stupeur, ressentiment, horreur, audace inexplicable en présence de puissances redoutées), doit être déchiffrée à l'aide d'une clef : cette clef, c'est l'assurance que *partout où il y a un sentiment, il y a une idée*. Le cri le plus rude et le plus sauvage qu'arrache à une poitrine humaine la terreur religieuse est métaphysiquement tout aussi intéressant que l'intuition du mystique. Car l'intuition est à l'œuvre là aussi, elle porte sur des réalités, sur des puissances réelles à la fois universelles (en tant qu'elles sont reconnues dans la nature et historiques (en tant qu'elles sont saisies dans le contexte social).

Ces intuitions ont en elles un noyau de certitude dialectique qui prend la forme proprement mystique de la *négation*. On peut voir en elle comme un *non* déterminé opposé aux menaces que la nature physique dirige contre l'homme qu'elle prétend dominer si

même elle ne l'engloutit. Qu'est-ce que la maladie, la mutilation, le sang versé, la mort ; que sont les crises biologiques de l'amour et de la naissance, sinon autant de menaces de cette sorte ? Et n'est-ce pas ici que la religion primitive relève la tête ? Elle est une négation déterminée et massive qui se formule au milieu d'un appareil farouche de rites et de tabous, et ce qu'elle nie, c'est que le cercle des puissances physiques renferme le tout de l'homme ou circonscrive sa destinée. Ce n'est pas la religion — c'est l'irréligion — qui est crédule devant les apparences naturelles. La religion, c'est l'incrédulité invincible de l'esprit humain devant les apparences ; c'est la certitude dialectique que les réalités les plus profondes appartiennent au domaine de l'invisible.

Plus évidemment encore, l'interprétation est là aussi pour enrichir cette « forme » stérile d'une profusion de « contenus » pour nous donner le premier mythe et la première poésie du monde. Mais aujourd'hui comme alors, si la poésie de l'univers est vivante, c'est par l'étincelle de certitude qui jaillit à son centre.

W.-E. Hocking,
Professeur à l'Université de Harvard.

LA LOGIQUE
ET LA MÉTHODE MATHÉMATIQUE

La logistique moderne est le point culminant d'un long mouvement des mathématiques vers une procédure rigoureusement déductive. C'est là un idéal qui remonte au moins aux dialogues de Platon, mais sa poursuite, jusqu'à une époque récente, fut souvent entravée par des conceptions erronées de la nature de la déduction mathématique. Leibniz, par exemple, la supposait fondée sur l'existence de concepts naturellement primitifs et non analysables ; et Kant lui donnait pour trait essentiel la construction dans « l'intuition pure ». La forme typiquement moderne des mathématiques résulte de la reconnaissance des trois faits suivants : que les assomptions sont arbitraires au moins en partie ; que le choix des « indéfinissables » n'est pas déterminé d'avance par la nature du sujet, et que le domaine des mathématiques est la région des concepts purs, sans aucune référence nécessaire aux propriétés des choses données dans l'expérience. Si des considérations d'utilité et d'application sont importantes pour déterminer quelles assomptions faire et quels systèmes développer, ces considérations pragmatiques ne sont que des principes de sélection parmi les systèmes actuels et possibles, et ne sont pas intérieures aux systèmes eux-mêmes.

Ce développement commença d'abord en géométrie. Ce qu'on appelle « géométrie moderne » diffère du système médiéval basé sur Euclide surtout par le fait que, dans la géométrie moderne, aucune démarche de la preuve n'a besoin de principes autres que ceux d'une logique suffisamment générale. En particulier, la découverte des systèmes non-euclidiens a rendu clair que tout développement qui s'appuie sur des intuitions d'espace, *a priori* ou non, souffre d'un

défaut fondamental. Toute opération de preuve admise en géométrie doit être valide, en ce sens qu'elle doit être entièrement indépendante de la matière traitée, ou de l'application aux phénomènes. C'est dire que cette opération doit consister exclusivement dans l'application des méthodes de la logique, lesquelles sont valides pour *n'importe quelle* matière. Ainsi la mise au point d'une procédure déductive rigoureusement valide entraîna une seconde altération : la géométrie devint abstraite. Du moment que la validité ne dépend plus de la matière, les termes qui figurent dans les systèmes ne sont plus astreints à telle ou telle dénotation fixe. Quoi qu'on puisse vouloir dire par « point », « ligne », « parallèle », etc., si les assomptions sont vraies, les théorèmes seront vrais aussi ; ou si les assomptions peuvent être affirmées en un sens quelconque, en ce même sens toutes leurs conséquences peuvent être affirmées.

Les relations qui unissent les « points », les « lignes », etc., peuvent elles-mêmes recevoir toute signification compatible avec les propriétés que les postulats leur assignent : un symbole de relation peut dénoter d'une manière ambiguë n'importe quelle relation d'un certain *type* — transitif ou intransitif, symétrique ou asymétrique, un-un ou plusieurs-un ou un-plusieurs, etc. — qui s'accorde avec la distribution de cette relation dans le système.

Dans l'arithmétique et les algèbres numériques, le mouvement vers l'abstraction et vers une procédure rigoureusement déductive apparut plus tard. Mais le problème étant ici plus simple en quelque mesure, il fut cependant résolu plus vite. Les « indéfinissables » d'un système de ce genre ont bien des chances d'être introduits aujourd'hui comme « une classe K d'éléments a, b, c, etc., et une relation (ou « opération ») + ». Les définitions sont composées de manière à déterminer l'entité définie, non par les propriétés qui la distinguent dans la perception sensible, mais par ses relations logiques. Les nombres réels, par exemple, ne sont plus introduits comme les longueurs possibles d'une ligne en termes d'une longueur unité, mais comme la classe de toutes les « coupures » déterminables dans une série compacte dénombrable du type de la série des nombres rationnels.

Quand l'abstraction et la rigueur déductive des méthodes sont complètement atteintes, un système mathématique n'est plus rien qu'une structure complexe d'entités logiques. Deux systèmes ne diffèrent plus par les sens attachés à leurs termes. Ils ne se dis-

tinguent pas non plus par les opérations qui servent à les développer, car ce sont des opérations d'une application parfaitement universelle. Deux systèmes diffèrent uniquement par leurs relations, et par certaines relations d'un ordre plus élevé — relations de relations ou « transformations ». Et les relations, étant elles-mêmes abstraites, ne diffèrent plus d'un système à l'autre que par leur type et leur distribution : la différence de deux systèmes est la différence de deux *types d'ordre*.

La logistique est simplement l'étude des types d'ordre. Mais le terme de logistique, dans l'usage courant, connote en outre un symbolisme complètement idéographique. Le progrès des mathématiques a toujours largement dépendu de l'usage de symboles idéographiques. Confiné aux phonogrammes du langage ordinaire, le développement de l'arithmétique serait fort difficile et celui des branches plus élevées pratiquement impossible.

La notation choisie doit en outre être telle qu'elle facilite les opérations à effectuer. L'ancienne arithmétique des Grecs, écrite en symboles auxquels cette qualité manquait, était rendue par là extrêmement embarrassée : on a dit avec raison qu'un mathématicien grec eût été fort étonné d'apprendre que les enfants pourraient un jour effectuer d'une manière générale l'opération de la division.

Avant la réduction de l'algèbre à une forme abstraite et déductive, ses opérations sont du genre de l'addition, de la multiplication et de l'élévation aux puissances : ce sont des *choses qu'on fait* avec les symboles, selon les règles algébriques. Mais, dans le développement strictement déductif, les signes $+$, $\times$, les exposants, etc., ne sont plus que des symboles de relations ou de complexes de relations, et les seules opérations qui subsistent sont celles de la logique : la seule chose qu'on fait dans un système déductif est *déduire*. Alors que les opérations des systèmes mathématiques dans leurs premières formes varient d'un système à un autre — l'addition et la multiplication en arithmétique, la translation et la rotation en géométrie, — ces opérations, quand la procédure déductive atteint sa perfection, deviennent les mêmes partout. La forme abstraite et déductive prise par les mathématiques entraîne une deuxième conséquence : les opérations ne sont plus représentées par des symboles idéographiques propres à les faciliter, mais elles s'effectuent dans le milieu monotone du langage ordinaire, parmi les dangers d'omission et d'erreur que ses ambiguïtés et ses complexités recèlent.

C'est ici que le second caractère de la logistique que nous avons indiqué prend du relief : la logistique effectue les opérations déductives dans un symbolisme exclusivement idéographique et selon des règles définies aussi simples qu'on puisse en concevoir. Elle assure aux mathématiques modernes les avantages apportés autrefois par l'usage des signes + et × et de la notation décimale, — la brièveté, la simplicité et les garanties de précision.

Voilà ce qu'on peut dire de la logistique en général. Mais si nous allons plus loin, pour considérer en détail le traitement logistique de diverses branches des mathématiques, et les conceptions des mathématiques qui s'attachent à des traitements divers, nous rencontrons des différences de théorie et de méthode. C'est à ces différences que certains travaux faits en Amérique doivent leur principal intérêt.

L'école italienne fut la première à présenter un traitement logistique plus ou moins complet des mathématiques. Elle s'est généralement contentée de traduire les mathématiques sous leur forme moderne dans un symbolisme entièrement idéographique, faisant précéder ce développement d'une logique idéographique[1]. Cette méthode est caractérisée par le fait que chaque branche des mathématiques débute par une liste particulière de concepts indéfinissables et de propositions indémontrables, et diffère d'un développement non-logistique principalement par son symbolisme et par la conformité de ses preuves aux règles générales de la logique exposée dans la préface. Ainsi l'arithmétique du *Formulaire de Mathématiques* de Peano[2] contient les idées primitives suivantes :

« Nombre » (N_0), « zéro » (0), et « successeur de a » (a +). En termes de ces trois idées, les autres nombres sont définis de la manière qui est évidente : $1 = 0 +$, $2 = 1 +$, $3 = 2 +$, etc. Les relations « somme » et « produit » sont regardées comme définies par les assomptions

$$a \varepsilon N_0 . \supset . a + 0 = a$$

« Si a est un nombre, alors $a + 0 = a$, »

$$a . b . \varepsilon N_0 . \supset . a + (b +) = (a + b) +.$$

1. La brillante originalité qui caractérise l'œuvre de Peano et de ses collaborateurs est tout à fait indépendante de sa présentation sous forme de symboles logistiques. Quand je parle ici de « traduction », c'est donc à la forme, non au contenu, que je pense.

2. Voir t. V, p. 27-32.

« Si a et b sont des nombres, alors $a +$ (le successeur de b) = le successeur de $(a + b)$. »

$$a \varepsilon N_0 . \supset . a \times 0 = 0$$
$$a, b \varepsilon N_0 . \supset . a \times (b + 1) = (a \times b) + a.$$

En plus de ces définitions les six postulats suivants sont assumés :

$$N_0 \varepsilon \text{ Cls}.$$

« " Nombre " est une classe, ou « nombre » est un nom commun. »

$$0 \varepsilon N^0.$$

« " Zéro " est un nombre. »

$$a \varepsilon N_0 . \supset . a + \varepsilon N_0.$$

« Si a est un nombre, le successeur de a est un nombre. »

$$s \varepsilon \text{ Cls}. 0 \varepsilon s : a \varepsilon s . \underset{a}{\supset} . a + \varepsilon s : \supset . N_0 \subset s.$$

« Si s est une classe dont 0 est membre, et si tout membre de s a un successeur dans la classe s, alors tout nombre est membre de s. » C'est le postulat de « l'induction mathématique », puisque son emploi permet de prouver pour toute propriété qui appartient à 0 et qui peut être étendue de tout nombre a au successeur de a qu'elle appartient à tous les nombres.

$$a, b \varepsilon N_0 . a + = b + . \supset . a = b.$$

« Si a et b sont des nombres, et si le successeur de a est identique au successeur de b, alors a est identique à b » ; ou bien « Deux nombres n'ont jamais le même successeur ».

$$a \varepsilon N_0 . \supset . a + - = 0.$$

« Tout nombre a un successeur non identique à 0. »

Les idées « membre de » (ε), « implique » ($\supset$), « implique toujours » ($\underset{a}{\supset}$), et « classe » (Cls) appartiennent au développement préliminaire de la logique qui fournit les règles générales des transformations d'expressions constituant les preuves.

Les six derniers postulats, considérés en dehors des définitions, engendrent l'ordre des progressions, qui est le type d'ordre des nombres naturels. Toute progression satisfait ces postulats, pourvu qu'on appelle son premier terme « 0 », et toute classe de termes à laquelle ces postulats s'appliquent présente l'ordre d'une progression. Toutes les séries discrètes qui ont un premier terme et qui n'ont pas de dernier terme permettent également bien l'opération

qu'on nomme compter ; ce type d'ordre constitue l'essentiel de l'arithmétique. Les propriétés des sommes et des produits, et l'identification des nombres différents, sont assurées par les définitions : par exemple, il s'ensuit immédiatement des définitions de « somme » et de « produit » que $a + 0 = a$ et que $a \times 0 = 0$. C'est par là que la progression 0, 1, 2, 3... se distingue de la progression 1, 2, 3, 4... ou de la progression 2, 4, 6, 8..., dès qu'on a fixé les dénotations de 0, 1, 2, etc.

La géométrie du *Formulaire* commence de même par les idées primitives de « point » et de « segments égaux, parallèles, de même sens », et par cinq postulats en termes de ces idées.

La logistique des *Principia Mathematica* de Whitehead et Russell, qui continue celle de Frege, est d'une seconde sorte qui diffère de la logistique de Peano par plusieurs côtés : d'une part, les *Principia* ne contiennent en fait de postulats et d'idées primitives que les postulats et les idées de la logique ; d'autre part, l'ordre de l'arithmétique n'y est pas abstrait dans le même sens ; enfin, ce qui est la conséquence des deux traits précédents, le traitement de l'arithmétique ou d'une branche quelconque des mathématiques n'est plus une simple traduction de l'arithmétique moderne non logistique en symboles idéographiques, mais quelque chose de beaucoup plus complexe.

Les termes ultimes qui figurent dans un type d'ordre sont, nous l'avons observé déjà, entièrement indifférents, et un système réduit à cette forme est satisfait par divers ensembles de termes. Inversement, si nous considérons un ensemble quelconque de termes concrets, les nombres naturels par exemple, nous trouverons qu'ils présentent un grand nombre d'ordres possibles — qu'on peut les arranger de beaucoup de façons diverses, prenant chaque fois pour principe une propriété différente. Une illustration suffisante de ce fait est la manière dont on expose souvent les divers types de séries bien ordonnées au moyen des combinaisons et ré-arrangements des nombres naturels.

Si nous mettions en évidence *tous* les ordres où pourrait entrer un terme concret donné, tel que le nombre 5, et sa place dans chacun de ces ordres, nous effectuerions par là une détermination complète de ce terme, car nous épuiserions toutes ses relations. Inversement, si nous définissons complètement une entité comme terme concret — si nous spécifions toutes ses propriétés « essen-

tielles » — nous déterminons par là sa place dans tout ordre où cette entité pourrait entrer. Mais, en pratique, nous ne pouvons pas mettre en évidence tous les ordres où pourrait entrer un terme, ou un ensemble de termes, qui nous intéresse. Par suite, une procédure comme celle de Peano, qui choisit pour base un certain type d'ordre, et qui ne détermine les termes que par leur place dans cet ordre et par *certaines* des relations qu'ils ont entre eux, va laisser indéterminées de nombreuses propriétés de ces termes. Tel est le sens dans lequel cette procédure est ***abstraite***.

La logistique des *Principia Mathematica* suit la marche opposée. Ici, les termes sont analysés ou définis initialement, et toutes leurs relations — toutes leurs propriétés d'ordre — sont déduites des définitions. On voit tout de suite que l'arithmétique, ou toute autre branche des mathématiques, développée de cette manière, cesse d'être abstraite au sens précédent. De plus, cette logistique définit les termes de l'arithmétique (ou de toute autre branche) de telle sorte qu'ils finissent par être analysés en constituants qui ne contiennent plus que *les idées primitives de la logique*. Telle est la raison pour laquelle aucun postulat séparé n'est nécessaire pour les diverses branches des mathématiques, une fois la logique constituée. Toutes les propriétés d'un ordre donné, tous les théorèmes de l'arithmétique et des mathématiques tout entières découlent sans plus des définitions des termes et des relations, en vertu des théorèmes qui s'appliquent aux entités logiques en général.

Une telle analyse des termes et des relations est trop complexe pour qu'on puisse l'exposer ici en détail, mais on peut l'illustrer par les définitions du nombre cardinal et des nombres 0 et 1.

« Nombre cardinal » est défini au moyen de la relation de similarité cardinale (sm)[1] :

$$\alpha \operatorname{sm} \beta \,.\equiv.\, (\exists R) \,.\, R \varepsilon 1 \rightarrow 1 \,.\, \alpha = \mathrm{D}`R \,.\, \beta = \mathrm{C}`R$$

« La classe α est similaire à la classe β » équivaut à « Il y a une relation un-un R telle que α est le domaine de R ($\mathrm{D}`R$) et $\beta$ le domaine converse de $R$ ($\mathrm{C}`R$) » ; ou bien, en un style moins analytique : deux classes sont cardinalement similaires lorsqu'on peut trouver une relation qui établit une correspondance un-un entre leurs termes. En termes de cette relation, le nombre cardinal de la

1. *Principia Mathematica*, vol. I, p. 478.

classe formée par Henri, Marie et Jean est définissable comme étant la classe de toutes les classes similaires à cette classe. Le nombre cardinal en général est la classe de toutes les classes de classes de ce genre [1] :

$$\mathrm{Nc} = \overrightarrow{\mathrm{sm}} \qquad \mathrm{Df}$$
$$\mathrm{NC} = \mathrm{D}`\,\mathrm{Nc} \qquad \mathrm{Df}$$

Ces définitions peuvent sembler circulaires : qu'il n'y ait là qu'une apparence, c'est ce qu'il faudra que le lecteur accepte sur parole, à moins qu'il ne soit prêt à suivre dans tous ses détails l'analyse des idées qui les composent. Un intérêt spécial s'attache à la définition de « 1 », qui précède celle de « sm », où le signe « 1 » figure. Si nous réussissons à voir comment « 1 » peut être défini sans présupposer l'idée de nombre en général, cela pourra nous apporter quelque clarté. « 1 » est défini comme étant la classe des classes de choses ayant la propriété d'être « identique avec » une chose quelconque x. Et la relation d'identité $(=)$ est définie comme étant la relation de x à y quand toute assertion φ qui est vraie de x est vraie également de y [2].

$$1 = \hat{\alpha}\{(\exists x).\,\alpha = \iota`x\} \qquad \mathrm{Df}$$
$$x = y\,.=:(\varphi):\varphi!x\,.\supset.\,\varphi!y \qquad \mathrm{Df}$$

(La relation « équivalent par définition » $(\ldots = \ldots \mathrm{Df})$ est une relation différente de l'identité $(=)$, bien que les notations se ressemblent.)

Le nombre 0 est défini comme étant la classe de tout ce qui est identique à la classe nulle, et la classe nulle (Λ) est la classe des x tels que « $x = x$ » est faux [3].

$$0 = \iota`\Lambda \quad \mathrm{Df}$$
$$\Lambda = -\mathrm{V} \quad \mathrm{Df}$$
$$\mathrm{V} = \hat{x}\,(x = x) \quad \mathrm{Df}$$

Au moyen de tels procédés, cette méthode analyse toutes les entités des mathématiques jusqu'à ce qu'elles se trouvent définies en termes des idées logiques primitives telles que $\varphi!x$ (le prédicat φ s'applique à x), « équivalent par définition », et ainsi de suite. Cette analyse une fois achevée, on constate que ni l'arithmétique, ni les autres branches n'ont besoin de postulats qui leur soient

1. *Loc. cit.*, vol. II, p. 5.
2. *Loc. cit.*, vol. I, p. 177, 364.
3. *Loc. cit.*, vol. I, p. 229, 377.

propres[1], car toutes les propriétés du nombre, toutes celles des nombres particuliers tels que 0, 1, 2..., toutes celles de $x + y$, de x^2, etc., peuvent se déduire des définitions de ces entités sans rien assumer que les principes généraux de la logique.

Une telle analyse ne peut manquer d'être longue : les *Principia* ont besoin de plus de 500 pages de prolégomènes pour être en état de prouver les plus simples propositions d'arithmétique. Par contre, il faut dire que si cette méthode rend difficiles les choses « simples », elle rend relativement simples les choses difficiles : ainsi, un développement relativement simple suffit à démontrer toutes les propriétés mathématiques des divers ordres de collections infinies, une fois que les propositions fondamentales de l'arithmétique ont pu être prouvées.

Il existe encore un troisième type de logistique, qui s'est développé principalement en Amérique. Dans cette troisième méthode, on commence par poser un type d'ordre fort général, pour en tirer des ordres subordonnés plus spéciaux par une procédure de sélection. Entre cette manière de faire et celle des *Principia Mathematica* ou de l'école italienne se trouvent de notables différences de méthode, qui reflètent une conception quelque peu autre des mathématiques et de la logique.

La logistique a son origine américaine indépendante. A Charles-S. Peirce, que William James regardait comme « le père du pragmatisme », sont dues les plus importantes études sur le calcul logique dans la période qui sépare les travaux de Boole de ceux de Schröder et de Peano. Après lui vinrent Josiah Royce, Mrs. Christine Ladd-Franklin, E.-V. Huntington, et le nombre croissant de chercheurs que leur influence a dirigés vers le sujet. Peirce s'occupa spécialement de la logique des termes relatifs, dans laquelle il apercevait avec raison la partie la plus importante de la logistique et la base immédiate du traitement logistique des mathématiques. Dans un de ses premiers articles[2] il posa que l'ordre des diverses algèbres numériques peut être tiré des lois générales qui régissent les termes relatifs, et l'illustration qu'il en donna forme le plus ancien exemple

1. Certains théorèmes nécessitent cependant des « postulats d'existence » (« l'axiome multiplicatif » et « l'axiome de l'infinité »), mais ces postulats figurent simplement dans les hypothèses des théorèmes qui ne peuvent s'en passer au lieu d'être assumés d'une manière générale.

2. « Description d'une Notation pour la logique des termes relatifs », *Memoirs Amer. Acad. of Arts and Sciences*, vol. IX (1867), p. 317-378.

de ce que nous avons appelé le troisième type de logistique.

Imaginons un système clos dont tout membre est soit un M, soit un E, aucun membre n'étant les deux à la fois.

Soit :

$$c = (M : M)$$
$$s = (E : E)$$
$$p = (M : E)$$
$$t = (E : M)$$

Pour fixer les idées, supposons que M représente un maître et E un élève : le système peut se comparer à une école où toute personne est soit maître, soit élève, sans jamais être les deux, et où chacun des élèves étudie sous chacun des maîtres. Le terme relatif c est défini par la relation d'un maître à un autre (M : M), c'est-à-dire « collègue ». De même, s est comparable à « condisciple », p à « élève » et t à « maître » ; c, s, p et t sont des « termes relatifs élémentaires ».

Une relation générale de cette logique est celle de « produit relatif » $(a \mid b)$. Si a est « frère de » et si b est « père de », $(a \mid b)$ représente « père du frère de » ou bien « oncle paternel ». En vertu des principes généraux qui régissent les termes relatifs et de la sélection des termes constituant notre système, nous avons les lois suivantes :

(1) $$(A : B) \mid B = A$$

Tout ce qui a la relation (A : B) à un B est un A : par exemple, tout ce qui a la relation de maître à élève à un élève est un maître.

(2) $$(A : B) \mid A = 0$$

Rien n'a la relation (A : B) à un A : par exemple, personne n'a la relation de maître à élève à un maître là où les maîtres et les élèves forment deux classes mutuellement exclusives.

(3) $$(A : B) \mid (C : D) = [(A : B) \mid C] : D$$

La relation de ceux qui ont la relation (A : B) à ceux qui ont la relation (C : D) est la relation que ceux-qui-ont-la-relation-(A : B)-à-un-C ont à un D.

Cette troisième loi est la source de propriétés importantes du système. Par exemple :

$$t \mid p = (M : E) \mid (E : M) = [(M : E) \mid E] : M = (M : M) = c$$

Un maître-d'un-élève de est un collègue de. (L'illustration veut, pour convenir au système, qu'une personne soit regardée comme étant son propre collègue ou son propre condisciple.)

$$c \mid c = (M : M) \mid (M : M) = [(M : M) \mid M] : M = (M : M) = c$$

Un collègue-d'un-collègue est un collègue.

On peut résumer les résultats de cette étude dans la table de multiplication suivante, dans laquelle les multiplicateurs sont les termes de la colonne de gauche, et les multiplicandes les termes de la rangée du haut (la relation $(a \mid b)$ n'étant pas commutative).

$\mid$	c	t	p	s
c	c	t	o	o
t	o	o	c	t
p	p	s	o	o
s	o	o	p	s

Ce système, dit notre auteur, « est l'algèbre des quaternions de Hamilton, comme le professeur Peirce l'a établi [1] ».

Un « quaternion logique » est une expression de la forme

$$\alpha c + \beta t + \gamma p + \delta s$$

où α, β, γ, δ sont des « termes scalaires », ou modificateurs du système. Si α est « français », α est un modificateur du système dans le cas où les maîtres français n'ont que des élèves français et *vice versa*.

Les expressions des quatre facteurs fondamentaux des quaternions sont également données en fonction de termes relatifs élémentaires. Peirce illustre encore brièvement la dérivation de deux algèbres multiples, et il affirme avoir des raisons de croire que toutes les algèbres associatives linéaires peuvent être interprétées de la même façon comme des systèmes dérivés de la logique des termes relatifs.

Un exemple plus élaboré, de ce type de logistique, et plus décisif en ce qui concerne la méthode, se trouve dans l'article de Josiah Royce : *La Relation des Principes de la Logique aux Fondements de la Géométrie* [2].

1. *Loc. cit.*, p. 361. Voir toute la discussion. La référence concerne une importante monographie de son père, Benjamin Peirce : *Les Algèbres associatives linéaires.*

2. *Trans. Amer. Math. Soc.*, vol. 6 (1905), p. 353-415. Cette étude se fonde sur un travail antérieur de A. B. Kempe, mais les altérations et amendements sont si considérables qu'on doit y voir un développement autonome et nouveau. Les

C'est un fait bien connu que l'ordre géométrique peut s'exprimer en termes de la relation fondamentale « entre »[1]. Fait moins connu, mais non moins certain, l'ordre logique peut également s'exprimer en termes d'une relation de ce type. Les caractères essentiels de l'ordre sériel peuvent se tirer des propriétés d'une telle relation. Sans spécifier pour le moment d'une manière plus définie ce qu'il faut entendre par « entre », nous pouvons observer que les ensembles linéaires présentent la propriété fondamentale suivante : si b est entre a et c, et si c est entre a et d, alors b est également entre a et d.

$$a \quad b \quad c \quad d$$

Ici « b est entre a et c » peut tout aussi bien s'interpréter « avec a pour origine b précède c », ce qui peut être symbolisé par $b \underset{a}{-<} c$. Cela revient à dire que la relation sérielle « précède » est un cas particulier de la relation « entre » dans lequel on a fixé arbitrairement une origine déterminant la direction ; comme il vient d'être expliqué, $b \underset{a}{-<} c$ et $c \underset{a}{-<} d$ entraînent $b \underset{a}{-<} d$, de sorte que la transitivité essentielle de la relation « précède » résulte des propriétés de la relation « entre ». Mais la relation « entre » elle-même peut être avantageusement considérée comme un cas particulier d'une « relation O » plus générale, de caractère polyadique et symétrique. Si nous désignons par $\bar{a}$ l' « obverse » ou « complément » de a, alors une collection quelconque dont tout élément a un obverse et un seul sera une collection O. En posant la relation O comme primitive, des éléments obverses r et s sont définis par $O(r\ s)$; et dans

postulats de Royce sont exprimés en termes des idées non définies d' « éléments », de « collections » (α, β, γ...) et de la relation O. Ces postulats sont :

I. Si $O(\alpha)$, alors $O(\alpha\gamma)$, quelle que soit la collection γ.

II. Si, quel que soit l'élément b_n de β, $O(\delta\ b_n)$, et si de plus $O(\beta)$ est vrai, alors $O(\delta)$.

III. Il y a au moins un élément dans Σ.

IV. Si un élément x de Σ existe, il existe un y tel que $x \neq y$.

V. Quel que soit le couple existant (p, q) où $p \neq q$, il existe un r tel que $O(r\ p)$, $O(rq)$ sont faux et $O(pqr)$ est vrai.

VI. S'il existe un w tel que $o(\theta\ w)$, il existe également un v tel que $O(\theta\ v)$ et tel aussi que pour tout élément t_n de θ, $O(v\ w\ t_n)$.

1. Voir, par exemple, O. Veblen, *Un système d'Axiomes pour la Géométrie*, *Trans. Amer. Math. Soc.*, vol. 5 (1904), p. 343-84 ; ou E.-V. Huntington et J.-R. Kline, *Systèmes de Postulats Indépendants pour la relation « Entre »*, *ibid.*, vol. 18 (1917), p. 301-25.

un trio (a, b, c) b est entre a et c ou bien $b \underset{a}{-<} c$ lorsqu'on a $O(a, b, c)$. Diverses interprétations des termes « origine » et « précède » sont ici possibles, et la relation $b \underset{a}{-<} c$ devient une base de transformations logiques plus générale qu'aucune base ordinairement employée. La supériorité de la relation O sur les relations « entre » et « précède » plus limitées se trouve dans le fait qu'une collection O peut comprendre un nombre quelconque d'éléments — même un nombre infini — et qu'à l'intérieur de cette collection subsiste une variété systématique de relations « entre ».

Le « système Σ » défini par les postulats de Royce est lui-même une collection O contenant un nombre infini de collections O subordonnées qui présentent la structure d'un « continu logique » : entre deux termes distincts quelconques il existe toujours un troisième terme distinct des deux premiers ; et tout segment fondamental a une limite par rapport à toute origine arbitrairement choisie. Le système Σ est ainsi un type d'ordre très général, à l'intérieur duquel des ordres subordonnés se spécifient par une simple sélection. Le système dans son ensemble peut être interprété de deux manières : (1) comme une forme généralisée d'espace à partir de laquelle on peut déterminer, par la sélection d'ensembles ne contenant pas d'obverses, l'ordre d'un espace « plat » à un nombre quelconque de dimensions ; (2) comme l'ordre de la logique des classes. Pour cette seconde interprétation on choisit une « origine » arbitraire 0 qui représentera la classe nulle ; les éléments « obverses » ont les propriétés des classes mutuellement exclusives (termes négatifs) ; et la relation $a \underset{0}{-<} b$ est la relation d'inclusion des classes qu'exprime « Tout a est b ». Ce qui est à la fois a et b — le « produit logique » de a et de b, — est définissable par l'obverse de P tel que $O(0\ a\ P)$, $O(0\ b\ P)$ et $O(a\ b\ P)$. Comme les travaux antérieurs l'avaient établi, le calcul des classes logiques peut être développé à partir d'une classe de classes, de l'idée de négation, du « zéro » ou classe nulle », et du produit logique — par suite, à partir des postulats de ce système. Les lois usuelles de ce calcul, reliant « sommes » et « produits », termes, etc., et négations de termes, sont toutes vérifiables dans le système Σ. Cet ordre des classes logiques est même contenu dans le système Σ d'une infinité de manières, car tout élément est susceptible d'être choisi comme élément 0.

Ce dernier exemple rapidement esquissé donne une idée des traits qui sont propres au troisième type de procédure logistique. Dès le début, on pose un type d'ordre fort général : ses termes sont entièrement indéfinis, mais son caractère est tel que diverses sélections de termes mettent en évidence des ordres plus particuliers. Les a et les b du système Σ sont d'abord complètement ambigus ou abstraits, sauf en tant qu'ils sont déterminés par les propriétés postulées des collections O. Cette relation fondamentale elle-même n'a de sens fixé que celui que lui confèrent ses propriétés postulées. Cependant le système est tel qu'avec une convenable sélection ou spécification des termes — par exemple en fixant une « origine » arbitraire, ou en divisant la totalité des éléments en ensembles mutuellement obverses — les propriétés essentielles des ordres que le système renferme sont toutes déductibles.

Dans la logistique des *Principia Mathematica* on construit des ordres nouveaux à partir des relations entre propositions et des fonctions propositionnelles fondamentales par un procédé de *complication progressive* : les termes de l'arithmétique, par exemple, sont des complexes d'entités logiques. Dans la logistique de Peano, des ordres nouveaux apparaissent, après le développement de la logique préliminaire, par la *position de nouveaux postulats* : les propriétés des nombres ou des points qui ne sont pas les propriétés universelles des membres d'une classe quelconque, mais des propriétés distinctives, sont obtenus par les assomptions indépendantes de l'arithmétique ou de la géométrie. Dans la logistique de l'article de Royce, les ordres nouveaux apparaissent par *sélection* : leurs termes ne sont pas des complexes d'entités antérieurement assumées, mais des a et des b du système Σ lui-même, convenablement spécifiés, aucun nouveau postulat d'existence n'étant nécessaire.

Cette troisième méthode n'a pas encore reçu un usage aussi large qu'elle le mérite, et les exemples qui la représentent valent surtout comme indications de possibilités. Il est clair qu'elle évite la grande complexité qui donne aux *Principia Mathematica* un aspect ardu (et parfois déroutant) et elle semble un meilleur instrument pour la découverte de types d'ordre *nouveaux* que la logistique italienne, qui ne fait la plupart du temps qu'exprimer en symboles idéographiques des choses déjà connues et exprimables autrement. Une analyse détaillée de ses avantages et de ses inconvénients reste

encore à faire[1]; mais, telle quelle, cette méthode représente probablement la plus importante contribution américaine à la logistique.

Les chercheurs de ce pays se sont également attachés à mettre sous une forme concise et mathématiquement commode la classique algèbre de la logique, qui a servi de fondement à tant de travaux dans d'autres directions. M. E.-V. Huntington, en présentant ses systèmes de postulats indépendants, a résumé les lignes alternatives de développement de cette algèbre, et facilité les recherches subséquentes. M. B. Bernstein a simplifié deux de ces systèmes et réduit à quatre le nombre des postulats nécessaires. M. H.-M. Sheffer a montré que l'algèbre de la logique peut être développée avec une seule idée primitive, et a ainsi fourni la base d'une nouvelle réduction des postulats à un seul principe formel et deux principes non formels[2].

Un autre problème a retenu l'attention. Il ne concerne pas le caractère mathématique de cette algèbre, mais son caractère *logique*, plus spécialement le sens qu'il convient de donner au terme « implique[3] ». C'est là une question d'une importance particulière, car les travaux de l'école italienne comme ceux qui s'inspirent de Whitehead et Russell fondent toute la logistique sur la relation d'implication. Si le sens de « l'implication » dans le calcul des propositions, et par suite dans presque toutes les études de logistique,

1. M. H.-M. Sheffer, de l'Université de Harvard, s'occupe actuellement de ce problème. La conception générale de la logique et de la méthode scientifique qui est attachée à ce troisième type de logistique est assez amplement exposée par Royce dans un article sur « Les Principes de la Logique », *Encycl. Philos. Sc.*, vol. I (Logic), p. 67-120.

2. Huntington, Systèmes de Postulats Indépendants pour l'Algèbre de la Logique, *Trans. Amer. Math. Soc.*, vol V (1904), p. 288-309.

Bernstein, Un système de quatre Postulats Indépendants pour les algèbres booliennes, *ibid.*, vol. XVII (1916), p. 50-52, et Une simplification du système de postulats pour les algèbres booliennes de Whitehead et Huntington, *Amer. Math. Soc. Bull*, vol. XXII (1916), p. 458-59.

Sheffer, Un système de cinq Postulats Indépendants pour les algèbres booliennes, *Trans. Amer. Math. Soc.*, vol. XIV (1913), p. 481-88.

J. Nicod, Une réduction du nombre des Propositions Primitives de la Logique, *Cambridge Philos. Soc. Proc.*, vol. XIX (1917), p. 32-41.

3. J.-B. Shaw, Qu'est-ce que les Mathématiques? *Amer. Math Soc. Bull.*, vol. XVIII (1912), p. 386-411.

C.-I. Lewis, L'Implication et l'Algèbre de la Logique, *Journ. Philos. Psych., etc.*, vol. X (1913), p. 239-42.

N. Wiener, M. Lewis et l'Implication, *ibid.*, vol. XIII (1919), p. 656-62.

V.-F Lenzen, Les Preuves d'Indépendance et la Théorie de l'Implication, *Monist*, vol XXIX (1919), p. 152-60.

P.-J. Daniell, Les Preuves d'Indépendance et la Théorie de l'Implication, *ibid.*, p. 451-53.

est ce qu'on appelle « l'implication matérielle », la cause s'en trouve dans une succession d'accidents historiques. Cette relation n'est pas celle que nous avons ordinairement dans l'esprit quand nous disons « A implique B » ou « B peut être inféré à partir de A ». L'algèbre de la logique fut inventée par Boole pour représenter les relations des classes, et l'on ne s'aperçut qu'ensuite qu'elle s'appliquait en outre aux propositions. Dans l'algèbre de Boole, la relation de la classe a à la classe b quand tout membre de a est membre de b se représentait par des équations; cette relation n'avait pas de symbole simple. Peirce lui en donna un, le symbole $(-<)$, ou comme on l'écrit le plus souvent $(\supset)$. L'algèbre de la logique est un calcul en extension, et il n'est pas entièrement applicable aux rapports de compréhension. De là vient un trait du système qui est assez particulier : si a est une classe qui n'a pas de membres — les carrés ronds, les Circassiens noirs, — cette classe a est contenue dans toute classe b, — tous les Circassiens noirs sont païens, tous les carrés ronds sont rouges. La classe nulle, ou classe « zéro », est comprise dans toute classe. Ainsi, dans cette algèbre, si $a = 0$, on a pour toute classe b, $a \supset b$. Inversement, si 1 représente la classe « tout » ou « univers du discours », et si $b = 1$, on a pour toute classe a, $a \supset b$. Si maintenant nous ré-interprétons ce système comme un calcul des propositions, $a = 1$ devient l'assertion de a, soit « a est vrai », $a = 0$ devient « a est faux », ou la négation de a, et $a \supset b$ devient la relation d'implication matérielle « a implique matériellement b »[1].

La « matérialité » de cette relation réside dans son caractère d'extension, dans le fait qu'elle ne relie pas les « sens » ou « contenus » des propositions qu'elle concerne, mais simplement leurs « valeurs de vérité » (truth-values). Nous avons dans cette algèbre les lois :

(1) Si $a = 0$, alors $a \supset b$

(2) Si $b = 1$, alors $a \supset b$

Nous aurons donc immédiatement, sans que les contenus ou sens de a et de b entrent en ligne de compte,

1 Si a est faux, alors a implique b ; ou bien : une proposition fausse implique toute proposition.

1. Un autre aspect de cette ré-interprétation est, sous une forme ou sous une autre, la loi « si $a \neq 0$, $a = 1$ », c'est-à-dire : « Toute proposition est vraie ou fausse ».

(2) Si b est vrai, a implique b ; ou bien : une proposition vraie est impliquée par toute proposition.

Ce ne sont là que deux échantillons de tout un ensemble de propositions (une infinité, en fait) qui se trouvent vraies pour la relation d'implication matérielle qui figure dans l'algèbre de la logique, mais qui sont fausses pour la signification ordinaire du verbe « impliquer ».

Afin de rendre claire la différence entre ces deux sens du terme, on peut dire que si nous savons qu'une proposition p est fausse, nous pouvons affirmer qu'elle implique matériellement certaines propositions qu'elle n'impliquerait pas si elle était vraie, et inversement, si nous savons que p est vraie, nous pouvons affirmer que cette proposition est impliquée matériellement par certaines propositions qui ne l'impliqueraient pas si elle était fausse. Au contraire, dans le sens ordinaire du terme « impliquer », notre connaissance de la vérité ou de la fausseté d'une proposition ne nous apprend rien sur ce qu'elle implique ou sur ce qui est impliqué par elle. « L'implication » ou « inférence », comme on l'entendait invariablement avant la naissance de l'algèbre de la logique, est une relation dont la validité est indépendante de toute supposition sur la vérité ou la fausseté des propositions reliées.

On peut aussi considérer la définition de l'implication. Si nous symbolisons « p et q sont vrais tous deux » par $p.q$, et la négation de p par $-p$, la relation d'implication matérielle ($p \supset q$) est définie par

$$(p \supset q) = -(p. -q) \text{ Df.}$$

« p implique matériellement q » veut dire : « Il est faux que p soit vrai et que q soit faux ». L'implication, dans son sens ordinaire, ne concerne pas que des faits, mais encore des possibilités. Quand nous affirmons « p implique q » dans l'acception ordinaire, nous ne voulons pas dire seulement qu'en fait l'affirmation « p est vrai et q est faux » se trouve fausse ; nous voulons dire en outre qu'il est impossible qu'en aucune circonstance p soit vrai et q soit faux. Ou bien, si nous entendons par $p \prec q$ l'acception ordinaire de « p implique q », et si nous représentons « p est impossible » par $\sim p$:

$$p \prec q = \sim(p. -q) \text{ Df.}$$

La différence entre les deux sens de l'implication peut être présentée d'une façon plus schématique par l'examen des diverses

combinaisons possibles de p vrai ou faux avec q vrai ou faux :

(1) p vrai ; q vrai
(2) p faux ; q vrai
(3) p faux ; q faux
(4) p vrai ; q faux

Si p est faux ou, d'autre part si q est vrai, p implique matériellement q : le seul cas où p n'implique pas q est donc le quatrième, et dans ce cas q implique p. En d'autres termes, si nous choisissons au hasard deux propositions p et q, la chance pour que la première implique matériellement la seconde est $\frac{3}{4}$, et la chance pour qu'aucune des deux n'implique l'autre est zéro. Il n'en est certes pas ainsi pour le sens ordinaire d' « impliquer ».

L'emploi que la logistique a fait jusqu'à présent de cette relation particulière d'implication est un fait d'une importance considérable[1]. Le but du *Formulaire* de Peano ou des *Principia Mathematica* n'est point de prouver que deux et deux font quatre, ou aucune autre proposition de mathématiques. Notre certitude de la vérité de ces propositions est beaucoup plus grande que notre confiance dans la validité de tel ou tel système de logistique. Le but de tels ouvrages est bien plutôt de démontrer l'existence d'*une certaine relation* entre les postulats assumés et les théorèmes. Mais il est fort clair que cette relation n'est pas vraiment conçue comme une implication matérielle : conçue ainsi, son existence résulterait immédiatement de la seule vérité des théorèmes mathématiques. Car si q est vrai, toute proposition p implique matériellement q ; il résulte donc de la *vérité* de $2 + 2 = 4$ que tout système de postulats qu'il nous plaira d'écrire implique matériellement $2 + 2 = 4$. Ce qu'on veut faire, c'est prouver un lien entre postulats et théorèmes qui est justement indépendant de leur vérité ou fausseté. S'il en est ainsi, la relation qui convient *n'est pas* l'implication matérielle.

Non seulement cette implication matérielle, qui occupe dans la logistique une place si éminente, s'écarte du sens et de l'usage ordinaires, mais elle est encore entièrement superflue. Comme le

1. Cette relation figure dans tous les travaux de logistique, excepté certaines études de Hugh Mac Coll et du présent auteur. Dans Frege, Peano et les *Principia Mathematica* se trouve une autre relation, « l'implication formelle », dont les propriétés s'approchent davantage de l'acception courante de l'implication ; mais l'implication matérielle est la base de tout ; l'implication formelle est définie en termes de l'implication matérielle.

présent auteur l'a fait voir, un calcul logique est possible dans lequel la relation d'implication est restreinte à son acception et à ses propriétés familières[1]. On n'accomplit rien d'utile au moyen de la relation d'implication matérielle qui ne puisse être accompli tout aussi bien au moyen des relations logiques ordinaires. Il n'y a donc pas d'arguments valables pour continuer à s'en servir, alors qu'il y en a d'excellents pour ne pas l'employer.

Qu'un ou plusieurs types de logistique doivent finir par se substituer aux autres procédés mathématiques, c'est à peu près certain. Les raisons en sont celles qui ont rendu inévitable l'universalisation des chiffres arabes et du système métrique. Mais la logistique ne se substituera pas aux méthodes les plus usuelles du développement déductif, au moins pour quelque temps ; et les choses sont bien ainsi. La logistique a d'abord à résoudre ses problèmes intérieurs de choix entre des méthodes alternatives, et à réaliser l'uniformité dans ses notations. En particulier, elle a à démontrer qu'elle est capable de traiter toutes les mathématiques, non seulement avec rigueur, mais aussi avec *simplicité* et *clarté*. Cela peut vouloir dire que des méthodes moins complexes et moins analytiques que celles qui sont le plus en vogue aujourd'hui devront être mises à l'épreuve avec soin et persévérance. Les mathématiciens américains se sont montrés hospitaliers pour la logistique, et sa méthode a influencé les études non logistiques dans une mesure considérable ; elle a prémuni contre les assomptions inconscientes, et elle a mis en lumière les problèmes que soulèvent certains procédés mathématiques[2]. La logistique a également fait naître de nombreuses questions d'un caractère fondamental concernant les catégories de la connaissance en général ; ces questions, à leur tour, se reflètent dans les discussions métaphysiques courantes. Le développement de nouvelles méthodes dans les mathématiques a toujours communiqué une impulsion à la philosophie. De même qu'un lien se retrouve entre la mathématique pythagoricienne et le platonisme, entre les découvertes mathématiques de Descartes et de Leibniz et l'esprit du rationalisme continental pendant le siècle qui a suivi, de même les récents progrès de la logistique ont fait naître l'espoir de réussir

1. *A Survey of Symbolic Logic*, chap. V.
2. Par exemple, l'induction mathématique, les preuves d'existence, principalement celles qui concernent des collections infinies, les preuves d'indépendance des postulats, enfin la définition des divers types de nombre.

dans d'autres domaines de la philosophie en s'inspirant de ses méthodes.

Cela est particulièrement vrai en Amérique. La critique active des dix années 1900-1910 a fortement diminué le prestige de ce que M. Santayana a nommé notre « tradition noble » : « l'idéalisme absolu » qui dominait auparavant a fait place à diverses variétés de pragmatisme et au « néo-réalisme ». Mais aucun de ces deux mouvements, quelque stimulant qu'il ait apporté, n'a encore réussi à établir une nouvelle doctrine constructive qui satisfît la plus grande partie du monde philosophique. Rien n'est stable ; un sujet favori de discussion est « la situation actuelle en philosophie ». Dans ces circonstances, l'exemple de la logistique, qui semble être arrivée à des résultats définis par des méthodes précises et en même temps susceptibles d'une application fort générale, a exercé son influence. Cet exemple n'a pas produit de nouvelle école, et sans doute n'en produira pas. Mais il est en train de contribuer à déterminer une nouvelle attitude en philosophie, et l'attraction de l'analyse logistique se reconnaît clairement dans certaines récentes tentatives de construction philosophique. Historiquement, les idéals que la philosophie a empruntés aux mathématiques n'ont jamais été sans laisser quelque désappointement, et le cas actuel paraît ne pas devoir échapper à cette règle. Mais des acquisitions de valeur ont chaque fois été faites. La tentative actuelle peut nous donner une espérance d'autant plus grande que la différence entre ces deux anciennes disciplines, les mathématiques et la logique, s'est définitivement effacée dans la logistique. Si l'avenir nous réserve un désappointement, c'est qu'une ligne de démarcation plus définie apparaîtrait entre la logique et les autres branches de la philosophie, et que les méthodes de la déduction rigoureuse ne conviendraient pas à l'ontologie, l'épistémologie et la morale.

C.-I. Lewis,
University of California.

LA CONSCIENCE AMÉRICAINE

I

L'Américanisme.

Dans une communication à la Presse faite en 1920, M. Will H. Hayes, président du comité républicain national, exprima ainsi la foi de son parti :

« Le grand but, la grande question est, cela va sans dire, *Americanisme* et *Patriotisme*. Aucun parti politique ne peut avoir le monopole du patriotisme, mais le patriotisme peut aisément être affaibli par des forces centrifuges. Le parti républicain représente ce type de patriotisme centripète qui s'efforce d'établir et de maintenir les choses dans le droit chemin en Amérique et en Amérique d'abord. C'est là la forme de patriotisme qui a inspiré à Lincoln et Th. Roosevelt un patriotisme qui n'attend pas pour se montrer que l'ennemi soit à nos portes, mais toujours présent, toujours en alerte, une partie dynamique de notre être, inspirant toutes nos pensées et tous nos actes, en temps de guerre comme en temps de paix[1].

M. Ole Hanson, maire de Seattle (Washington), doit à la suppression des désordres ouvriers pendant la guerre et à la façon énergique et tout américaine dont il s'y est pris, d'être devenu en ces derniers temps une sorte de héros national. Il a rendu compte de ses succès dans un livre intitulé : *Americanism versus Bolshevism*, comme il suit :

« Je dédie ce livre à tous les Américains qui aiment leur pays,

1. Du *Washington Post*, février 29, 1920.

révèrent ses idéals, comprennent et soutiennent ses institutions et sont disposés à tout sacrifier pour que notre gouvernement ne disparaisse pas de la terre.

« Je leur dédie ce livre sans souci de la race dont ils sont nés, sans souci de la durée de leur résidence, sans égard pour toute différence de foi religieuse ou politique, leur demandant seulement de placer notre pays, les *États-Unis d'Amérique*, en première ligne, ***maintenant et pour jamais.*** »

Voici deux exemples remarquables de ce qui est aujourd'hui le symptôme moral le plus évident en Amérique, c'est-à-dire l'assertion, consciente et militante, de l'Américanisme lui-même.

Les causes de ce mouvement ne sont pas difficiles à découvrir. C'est d'abord la réaffirmation d'un nationalisme affaibli et divisé dans ces six dernières années par un internationalisme excessif. Avant l'entrée en guerre de l'Amérique, sa population si mêlée était divisée par des sympathies raciales pour l'un ou l'autre des belligérants européens. On eût pu croire un moment que la plupart des Américains étaient des *hyphenated*, « *Americains à trait d'union* », c'est-à-dire des Anglo-Américains, des Franco-Américains, des Italo-Américains, des Germano-Américains. Les origines étrangères de notre peuple prenaient subitement une importance qui éclipsait leur loyauté envers leur pays d'adoption. Ceci s'exprima non seulement par des sympathies discordantes, mais par des antipathies discordantes. Car la grande majorité de ceux qui sont venus dans ce pays y est venue pour échapper à quelque chose : pauvreté, oppression ou persécution ; en sorte que les Irlando-Américains et les Germano-Américains sont animés par des sentiments de haine à l'égard de l'Angleterre et de la France autant que par des sentiments de sympathie à l'égard de l'Irlande ou de l'Allemagne. Les Judéo-américains sont anti-Russes et anti-Polonais. Les Grecs et les Arméniens sont anti-Turcs ; les Slaves et les Italiens, anti-Autrichiens. D'autres, qui avaient fui plutôt l'oppression constitutionnelle qu'étrangère, sont anti-monarchiques, ou anti-cléricaux, ou anti-bourgeois. En d'autres termes, les premières périodes de la guerre révélèrent la *complexité européenne* de l'esprit américain ; la masse des passions sommeillantes, des loyautés et des ressentiments jusque-là assoupis n'attendaient que la chaleur d'un grand conflit pour attiser la flamme qui couvait. De là le mouvement défensif qui s'exprima en des formules populaires

telles que : « 100 p. 100 d'américanisme » ou « Amérique », mouvement conduit par l'ex-président Roosevelt et organisé sur une échelle nationale par les grandes sociétés patriotiques et de défense, telles que la *Ligue de la sécurité nationale.*

Après l'entrée en guerre de l'Amérique en 1917, ces divisions furent transformées ou supprimées par l'esprit d'un effort et d'un sacrifice communs. Mais l'enthousiasme même de la guerre était en un sens contre-nationaliste. Les fins de la guerre étaient avant tout européennes et ne pouvaient toucher la conscience américaine que sous la forme de principes abstraits tels que : « Justice » et « Libre-détermination », ou bien dans ceux d'une cause internationale telle qu' « Humanité » et « Paix durable ». Pendant quelque temps l'Américanisme se transforma en une sorte de ferveur de croisade. Mais cet idéalisme était artificiel et forcé. Il dépendait de certaines forces émotionnelles qui ne pouvaient être permanentes. Il était inévitable que cet état d'esprit fût suivi d'une période de récupération et de consolidation.

Depuis l'armistice, l'affaissement de l'esprit guerrier et les conflits d'intérêt européens que le règlement de la paix ont rendu si aigus, ont amené en Amérique une recrudescence de l' « Hyphénisme ». Les fins de la guerre ont beaucoup perdu de leurs aspects largement internationaux et humains et ont pris celui de ces querelles européennes séculaires dont l'Amérique a eu peine à se délier dans le passé. En même temps la grande scission mondiale horizontale entre les privilégiés et les non-privilégiés, la puissance croissante et l'agressivité des ouvriers ont, en Amérique comme ailleurs, détourné l'attention vers les problèmes intérieurs et fait naître un puissant esprit de conservatisme national.

Aujourd'hui je crois que l'Américain moyen est moins touché par tel ou tel principe ou programme défini qu'il ne l'est par le fait fondamental du changement en lui-même. Il a été entraîné si loin, les événements se sont suivis avec une si ahurissante rapidité, qu'il ressemble à un homme luttant pour reprendre pied dans un torrent qui menace de le jeter à la mer. Ce n'est pas qu'il soit opposé à la ligue des Nations ou qu'il désire abandonner délibérément l'Europe dans sa détresse, ou qu'il veuille accepter ou rejeter le socialisme, mais plutôt que, pour le moment, il préférerait ne pas s'embarquer dans de nouvelles aventures. Il préférerait s'arrêter court dans sa marche assez longtemps pour faire le point et

retrouver quelques-uns tout au moins des points de repère qui lui étaient familiers ; il voudrait s'assimiler ce qu'il a déjà appris.

La grande guerre n'a fait qu'accélérer des changements qui avaient déjà été beaucoup plus loin que la masse du peuple américain ne l'avait réalisé. L'Amérique avait déjà perdu ses frontières et ses ressources non encore exploitées ; bref, elle avait cessé d'être le pays de l'abondance et des possibilités illimitées. L'organisation industrielle, la croissante immigration de l'Europe méridionale et orientale avaient introduit des solidarités et des conflits de groupes absolument étrangers aux habitudes traditionnelles de la pensée sociale. Le gouvernement fédéral avait constamment tendu à se subordonner les pouvoirs et les activités des États et des entreprises privées. Quand, s'ajoutant à ces profondes transformations, le pays fut soudainement appelé à envoyer ses hommes en Europe et à participer à la politique mondiale, et quand la doctrine de la force et de l'action directe fut ouvertement proclamée chez elle, on ne saurait être surpris que l'Américain moyen, si on lui accorde la moindre prudence, ait senti un puissant désir de se retirer pour un temps en cale sèche, avant de poursuivre son voyage et d'aller plus loin.

L'Américanisme contemporain signifie avant tout : retrouver l'équilibre, rétablir la valeur essentielle de la nation elle-même avant de faire appel à un nouvel effort, ou de la soumettre à une nouvelle reconstruction. L'Américanisme, dans ce sens, c'est simplement l'intérêt national, non pas une croyance ni une doctrine, mais une impulsion de l'instinct de conservation tel que pourrait le manifester n'importe quel organisme vivant.

Quand il s'agit d'une nation, cela signifie en premier lieu une renaissance de la loyauté commune. En Amérique, cela signifie un accroissement d'amour pour l'Amérique et un besoin puissant de la douer de toutes les vertus. Ainsi nous voyons le maire Hanson, dans le livre déjà cité, s'écrier que « l'Amérique est synonyme de libre-gouvernement » ; « l'Amérique représente le progrès ordonné, continu, perpétuel », « l'Amérique représente la loi », « l'Amérique signifie Amour du prochain », l'Amérique est fondée sur l' « Amour de la famille », sur la « Vie de famille », « l'Amérique signifie production croissante et production croissante pour tous [1] ». Ceci pourrait être dit de son propre pays, par tout patriote, par

1. P. 262-285.

tout amoureux, de celle qu'il aime, mais n'explique rien, ne détermine rien.

De même les cinéma représentent le bolchevik et le profiteur ; l'un hirsute, brutal, sans scrupule ; l'autre, sur-nourri, grossier et égoïste, tandis que l'Américain paraît sous la figure d'un ouvrier proprement habillé, ayant souci de sa respectabilité, loyal, ou bien sous celle d'un patron qui traite ses employés avec une amitié franche et cordiale. Il est évident que le but est de donner bonne opinion de son pays et de l'identifier avec tout ce qu'ils admirent.

Mais l'esprit national de conservation de soi-même pousse aussi un peuple à rétablir le lien avec son propre passé : c'est pourquoi nous voyons aujourd'hui l'Amérique revenir à ses vieux héros : à Washington et à Lincoln, et se rappeler avec un vif regret ceux qui, comme Roosevelt, semblent tout particulièrement représenter son caractère national : et nous voyons un intérêt nouveau s'attacher à la « Constitution » et à la « Déclaration de l'Indépendance », les livres sacrés de l'Américanisme.

Ceci nous amène à ce qui est fondamental pour bien comprendre l'Américanisme dans ses vertus comme dans ses défauts et ses excès. La loyauté ne s'applique ni à un pays, ni à une culture ou à une race, pas même à un idéal ; il s'applique surtout à un système politique établi. L'Américain parfaitement assimilé, qui a ses points de contact avec le passé, et qui a su s'imprégner de l'esprit de ses pères, descendu jusqu'à lui à travers toute une lignée de patriotes nationaux, possède une confiance ferme, touchante, dans la bonté essentielle des institutions par lesquelles il est gouverné. Rien n'ébranle sa foi. Si les choses vont mal, c'est l'homme, non pas le système, qui est en défaut, laissant ses fondements intacts.

C'est là ce que les étrangers ne comprennent pas toujours. Habitués chez eux à s'exprimer librement sur leur système politique, ayant peut-être vécu en Républicains sous une Monarchie ou en Monarchistes sous une République, ils sont surpris de l'amer ressentiment causé par une observation faite à la légère sur la faillite des « institutions démocratiques ». C'est là un point sur lequel l'humour et l'irrévérence américaines ne s'exercent jamais. Le seul radicalisme intolérable en Amérique est le radicalisme politique. Vous pouvez proposer une nouvelle répartition de la fortune, ou la réforme de la famille, ou encore d'abolir la religion : il vous sera permis de dire votre avis, mais seulement si l'accomplissement de vos aspirations

doit être soumis au scrutin et par les voies constitutionnelles et légales existantes. On demande à celui qu'on soupçonne être un étranger ou un propagandiste soupçonné s'il se propose d'avoir recours à la force ou au scrutin. S'il cherche, si indirectement que ce soit, à justifier la force, il ne doit compter sur aucune sympathie populaire. La même ligne de démarcation existe parmi les radicaux intellectuels; on distingue ceux qui sont loyalistes de ceux qui sont révolutionnaires. La désapprobation générale des œuvres de M. H.-J. Laski, un Anglais brillant et cultivé qui vit et enseigne en Amérique depuis quatre ans, est due aux libertés qu'il a prises envers les principes du gouvernement représentatif[1]. Un livre récent intitulé : *L'État nouveau. Organisation de groupe comme solution du problème du gouvernement populaire*[2], a proposé une forme de syndicalisme contre la Démocratie du bulletin de vote. En parlant de ce livre un critique a écrit :

« Nous nous rappelons tout à coup que de pénétrants penseurs, l'un après l'autre : Benoit, Faguet, Duguit, Christenson, Laski, Wallas, Barker, Figgis, Cole, Croly, Lippman, Orage, Hobson, de Mœtzer, ont reconnu la faillite de ce type d'état que nous appelons démocratique[3].

La faillite de l'État démocratique, c'est là justement ce que le bon Américain ne veut pas admettre et celui, quel qu'il soit, qui prononce un tel verdict s'expose aussitôt à être soupçonné d'être un dangereux agitateur. C'est cette forme de radicalisme, soutenue par des étrangers, qui a donné naissance à l'intolérance et à la persécution si marquées depuis l'Armistice et qui ont conduit à accuser l'Amérique d'avoir violé ces mêmes libertés qu'elle professe avoir créées. L'explication se trouve dans ce fait que, à tort ou à raison, la majorité des Américains a senti que les garanties institutionnelles de liberté étaient elles-mêmes en péril. Il y a toujours quelque chose que l'homme le plus tolérant ne tolérera pas, qu'il regardera comme l'intolérance, ou comme une attaque contre cette forme de vie organisée qui rend la tolérance possible. Je ne dis pas cela pour justifier la déportation et l'emprisonnement de radicaux étrangers,

1. Cf. son *Problème de la souveraineté.*
2. Par Miss P. Follette.
3. H.-P. Overstreet, dans le *Journal of Philosophy, Psychologie and Scientific Methods*, oct. 9, 1919, p. 584.

mais pour expliquer que ces condamnations aient été soutenues par le peuple. La cause en est un instinct de conservation morale et la crainte que les libertés constitutionnelles et rationnelles ne soient compromises par la licence.

La raison de ce conservatisme politique spécial des Américains est, en partie du moins, facile à comprendre. Les formes constitutionnelles du gouvernement américain furent créées par une assemblée délibérative et à une époque d'idéalisme politique. Elles n'ont jamais été regardées ni comme des compromis imposés par les circonstances, ou comme des coutumes imposées par la tradition, mais comme ayant été inspirées par la conscience et dictées par la raison. Elles n'ont pas été considérées comme simplement utiles et convenables, mais comme personnifiant les premiers principes de justice et de sagesse républicaines.

On a toujours enseigné aux Américains que leur premier devoir était la protection de ce système politique, cela a été l'objet principal de la sollicitude de Washington et en faveur duquel il prémunit ses compatriotes contre les factions intérieures et contre « les alliances permanentes avec quelque parti que ce soit du monde étranger ». Il les poussait à regarder « la continuité de l'*Union* comme l'objet primordial de leurs vœux patriotiques[1] ». La guerre civile de 1861, connue dans le monde comme une guerre contre l'esclavage, avait été d'abord pour les patriotes du Nord une guerre pour la préservation de l'Union, et l'Américanisme politique de Lincoln consistait en ce que c'est sous cette forme qu'il en voyait le résultat. Telle est l'inspiration essentielle de toute la vie politique américaine et c'est elle qui a trouvé son expression authentique dans cette péroraison de son adresse de Gettysburg dans laquelle Lincoln proposait son interprétation de la guerre civile : « Cette nation, avec la protection de Dieu, aura une nouvelle naissance et une nouvelle liberté ; ce gouvernement du peuple par le peuple, pour le peuple, ne disparaîtra pas de la terre ».

La fidélité de l'Américain à son système politique repose sur ce sentiment que c'est *son* système, créé par lui, et contenant en lui-même tous les éléments nécessaires pour se conformer plus étroitement, s'il le fallait, à ses désirs et à ses intérêts. Selon les paroles de Washington : « La base de notre système politique est le droit

1. *Adresse d'adieux au peuple des États-Unis.*

du peuple à faire ou à changer la constitution de son gouvernement, mais cette constitution, à quelque moment que ce soit, tant qu'elle n'est pas changée par un acte authentique et explicite du peuple entier, c'est une obligation sacrée de lui obéir. La seule idée de la puissance et du droit du peuple à établir le gouvernement présuppose le devoir de chaque individu d'obéir au gouvernement établi[1]. »

Ce n'est pas seulement sur la base du sentiment ou de la doctrine, c'est aussi sur celle de l'expérience que se fonde le conservatisme politique. Jusqu'en ces tout derniers temps, et probablement encore maintenant dans la grande majorité du peuple américain, il existe une ferme conviction que le système américain a fait ses preuves. Ce système a beau avoir été en grande partie emprunté à l'idéologie du XVIIIe siècle, il n'en est pas moins vrai que l'Américain, par son esprit pratique, a toujours compris la nécessité des institutions politiques et su s'en servir. En tant que colonial, il a compris et réalisé la nécessité d'une union respectant les privilèges et les particularités locales tout en assurant la puissance de l'action en commun. En tant que pionnier, il a constamment appris la nécessité d'une vie commune organisée. La frontière a été une école perpétuelle dans laquelle les hommes, après avoir souffert de l'isolement primitif et de la licence de la vie, ont reconnu par eux-mêmes le bienfait des institutions. « La loi et l'ordre » : ce n'est donc pas une simple phrase, mais bien un fait réalisé d'une façon vivante par l'expérience nationale et qui est associé à tout le groupe d'institutions auxquelles l'Amérique en est redevable.

En cent cinquante ans, la République, partie d'un groupe insignifiant de quelques colonies maritimes, est devenue la première puissance du monde. Pendant ce temps, la moyenne des individus a probablement joui d'une plus grande liberté et de plus de possibilités qu'en aucune autre partie du monde. Cette impression de succès a été confirmée par les milliers d'immigrants qui ont préféré l'Amérique à leur pays natal. Durant ces cent cinquante années, le gouvernement a montré plus de stabilité qu'aucun autre gouvernement du monde. Il s'est montré assez élastique pour s'adapter au changement et assez ferme pour maintenir une continuité ininterrompue. Il n'est pas étonnant que l'Américain moyen sente une certaine confiance dans ses institutions et une disposition à réagir contre des propositions

1. *Op. cit*

révolutionnaires, surtout venant d'étrangers ayant acquis ailleurs et sous d'autres régimes une inimitié irréconciliable pour tout gouvernement.

Le peuple américain n'a jamais été profondément touché par la crainte de l'invasion. Il n'a jamais eu à craindre que ses foyers, ses propriétés, ses femmes et ses enfants fussent en danger d'être détruits ou atteints par l'ennemi. Même récemment, quand quelques tentatives furent faites pour menacer nos ports de mer des souffrances de la Belgique, le peuple américain continua à se sentir matériellement en sécurité. Mais il a craint pour l'Union, et a appris à redouter deux ennemis : le sectionalisme, chez eux, et l'internationalisme au dehors ; l'un menace de détruire l'Union ; l'autre, de corrompre la qualité de ses institutions.

Pour ce qui est de servir la cause de l'Humanité, la tradition veut, chez nous, que l'Amérique la sert mieux par l'exemple que par la propagande ou la conquête. Si l'Amérique s'est traditionnellement tenue à l'écart, ce n'est point pour se protéger contre quelque danger, c'est parce qu'elle est persuadée que la participation dans les affaires européennes ou asiatiques pourrait, en compromettant le régime américain, priver l'humanité d'une grande et palpable démonstration de ce qu'était capable d'accomplir un peuple pacifique et libre laissé à lui-même.

Washington faisait déjà entendre cette note quand il disait : « Il sera digne d'une nation libre, d'une nation éclairée, d'une nation qui sera bientôt une grande nation, de donner à l'humanité l'exemple magnanime et malheureusement trop nouveau d'un peuple toujours guidé par un haut sentiment de justice et de bienveillance [1] ». Depuis le temps de Washington ceci a peut-être été le thème le plus commun des discours politiques. La résistance du président Wilson dans les années 1914 à 1916 à préparer le pays à la guerre était surtout dictée par cette crainte que l'Amérique ne cessât de représenter l'idéal de paix. L'effort pour maintenir cette attitude de prééminence morale est la clé de sa politique avant et après notre entrée en guerre. Même après que l'Allemagne, en février 1917, eut défié délibérément l'Amérique de tenir sa parole, nombreux furent ceux qui auraient désiré voir l'Amérique se fier encore à la puissance de l'exemple. Rien ne peut mieux illustrer cette tradition américaine

1. *Op. cit.*

que cet extrait tiré d'un discours fait à la Chambre des Représentants le 16 février 1917 :

« Que la Colombie continue à siéger ici entre ses mers d'argent, l'Atlantique à l'est, le bleu Pacifique à l'ouest, ces mers qui nous servent de murs ou comme de douves pour nous défendre contre l'envie de terres moins heureuses. Et quand nous célébrerons notre futur jubilé, viendront à nous, non pas les rois, les princes, reliques de l'impérialisme, du barbarisme, du despotisme passé, non des nations conquérantes, mais plutôt les nations de la terre, en pacifique procession pour s'asseoir à nos pieds et apprendre par l'étude de l'histoire de l'Amérique, celle de l'émancipation finale de l'homme, du mal et de l'oppression, et rendre hommage à la Colombie comme à la Reine sans couronne de la civilisation la plus haute, la plus libre et la plus noble sur la face de la terre. Voilà l'idéal que je propose à mon pays, voilà la mission que je voudrais lui voir porter à l'humanité[1]. »

Il y a sans doute, dans ce discours, un élément de « démagogie » et d'emphase : tous ces éléments sont caractéristiques de la vie politique américaine. C'est ici une partie du prix auquel il faut payer les privilèges de la démocratie politique : il faut que les chefs flattent le peuple et que le peuple en vienne à croire ce qu'on lui dit en vue de gagner son appui. Mais on aurait tort de négliger l'importance de ce mobile ; une nation ne peut vivre sans croire en elle-même, et la foi essentielle du peuple américain consiste à croire, en toute sincérité, que les institutions américaines sont dignes d'être préservées, non seulement à cause des bienfaits qu'elles confèrent au pays, mais aussi pour l'exemple au dehors. Voilà la source principale où s'alimentent le conservatisme américain et l'idéalisme américain ; voilà l'élément principal de ce qu'en ce temps de nationalisme aigu on désigne sous le nom d' « Américanisme ».

II

L'idée américaine de la démocratie.

L' « Américanisme » consiste en un loyalisme absolu envers les institutions politiques nationales, il convient donc de nous enquérir

1. From a speech by Congressman Ashton C. Shallenberger of Nebraska, *Congressional Record*, February 16, 1917, p. 3445.

de tout ce qui touche les particularités de ces institutions, et nous devons nous borner ici à faire bien connaître leur esprit général et la large base de leurs principes. L'Américain appelle sa constitution « démocratique », et la plupart de ses traits caractéristiques sont, en effet, communs à toutes les démocraties ; d'autres, cependant, lui sont particuliers : on peut les retrouver ailleurs, mais nulle part ils ne sont aussi marqués. Tout d'abord, Démocratie en Amérique signifie le gouvernement d'une majorité du moment contenue par un système de contre-poids, et accepté par la minorité. Une telle démocratie n'est pas tendre pour les minorités ni spécialement respectueuse de l'individu. Ce qui importe seulement, c'est que, à chaque instant, l'opinion de la majorité l'emporte. Si un candidat n'est pas élu, on attend de lui qu'il accepte sa défaite de bonne grâce, qu'il félicite le gagnant et « attende la prochaine fois ». Les élections présidentielles donnent lieu à des luttes ardentes, âpres et acharnées, mais les compétiteurs ont cependant toujours le sentiment que tout s'est passé dans les règles et qu'une nouvelle occasion se présentera plus tard. La minorité a le même intérêt que la majorité à ce que les règles du jeu soient observées puisque ce sont les mêmes règles qui assurent à la minorité l'occasion prochaine de réussir à son tour. Personne n'est condamné à être perpétuellement dans la minorité parce que la différence entre la majorité et la minorité n'est pas une différence de statut personnel mais seulement de l'opinion régnante et que l'opinion est elle-même sujette à changement. Une minorité compacte et organisée a une grande vitalité soit par son pouvoir de donner un vote décisif, soit par l'influence d'un jugement net et énergique sur les esprits hésitants du grand nombre. La minorité ou l'individu vaincu qui menace d'avoir recours à la violence inspire le mépris et est regardé comme « un mauvais joueur » ou comme étant trop impulsif ou trop avide pour remporter l'avantage par les méthodes ouvertes à tous.

Le système du contre-poids constitutionnel se concilie avec les principes du gouvernement populaire par deux considérations. D'une part, si l'opinion populaire doit être effective, il lui faut des méthodes et des actes fixes par lesquels elle s'exprimera et par lesquels ses préférences se trouveront garanties avec sécurité ; l'existence d'un système constitutionnel stable permettant aux forces flottantes de l'opinion d'agir librement est donc indispensable.

D'autre part, l'opinion elle-même peut varier soit en elle-même, soit dans son influence. Il y a une tendance marquée à ce que le Président représente la conscience du peuple, ses convictions les plus sincères, tandis que le Congrès représente ses appétits et ses vulgarités. Le President expose l'idéalisme national, le Congrès, le realisme national. Le Président en appelle, chez le peuple, de son être matériel à son être supérieur, tandis que le Congrès veille à ce que les aspirations élevées ne s'éloignent pas trop des habitudes et de l'intérêt matériel. Nous voulons que notre Président nous exhorte, qu'il attende de nous de nobles actions, mais nous voulons que nos députés et nos sénateurs soient pareils à nous. Le Congrès exprime le « localisme », qui est normal et habituel, le Président exprime le but plus élevé qui nous unit mais qui demande à être constamment tenu en éveil par l'exhortation. Il ressort de là qu'aux époques d'enthousiasme et d'exaltation nous sommes sous l'influence du Président, mais qu'aux époques plus terre à terre et où il s'agit de questions moins élevées, nous sommes sous l'influence du Congrès. Le Président perd sa puissance quand il cesse de représenter l'aspiration populaire, le Congrès perd la sienne quand il cesse d'obéir aux ordres du peuple.

En d'autres termes, notre vie politique favorise une direction morale aussi bien qu'une concentration de l'opinion populaire, mais non pas une direction intellectuelle ou une administration habile et constructive. C'est pourquoi notre gouvernement, puisant sa force dans l'esprit du peuple, ne sera pas un gouvernement de diplomates ni de vues à longue portée.

Bien que le gouvernement fédéral ait vu constamment augmenter sa puissance, multiplier ses activités, et joue un rôle de plus en plus grand dans les questions de finances et d'éducation, il est cependant caractéristique de l'Amérique de se défier des fonctionnaires publics. Ils ne sont pas craints comme instruments de tyrannie et d'oppression, on ne leur reproche pas non plus d'être corrompus : ce qui ne veut pas dire par là qu'ils soient à l'abri de tout reproche. Cela veut dire seulement que leurs idéaux d'honnêteté ne sont pas tellement inférieurs à ceux de la vie privée qu'ils puissent attirer l'attention. Il serait plus juste de dire qu'en Amérique les fonctionnaires publics sont méprisés comme étant mal instruits, dépensiers et peu entendus aux affaires. Les politiciens bien qu'ils excitent l'attention et souvent même les applaudisse-

ments publics, ne sont pas généralement estimés ni bien vus de l'opinion publique.

Il y a une grande différence entre l'inefficacité des bureaux municipaux ou fédéraux et l'efficacité des entreprises privées. Pendant la guerre beaucoup d'hommes d'affaires et de professionnels entrèrent dans les branches civiles du service fédéral et firent l'expérience de sa mortelle routine et de son incapacité à obtenir des résultats. L'effet produit a été un recul de la théorie de l'exploitation et de l'administration d'État, au moment même où le besoin pratique en était devenu le plus évident. L'Américain moyen a le sentiment que lorsqu'une chose doit être faite, ce n'est pas sur les fonctionnaires permanents qu'il devra compter mais sur la capacité d'un chef d'affaires ou d'un professionnel capable d'une organisation rapide et pratique. Plus que toute autre chose, c'est cette conviction qui empêche les progrès du socialisme en Amérique.

Si l'on se détourne des aspects politiques vers les aspects sociaux de la démocratie américaine, l'on rencontre comme élément persistant dans la tradition américaine, une répugnance à reconnaître l'existence de classes déterminées. L'idée américaine est celle de l'interpénétration des groupes et du libre mouvement de l'individu d'un groupe à l'autre. Nous refusons d'admettre l'existence de lignes de démarcation fixes et de barrières infranchissables. Quand nous sommes amenés à reconnaître le gouffre qui sépare le patron de l'ouvrier dans les grands centres industriels, et les progrès de la solidarité et du sentiment de classe chez les travailleurs, nous répondons que ce sentiment n'est pas vraiment américain, que ce n'est qu'une importation d'outre-mer ou un état transitoire dû au fait que l'immigration a pris le dessus sur l'assimilation. On nous assure que ce qui est purement américain se trouve dans les associations rurales où les bonnes ou les ouvriers de ferme prennent place à la table des patrons et où chaque membre de la communauté jouit d'une égalité parfaite.

Que ce jugement soit ou non d'accord avec les faits des temps actuels, c'est une force morale qui a sa signification et explique le dégoût de l'Américain moyen pour tout programme prétendant à admettre les classes comme unités ultimes dont les intérêts doivent

1. Cette défiance des fonctionnaires publics est maintenant accrue par le fait que la présente administration est devenue impopulaire.

être discutés dans l'État. C'est une caractéristique américaine de considérer la Société comme une société d'individus vivant en bon voisinage. Pour la même raison, un programme syndicaliste, rendant solidaires les industries ou les professions, et substituant une communauté d'intérêts économiques à une communauté formée de voisins liés par le rapprochement et la fréquentation, n'inspire pas de sympathie.

Cette force a constamment agi pour empêcher la formation des tiers partis et des coalitions ou « Blocks ». Il y a deux partis politiques en Amérique, non pas qu'il n'y ait que deux programmes politiques, mais parce qu'il doit y avoir un parti au pouvoir et un dans l'opposition; l'un pour donner une expression précise et responsable de la majorité, l'autre pour servir de signe de ralliement au mécontentement. Les deux partis sont avant tout des machines pour dresser la liste des candidats qui se présenteront aux suffrages du peuple. Il y a malheureusement des différences d'esprit de corps entre les deux partis, mais les oppositions de principe et de politique ne sont que peu marquées et de peu de durée.

En Amérique, on ne reconnaît pas volontiers l'existence de classes déterminées, définies par la naissance, les privilèges, les intérêts ou la politique; on ne reconnaît pas davantage des niveaux fixes, obtenus par l'âge, l'expérience ou l'éducation. Des aphorismes tels que « Rome n'a pas été bâtie en un jour », ou « *Difficilia quæ pulchra* » n'entraînent pas la conviction. La maîtrise, les diplômes scolaires ou artistiques reposant sur des années de discipline ne conviennent pas à ce tempérament impatient et plein de confiance en lui. Quand on compare la société américaine à celle du vieux monde, ce qui frappe, c'est l'absence, chez nous, de toute supériorité définie et classée, reconnue et respectée par la communauté.

C'est ce qui, assurément, nous a empêchés d'exceller dans tous les domaines où l'on ne saurait se dispenser d'un long et progressif entraînement : les Arts, la Littérature, la Science, la haute Politique. C'est la négation de tout principe établi d'excellence qui aide à comprendre l'absence du sentiment de respect chez l'enfant américain et, en général, de tout sentiment de vénération; mais, tandis qu'il amoindrit les privilèges de l'âge, il donne à la jeunesse la confiance, fait naître l'esprit aventureux et spéculatif qui explique à la fois ce qui est défectueux et ce qui est digne d'admiration, dans l'esprit d'entreprise américain.

Il faut donc comprendre que la tradition démocratique, en Amérique, exclut toute idée d'une gradation, d'un équilibre ou d'un antagonisme de classes fixe et déterminé, mais il faut comprendre aussi qu'elle exclut l'individualisme, pris tout au moins dans un des sens attribués à cette expression.

Il n'y a pas, en Amérique, de vénération pour l'individu, ni de disposition à respecter ses convictions intimes, ni à l'admiration pour ce qui est excentrique ou original, ni à exalter le succès ou la perfection de l'individu comme étant la personnification du bien ; ce qu'on exige, c'est la franchise ; la tendance serait plutôt à apprécier ce qui est ordinaire que ce qui est rare et original. Le caractère de l'individualisme américain n'est pas la réserve ou la distinction par la qualité, mais plutôt l'indépendance dans l'action, et l'éloignement marqué pour l'obséquiosité, la condescendance et toute prétention à la supériorité. La qualité sociale de la démocratie américaine réside donc non dans le sentiment de la solidarité, mais dans la liberté des rapports. Le professeur Dewey a récemment exposé cette idée comme il suit :

« Dans quelque groupe social que ce soit, dans une bande de voleurs même, nous trouvons, d'une part un certain intérêt commun aux membres du groupe, de l'autre un certain élément d'interaction et de coopération avec d'autres groupes. De ces deux caractères nous allons tirer notre règle : Quel est le nombre, quelle est la variété des intérêts consciemment communs aux membres du groupe? Quel est le nombre, quelle est la variété des liens qui le rattachent à d'autres formes d'association ?... C'est la Démocratie qui fournira à ces deux questions la réponse la plus satisfaisante. Elle implique non seulement des intérêts communs plus nombreux et plus variés, mais encore la conviction que la conscience de ces intérêts communs est un facteur social essentiel; elle implique, en second lieu, non seulement plus de liberté dans les relations entre des groupements sociaux divers, mais encore des changements d'habitudes sociales, une perpétuelle réadaptation de la société pour faire face aux situations nouvelles que provoquent la diversité des rencontres. Voilà précisément les deux traits qui caractérisent une société démocratiquement constituée[1]. »

Je ne suis pas sûr que cette exposition du cas n'aille pas quelque

1. John Dewey, *Democracy and Education*, p. 96, 100. Cf. aussi du même auteur *German philosophy and politics*, p. 131-132.

peu au delà de l'esprit américain actuel, vers quelque chose qui, pour le moment du moins, n'est absolument pas américain. Je me reporte au sens mystique de l'esprit de société dans une vie en commun. C'est ici une interprétation de l'américanisme qui s'impose. On la trouve, par exemple, dans les ouvrages d'idéalistes, tels que le professeur Royce[1] et de beaucoup des plus avancés parmi les penseurs libéraux du jour. Mais, que ce soit ou non une vision prophétique, je ne pense pas qu'elle reflète l'état d'esprit présent de l'Amérique. L'Américain ne veut pas être absorbé ou trop étouffé par la communauté. Il réserve son individualité essentielle et garde les distances. Il veut se mouvoir librement parmi ses concitoyens, mais il tient en même temps à s'appartenir et à parcourir son propre orbite.

Ce qu'il y avait de plus américain en Roosevelt était son égale capacité pour attirer à lui des politiciens, des hommes de loi, des théologiens, des cow-boys, des professeurs des collèges, des lutteurs, des savants, des ouvriers, des rois. Il pouvait circuler librement dans toute la hiérarchie sociale, sans jamais user ni d'obséquiosité, ni de condescendance, et démontrer ainsi que, pour un Américain droit et respectueux de lui-même, les différences de classe ne devaient avoir aucune importance. Le Président Wilson professe les mêmes principes, mais Roosevelt les personnifie. La qualité essentielle de la démocratie sociale américaine consiste en sa fluidité, le libre mouvement de l'individu d'un groupe à l'autre et la possession de ces qualités particulières qui lui permettent d'être à l'aise avec ses concitoyens dans quelque milieu que ce soit[2].

III

L'IDÉE AMÉRICAINE DU PROGRÈS.

On n'est pas plus disposé, en Amérique, à se satisfaire du présent qu'à revenir vers le passé. On reconnaît les défauts du présent, mais on a confiance dans la possibilité d'y remédier. Il y a deux façons de voir qui n'ont, je crois, jamais été admises par l'esprit américain.

1. Cf. par rexemple son *Problem of Christianity*.
2. L'infériorité des leaders américains du monde du travail par rapport aux leaders européens vient du fait que les travailleurs faisant preuve d'une habileté notoire deviennent chefs d'usine ou d'ateliers, surveillants, directeurs, et refusent de s'identifier d'une façon permanente à une classe déterminée.

La première est l'idée que du mal peut naître le bien ou, du moins, que le mal, en tenant compte de l'ensemble des choses, puisse être admis. L'Américain ne comprend pas les compromis et est toujours disposé à appeler « un chat un chat ». William James a été particulièrement représentatif de ce réalisme moral. L'opinion qu'il représente peut être caractérisée, soit par une aptitude à admettre les faits puis à agir en conséquence, soit comme provenant de l'absence de cette disposition mystique et contemplative qui adoucit les angles du mal en le voyant de loin et de haut. L'Américain comprend le mal avec simplicité et naïveté. Si une dent vous fait souffrir, arrachez-la. De même pour le pays, ou pour l'humanité : si, comme c'est presque toujours le cas, il y a quelque chose à reprendre, réformez-le. Si vous ne réussissez pas la première fois, recommencez sans vous décourager. Si vous n'arrivez pas à la perfection, vous pouvez du moins améliorer, c'est là ce qui s'appelle le Progrès.

De telles vues impliquent non seulement le réalisme mais aussi l'optimisme. Elles nous reportent à la foi, à l'innocence originaire de l'homme et à la croyance baconnienne dans la puissance illimitée qu'ont la science et la volonté pour tout réformer. Cette croyance a été confirmée en Amérique par la conquête de la nature et l'élévation du *self-made man* sortant de la pauvreté et de l'obscurité pour arriver à la fortune et à la puissance. Une des forces qui a le plus contribué à entraver le progrès du syndicalisme et du socialisme marxiste dans notre pays a été celle qu'ils ont trouvée dans notre tempérament essentiellement optimiste et entreprenant. La même force tend à miner l'influence de la tradition religieuse, et à séculariser la philosophie populaire de la vie. L'Américain se refuse à croire que l'homme est, de sa nature, mauvais, et qu'il lui faille être régénéré, que ce soit par la grâce de Dieu ou par l'exaltation héroïque de la guerre et de la lutte. Il se détourne instinctivement d'une philosophie sociale qui admet des inimitiés de classe irréconciliables ou exploite les sentiments de haine. En Amérique, les griefs ne datent pas encore d'assez loin ni ne sont considérés comme assez irrémédiables pour créer cette amertume de cœur qui caractérise l'agitateur étranger et le porte à déclarer la guerre aux institutions existantes et à incriminer les motifs de ceux qui sont plus favorisés qu'eux-mêmes. Mais si l'Amérique croit au progrès et n'est ni fataliste, ni aigrie, ni découragée elle n'en a pas moins une grande répugnance pour l'agitation révolutionnaire, en partie à cause d'une méfiance instinctive de ce type

d'esprit fanatique personnifié par l'agitation du prolétariat et par le *Bolchevisme de salon* et aussi parce qu'une très grande partie de la population trouve assez d'avantages dans le système existant pour hésiter à le renverser. En 1917, l'ex-président Roosevelt a publié un volume intitulé : *Les ennemis de notre propre foyer*, qui résume admirablement la philosophie sociale du « progressivisme » américain. Chez Roosevelt le radicalisme était tempéré, non seulement par le nationalisme, mais aussi par la passion de l'ordre. Bien que les droits du travail priment ceux du capital, bien que l'homme soit au-dessus du dollar, il ne voulait tolérer l'illégalité pas plus du côté du travail que de celui du capital. « Le meurtre ne se discute pas ». La grande industrie est un développement naturel que l'on ne saurait empêcher d'être. Contentez-vous donc de la soumettre à un contrôle. Le bien-être du travailleur dépend de la prospérité de la grande industrie; donc aidez-la et encouragez-la. Le socialisme « scientifique » et intransigeant est dangereux parce qu'il attaque la famille et malsain économiquement parce qu'il néglige le rapport entre la rémunération de l'homme, d'une part, son talent et son industrie de l'autre, et ne tient pas compte des services du patron et de « son intelligence directrice [1]. »

Mais si le socialisme ne signifie que réforme sociale, ou même l'élévation graduelle des ouvriers à la participation aux bénéfices et à la direction, M. Roosevelt, alors, n'a pas peur du mot. Il croyait essentiellement à l'évolutionnisme expérimental. « Ce qui importe, c'est le prochain pas en avant; quand nous serons sûrs de son opportunité nous pourrons en toute sécurité nous joindre à ceux qui sont disposés à le faire, sans trop nous inquiéter des théories plus ou moins fantaisistes qu'ils pourront soutenir quant à un avenir qui, du reste, n'est pas encore en vue [2]. »

Le radicalisme de M. Roosevelt était tempéré par son moralisme, par son adhésion cordiale et entière au code traditionnel américain. Il croyait à la famille, à la dignité du travail et aux États-Unis d'Amérique. Enfin, et c'est peut-être ce qu'il y a en lui de plus caractéristique, son radicalisme était limité par son réalisme, dont son attitude dans la question de la réforme de la natalité et sur la préparation militaire est la preuve. Il comprenait les maux

1. P. 174, cf. le compte rendu de l'auteur sur ce livre dans *Yale Review*, avril 1918, p. 668-572, dont les phrases sont citées ici.
2. P. 181.

d'une maternité excessive, mais voyait clairement cependant qu'il fallait, sous peine de mort, obtenir une certaine moyenne de naissances :

« Les réformes sont une chose excellente ; mais, s'il n'y a personne à réformer, leur valeur devient assez problématique. Pour faire de l'homme un citoyen meilleur, il faut d'abord avoir un homme. Pour procurer à la femme en général une vie plus pleine et plus utile, il faut que cette femme existe. Et la première de toutes les nécessités pour bien élever un enfant, est avant tout que cet enfant existe [1]. »

On trouvera dans sa plaidoirie pour la préparation militaire ce respect fondamental pour les faits. « La Paix, dit-il, est excellente, mais pour le moment nous sommes en guerre et vivons dans un temps où la guerre est toujours une possibilité. Dans ce monde, les neuf dixièmes de la sagesse, c'est d'être sage à temps. » S'ajoutant à cette qualité toute particulière et personnelle à laquelle nous avons fait allusion ci-dessus, ce qui faisait de M. Roosevelt un Américain si complet, c'était cette foi au progrès unie à tant de sagacité et à un attachement naturel aux plus profonds sentiments de la tradition morale.

Ce qu'il y a de caractéristique dans l'attitude présente de l'Amérique devant les grands problèmes industriels du jour, c'est la persistance à n'y rien voir d'absolument nouveau, ou à ne pas reconnaître le besoin d'avoir recours à aucun remède révolutionnaire. Selon cette manière de voir, la division économique fondamentale est encore ce qu'elle a toujours été : l'antagonisme entre ceux qui gagnent au système existant et ceux qui y perdent ou tout au moins y trouvent peu de profit. Les premiers seront les amis du système, les derniers seront ses ennemis, soit qu'ils l'attaquent ouvertement, soit qu'ils se bornent à en souffrir en silence. Le système présent fait essentiellement appel au mobile de l'intérêt privé ; il l'autorise par la loi et lui garantit ses profits. Le développement du mécanisme industriel moderne a créé un écart impressionnant entre le petit nombre de ceux qui ayant ou accumulé ses épargnes ou multiplié leurs gains par des placements ou par leur propre industrie, et la foule de ceux qui travaillent à gages. Aux premiers ce système industriel donne la puissance, l'aventure, la

1. P. 259.

vie facile, la culture et la position dans le monde. Aux derniers, il donne la nourriture, les vêtements et l'abri. Pour les premiers, le système actuel signifie la vie ; pour les seconds, le moyen de la conserver. Conserver la vie est sans aucun doute des deux valeurs la plus impérative ; elle laisse cependant beaucoup à désirer et c'est une faveur pour laquelle le peuple n'est pas disposé à la reconnaissance ; il la regarde comme un droit et non comme un don et, partant, leur opinion est qu'ils ne doivent rien au système.

Un auteur récent a dit : « Il manque un tribunal moral plus élevé dont les décrets puissent être acceptés par les deux partis[1] » ; mais la tradition américaine fournit, me semble-t-il, un tel tribunal exprimé par l'idéal du *Fair-play*. Cet idéal signifie que le poids d'un système social, quel qu'il soit, doit être distribué avec justice sans nuire aux fondements qui le soutiennent. Dans le cas dont il est question, il s'agit de réduire les bénéfices du capitaliste et des entreprises à un minimum qui sera encore pour lui un encouragement effectif et de relever les salaires jusqu'au maximum compatible avec le maintien de la production ; ou encore, par l'éducation, d'amener les travailleurs à une plus juste compréhension de ce qu'ils doivent au système industriel en faisant bien sentir et leur dépendance et aussi ce qu'ils peuvent obtenir. La question pourrait encore se poser ainsi : modifier les procédés de l'industrie, ou les relations entre les travailleurs et les patrons de façon à ce que le travail puisse être moins mécanique et plus en rapport avec le développement et la personnalité de l'ouvrier.

Je présente ces alternatives sur un même plan parce que toutes impliquent que l'état de choses permettant à l'un de faire des gains excessifs, à l'autre de devoir se contenter d'un état presque de servage, est un abus et non une des nécessités du régime existant. Je les cite non comme étant des solutions d'un problème, mais plutôt comme étant des façons de concevoir ces problèmes très caractéristiques de l'Amérique à cause de leur caractère plutôt conciliant que révolutionnaire. Ils reconnaissent le mal et se proposent de le réformer, mais sans essentiellement modifier ni le système politique américain ni le système économique basé sur la propriété privée et sur l'initiative. Ils satisfont aussi bien l'idéal conservateur et l'idéal radical exprimé par les deux formules courantes américaines : « La loi et l'ordre » et « Démocratie industrielle ».

1. J.-M. Mecklin, *An introduction to social ethics*, p. 89.

IV

LA MORALE UNIVERSITAIRE.

J'ai indiqué jusqu'à présent quelles sont les grandes émotions morales, quelles sont les idées directrices, dont on peut dire qu'elles sont courantes dans le peuple américain. Tournons-nous maintenant vers les chercheurs qui s'appliquent, dans la paisible retraite des Universités, à l'étude de la morale : nous discernons deux ordres de recherches poursuivies tantôt indépendamment l'une de l'autre, tantôt en conjonction l'une avec l'autre. La première, c'est l'étude des vieux problèmes de la morale théorique. La deuxième, c'est l'application de la philosophie et de la psychologie aux sciences sociales et aux problèmes du jour.

Nos maîtres, nos écrivains, en ce qui concerne la morale théorique, peuvent se classer de trois manières différentes : 1° selon la manière dont ils définissent le bien, en utilitaires et en perfectionnistes ; 2° selon la manière dont ils entendent l'objet de nos jugements de valeur, en individualistes et en défenseurs du principe du social ou de l'universel ; et 3° selon leur définition de la méthode, en empiristes et en aprioristes. On ne peut vider ni le premier ni le deuxième débat, on ne peut aller au fond ni de l'un ni de l'autre, si on ne les rattache au troisième.

Pour ce qui est de la définition du bien, il est évident que bonheur et perfection peuvent être considérés comme deux aspects d'une même chose[1]. Car si la perfection est un bien, c'est parce qu'elle satisfait quelque aspiration réelle, parce qu'elle couronne quelque faculté humaine, et procure ainsi le bonheur. Si le bonheur est un bien, c'est parce qu'il libère et concilie des intérêts existants, parce qu'il conduit à ce maximum de jouissance qui est compatible avec les diversités et les contradictions de la réalité vivante. On dit « bonheur » et « perfection » suivant que l'on désire mettre l'accent sur l'un ou l'autre aspect de la réalité morale : les deux termes servent à se corriger l'un par l'autre. Une préoccupation trop exclusive du bonheur a pour conséquences le subjectivisme, la mollesse et la vulgarité ; une préoccupation trop exclusive de la perfection, le formalisme, l'outrance, l'étroitesse d'esprit. Il faut toujours avoir présents à l'esprit ces deux intérêts vivants qui sont

1. Comme le soutient, par exemple, W.-G. Everett, dans son ouvrage intitulé *Moral Values*, chap. VI.

la substance de la vie, ces deux idéaux en lesquels les intérêts particuliers s'harmonisent. Dans l'un et l'autre cas, c'est la satisfaction qui fait la valeur : le seul problème est de choisir entre les satisfactions éphémères et contradictoires d'un ordre inférieur et les satisfactions durables et unifiantes d'un ordre supérieur.

Il n'y a pas non plus de différence radicale entre ceux qui professent l'individualisme et ceux qui semblent l'écarter. Nul, en Amérique, ni dans les temps modernes, ne croirait rendre un homme ou plus parfait ou plus heureux en le séparant d'avec ses semblables. Que l'association humaine est naturelle, utile et exaltante, c'est aujourd'hui un axiome et un lieu commun. En Amérique comme ailleurs, au cours du dernier siècle, la dépendance de l'homme par rapport aux conditions de la vie collective a été si irréfutablement démontrée que l'idée de l'individu autonome a perdu toute réalité. Même ceux qui descendent des utilitaires et des théoriciens du *laissez faire* ont renoncé à l'idée suivant laquelle les institutions sociales ne sont pour l'individu qu'une gêne et une négation : ils admettent que ces institutions ne sont pas seulement des conditions de survivance, mais qu'elles fournissent l'occasion d'une vie plus haute et plus noble. Inversement, nul philosophe américain qui tient compte des faits donnés par l'expérience ne songerait un instant à séparer radicalement le social ou l'universel d'avec l'individuel, et à faire abstraction du bien de l'individu dans l'intérêt de quelque ensemble plus compréhensif. Ce n'est encore qu'une question de nuance et de degré. Le souci de l'individuel doit être qualifié par une vue plus large de la société et de l'humanité. Le culte de la société et de l'humanité verserait dans l'abstraction si on ne tenait compte, pour l'interpréter, des droits, des besoins, des aspirations, des êtres individuels, des femmes aussi bien que des hommes[1].

Mais si nous passons à la troisième classification de nos écoles de morale, nous nous trouvons en face d'une antithèse vraiment décisive ; elle finirait, si on la poussait logiquement jusqu'au bout, par conduire à deux philosophies de la vie absolument divergentes. Ce troisième mode de groupement est surtout affaire d'hérédité intellectuelle. Il concerne exclusivement ceux qui ont abordé les problèmes moraux par l'histoire de la pensée, par les livres et par la tradition, plutôt que par la réflexion directe sur la vie. Nous avons

1. Cf. W. Fite. *Individualism.*

à cet égard, en Amérique, deux écoles : celle qui tient pour la métaphysique religieuse de l'idéalisme anglo-germanique ; celle qui dérive du mouvement scientifique et positiviste du XIXe siècle [1].

La morale de la tradition idéaliste adopte généralement le principe de la « Réalisation du Moi ». Le bien, c'est le Moi parfait, la rectitude morale, c'est la conformité de l'action aux prescriptions de la conscience de soi. La perfection du moi est définie non par le développement des fonctions naturelles de l'organisme humain ou social, mais par la tendance à se rapprocher d'un moi universel, d'un système organisé d'expérience, primitivement conçu pour satisfaire aux exigences de la métaphysique et de l'épistémologie. Cette morale tend à prendre une forme intellectualiste parce que c'est par l'intelligence, conçue comme l'organe de l'unité synthétique, que l'expérience prend une forme systématique. Elle est *a priori* parce que la rectitude de l'action est déterminée par son accord interne avec cette conscience intellectualisée, plutôt que par ses effets constatés sur le bonheur ou le bien-être humain. Elle tend à être contemplative ou quiétiste, parce que le bien ou moi universel existe de toute éternité : il veut être apprécié par notre intelligence, plutôt qu'il ne doit être créé par notre effort. Enfin elle tend à être anti-individualiste [2], parce que la valeur d'un ensemble dépasse, au point de vue idéaliste, la valeur de l'une quelconque des parties. La Société, l'histoire, et finalement l'Absolu lui-même, parce que ce sont des touts dont la compréhension est plus grande, auront une signification, une dignité, une valeur plus haute que les éléments individuels dont ils sont composés.

La morale de la tradition empirique ou positiviste définit, au contraire, le bien par rapport aux intérêts humains existants, et juge la rectitude par l'action que notre conduite exerce sur ces intérêts — les intérêts d'autrui aussi bien que ceux de l'agent lui-

1. A la première école appartiennent des livres tels que *The Philosophy of Loyalty* de Royce, *The Meaning of God in Human Experience* de W.-E Hocking, *Self Realization* de H. Wright, *Idealism in the Modern Age* de G.-P. Adams. A la deuxième école, *The Will to believe* de William James ; *Ethics* de Dewey et Tufts, *Introduction to Ethics* de Thilly, *The Freudian Wish* de E.-B. Holt, *Introduction to the Science of Ethics* de Th. de Laguna, *Moral Economy* de R.-B. Perry.

2. De cette tendance anti-individualiste, inhérente à l'idéalisme, nous ne voulons d'autre preuve que le constant effort des idéalistes pour y résister. Voir, par exemple, les écrits de Royce et G. Howison, *Limits of Evolution and other Essays illustrating the Methaphysical Theory of Personal Idealism.*

même. C'est une morale qui attache surtout de l'importance à un phénomène de sensibilité, parce que la sensibilité fournit un critérium de valeur, prouve sans conteste qu'un intérêt a été en quelque mesure satisfait ou contrarié. Elle est *a posteriori* parce que ce qui fait, à ce point de vue, la rectitude d'une action, ce sont les effets, humains ou personnels, observables seulement après que l'acte a été exécuté. Elle est, par ses tendances, dynamique et progressive, parce que le bien, tel qu'il est représenté en idée, n'est pas considéré comme ayant une existence métaphysique, mais comme un desideratum, dont l'apparition dépend de notre choix et de notre effort. Elle est enfin individualiste, parce que, n'ayant pas de raison *a priori* pour affirmer ou préférer des ensembles ou des absolus, elle prend la pluralité des intérêts, objets de notre sensibilité, tels qu'elle les trouve. Elle regarde des unités comme la nation, l'humanité, ou le royaume de Dieu, comme étant non des entités métaphysiques ayant des droits propres supérieurs, mais plutôt comme des formes d'organisation et d'harmonie, dont le développement a pour fin le bien des individus, et se justifie par cette fin. Bref, la philosophie idéaliste est dogmatique, la philosophie empirique est expérimentale.

Si cette analyse est exacte, il suivra que ces deux types de morale théorique ont avec la vie américaine des rapports tels qu'ils sont complémentaires l'un de l'autre. La morale empirique, parce qu'elle est utilitaire, individualiste et expérimentale, est liée plus étroitement à ce qu'il y a de spontané dans la conscience morale américaine ; les opinions politiques et morales que professe un Américain réfléchi, mais dépourvu de tout préjugé philosophique d'école, sont conformes à cette philosophie. C'est ici la traduction, en langage académique, de notre morale laïque et populaire. D'autre part, la morale idéaliste satisfait mieux à notre désir religieux d'un idéal moins familier, plus apte à nous pénétrer de respect, d'une philosophie moins mondaine et plus édifiante, d'un système qui nous donne l'assurance, mystique et paradoxale, que tout ce qui est, est bien. Il est hors de doute que la morale idéaliste a été utilisée par bien des gens pour réconcilier les idées nouvelles de l'âge moderne avec les vieilles idées de la tradition religieuse, que bien des gens, aux heures de réflexion, aiment à y voir un remède intellectuel à nos discordes et à nos incohérences. Mais lorsque, comme dans la crise actuelle, il est nécessaire de concevoir un idéal capable de servir de

guide et de stimulant au peuple tout entier, c'est par rapport au bonheur et à la souffrance des individus humains concrets, c'est par rapport au salut, précaire, urgent, de la civilisation humaine, que cet idéal est conçu.

En même temps que les problèmes traditionnels de la morale théorique ont été discutés, à satiété, dans les termes que tous les philosophes connaissent bien, il y a eu tendance marquée à enrichir la discussion morale et en serrant de plus près les problèmes du jour[1]. La cause en doit être cherchée dans la vogue croissante des études psychologiques, et plus particulièrement des études psychologiques qui portent sur la conduite. L'influence individuelle exercée en cet ordre d'idées par William James a été décisive. Aux temps où écrivait William James, l'esprit humain était essentiellement actif, capable de prendre un intérêt pratique aux choses, et doué de la faculté de choix, dynamique plutôt que statique. Depuis le temps de William James, la vieille psychologie, l'étude introspective des « états d'âme » a constamment perdu du terrain. Sa place a été prise par le *behaviorism*, qui définit l'esprit comme étant l'ensemble des réactions, congénitales et acquises, du système nerveux central de l'organisme[2].

L'intérêt des psychologues s'est, en conséquence, toujours davantage porté vers ces branches de la psychologie où l'on étudie le comportement de l'organisme dans un milieu donné : psychologie animale, psychologie génétique comparée, psychologie appliquée à la pédagogie, psycho-pathologie. Les sujets de recherche qui sont aujourd'hui le plus à la mode sont les instincts, la formation de l'habitude, le *processus* d'apprentissage, les *tests* mentaux. Il est clair que ces investigations intéressent directement les sciences sociales, l'économie politique, la politique, la sociologie, la médecine, la jurisprudence et la religion[3]. A cette évolution de la psychologie a correspondu une évolution parallèle des sciences sociales, et plus particulièrement de la science économique[4].

1. Cf. l'article de M. T. Mc Clure, « Liberty and Reform », *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, october 23, 1910.

2. Cf., par exemple, J. Watson, *Psychology from the View Point of a Behaviorist* : E.-L. Thorndike, *Original Nature of Man* ; Parmelee, *Science of Human Behavior*.

3. Que la psychologie peut et doit aider les sciences sociales à mieux comprendre la nature humaine, c'est un point sur lequel l'attention des Américains a été attirée par deux écrivains anglais : W. Mc Dougall et Graham Wallas.

4. Cf., par exemple, F.-W. Taussig, *Inventors and Money Makers* ; B.-M. An-

Dans la mesure où la psychologie s'applique aux sciences sociales, elle porte évidemment sur les problèmes pratiques du jour, ceux de l'industrie, ceux de la guerre et de la paix, ceux de la politique, ceux de l'éducation ; sur tous les problèmes, en d'autres termes, où la nature humaine est le facteur central et décisif. Au cours des dernières années, quand ces problèmes se sont posés avec trop d'urgence pour qu'il fût permis d'attendre le lent développement de la technique scientifique, ceux qui ont été forcés de les résoudre ont utilisé hâtivement les résultats dont on se trouvait disposer et les ont complétés avec les résultats de leurs observations improvisées. La guerre a révélé combien il était essentiel de respecter les faits brutaux de la nature humaine. Les hommes ne se battront, les hommes ne travailleront que si on les *amène* à se battre et à travailler ; et, pour savoir comment les y amener, il faut bien savoir, en dernière analyse, à quels instincts, à quelles sources d'action on peut faire appel. Pour obtenir de l'homme un effort intense et prolongé, il faudra étudier avec soin les conditions qui éveillent et renforcent la volonté. D'où le développement extraordinaire qu'ont pris pendant la guerre les organisations dont le but était de soutenir le moral, d'améliorer, de protéger la santé et la bonne humeur des soldats, de se concilier les dispositions des travailleurs employés dans les industries de guerre. Depuis la fin de la guerre, des organisations de même genre ont surgi de toutes parts. Elles s'occupent des problèmes pédagogiques et sociaux que soulève la gestion de toute entreprise collective, — industrielle ou autre, — qui a besoin, pour prospérer, du bon vouloir des êtres humains qui y participent. Du besoin que l'on éprouvait de voir se constituer ces organisations, des leçons qu'elles nous enseignaient, toute une littérature est née, qui ne s'est que très imparfaitement adaptée aux formes traditionnelles, aux résultats acceptés de la science[1].

Ce mouvement a eu deux conséquences. En premier lieu, il a tendu à abaisser la barrière qui sépare la psychologie et les sciences sociales, d'une part, et, d'autre part, l'étude expérimentale directe des

derson, *Social Value* ; W.-C. Mitchell, *Human Behavior and Economics* (*Quarterly Journal of Economics*, nov. 1914) ; C.-H. Parker, *The Casual Laborer*, and other Essays ; Th. Veblen, *Instinct of Workmanship*.

1. Cf., par exemple, L.-S. Woolf, *Cooperation and Industry* ; W.-L. Mackenzie King, *Industry and Humanity* ; H. Marot, *Creative Impulses in Industry* ; O. Tead, *Instincts in Industry*.

problèmes sociaux. Le problème de savoir comment, pendant la guerre, il fallait procéder pour entretenir le moral du personnel et de la nation tout entière a été, en grande partie, confié aux psychologues et aux spécialistes des sciences sociales, temporairement enrôlés. Depuis la guerre, on retrouve les mêmes hommes dans presque toutes les branches de l'entreprise privée : ici administrateurs du personnel, là directeurs d'écoles industrielles, ailleurs membres de bureaux de conciliation ou d'inspection des fabriques, ou encore de bureaux de recherches économiques et politiques. Les sciences de la nature humaine sont introduites dans l'industrie en même temps que les expériences acquises, au contact de la pratique, dans l'industrie et le gouvernement, sont introduites dans la science. Cela est vrai, non seulement de la psychologie et des sciences sociales, mais de la morale philosophique ; car le moraliste philosophe tend à concentrer son attention sur la psychologie de la conscience morale. Il se trouve attiré de la sorte dans le courant qui nous emporte tous.

En second lieu, cette tendance nouvelle a eu pour conséquence un changement de conviction aussi bien qu'un changement de problèmes et de méthodes. Personne ne doute plus que le facteur central, en matière industrielle, c'est le facteur humain. Le fait est reconnu aussi bien par ceux qui veulent l'exploiter que par ceux qui veulent le ménager. Mais, si nous reconnaissons l'importance du facteur humain, nous sommes amenés à reconnaître qu'il faut le traiter comme il veut être traité. Il finit donc, inévitablement, par être considéré non comme un moyen, mais comme une fin. C'est ainsi que nous trouvons en Amérique, — et c'est sans doute le cas ailleurs, — un désir général d'humaniser la vie, de corriger les méthodes économiques, politiques et pédagogiques existantes, de telle sorte qu'elles soient moins répressives et s'harmonisent avec une plus libre expansion des impulsions et des aspirations naturelles à l'homme[1].

Voilà, dans l'Amérique d'aujourd'hui, l'idéal moral, l'idéal constructif, qui agit le plus puissamment sur les imaginations. Et c'est de même, en Amérique, le problème le plus difficile, de tous ceux qui se posent, de savoir comment cet idéal sera réalisé, sans sacrifier cette discipline essentielle, sans détruire ce système bien

1. Voir, par exemple, W.-E. Hocking, *Human Nature and its Remaking*, et *Morale and its Enemies*.

ordonné, dont tous ont besoin pour garantir la satisfaction de leurs besoins matériels, la sécurité de leurs personnes, et le libre développement de leur activité.

VI

LA FORCE MORALE DANS LA VIE AMÉRICAINE.

Tel étant l'état et l'idéologie de la conscience américaine, nous pouvons nous demander jusqu'à quel point la conscience est une force effective dans la vie américaine. On a pris l'habitude d'exagérer le sens humoristique américain comme s'il impliquait la frivolité et l'insouciance, mais si nous trouvons parfois une sorte de détente à l'ironie avec laquelle nous prenons souvent plaisir à nous observer nous-mêmes, si notre sens très vif du ridicule nous porte souvent à nous défier du sublime, nous ne sommes en aucune façon ni indifférents ni légers. Un rédacteur de la *New-York Tribune* a dit récemment :

« Nous sommes par excellence le peuple du rire et du sourire ; nos poètes, nos affiches de téléphones le laissent assez clairement comprendre, mais nous croyons devoir faire une distinction quant au caractère de notre sourire ; cette gaîté n'est pas d'une qualité sans mélange ; elle n'est ni enfantine ni insouciante comme celle des pays du soleil, ni douce et sereine comme celle des peuples de l'Orient. Nous admettrons jusqu'à un certain point, mais jusqu'à un certain point seulement, qu'il soit enfantin, qu'il soit en général plus ironique que franchement gai, qu'il soit toujours mêlé d'une ombre d'amertume. Il est vrai qu'il ne fait jamais disparaître l'expression préoccupée du visage... Peut-être saurons-nous un jour prendre la vie plus légèrement, quand les courants d'un sang plus chaud se seront répandus plus largement dans notre sang. Pour le moment nous pensons que le caractère américain est cependant d'une assez sérieuse et solide matière, quel que soit le sourire de nos tableaux de téléphone ; nous sourions, sourions encore, mais sommes toujours des puritains [1]. »

Le fait est, comme le dit l'auteur de l'article, que, si prodigues que nous ayons pu en être, nous avons conservé beaucoup du ton général de la conscience puritaine. On la retrouve dans cet écho per-

1. *New-York Tribune*, 18 mars 1920.

sistant qui nous dit que l'homme doit se procurer ce qu'il désire par le travail, ne doit posséder que ce qu'il a su mériter. Ce que le monde doit à l'homme, ce n'est pas la vie, mais l'occasion de la gagner. La richesse n'est appréciée qu'en proportion de l'effort dépensé pour l'obtenir. Si l'on méprise le profiteur, ce n'est pas à cause de sa vulgarité, mais parce qu'il est soupçonné d'avoir réussi trop aisément et aux dépens d'autrui. D'autre part, la pauvreté pourra, elle aussi, être un sujet de reproche comme de pitié, parce que les occasions sont toujours suffisamment abondantes. Si un homme reste sans ressources, ce ne peut être que pour n'avoir pas su les saisir en temps voulu et ne pas avoir su faire l'effort nécessaire.

En d'autres termes, nous n'avons ni croyance enfantine dans la bonté de la nature, ni sentiment de désespoir et de découragement, mais une confiance assurée que, si l'homme le veut, il doit réussir et que, s'il fournit l'effort nécessaire, il n'y aura vraiment pas de limite à son succès.

L'absence de scrupule, la dureté, qui pourraient accompagner cette doctrine de l'effort personnel, est atténuée par le culte du *Fair play*. Le Commandant national de la Légion américaine a récemment fait l'exposé suivant pour soutenir les droits des retraités à ce qu'ils se refusent à appeler une prime et préfèrent appeler une « juste compensation » :

« Sa position et celle de la Légion américaine sont ici fondées sur la simple justice... *Fair play*. Il n'est pas permis de douter que les membres de la Légion américaine et que tous les hommes libérés ne soient prêts à agir selon les hauts idéaux en vue desquels la Légion américaine a été fondée, et nous croyons fermement que, lorsque la position des hommes libérés, quant au problème d'une indemnité équitable, sera bien comprise par le peuple américain, il tiendra à agir avec justice à leur égard par les votes de ses représentants au Congrès[1].

Cette analyse peut servir à faire comprendre comment il faut s'y prendre pour exercer une influence sur l'âme américaine. La conception du *Fair play* ou du *Square deal* est, comme tant de symboles dans la vie américaine, empruntée aux règles du sport. On suppose la vie gouvernée par des règles connues de tous les

1. Citation de la *New-York Tribune*, février 17, 1920.

joueurs, et donnant à chaque joueur une chance de montrer ce dont il est capable. Si, connaissant les règles, il entre dans le jeu, puis se plaint de s'être fait battre, il est un *squealer*, un mauvais joueur ; si un des joueurs enfreint les règles ou se fait assister par les spectateurs, le jugement de la foule lui sera contraire. Les règles elles-mêmes doivent subir de temps en temps quelques rectifications pour que le succès soit moins dépendant d'avantages accidentels et donne plus de prix au mérite. Les joueurs doivent être entraînés et choisis de façon à donner aux partis en compétition toutes les chances possibles d'égalité. Une lutte inégale, dans laquelle le lutteur le plus faible serait vaincu d'avance et ne pourrait que se soumettre à la défaite, serait inadmissible.

Évidemment, cet idéal du *Fair play*, pris en lui-même, est trop simpliste pour servir à trancher, dans l'ordre moral, toutes les questions de détail; il se constitue cependant, grâce à cet idéal, une sorte de tribunal de l'opinion dont les décrets peuvent avoir force de loi. Le fait qu'il soit accepté par l'esprit populaire suffit à faire incliner la balance de l'opinion. Le manque de scrupules, l'exploitation impitoyable de nos semblables, sont flétris par la désapprobation publique. Des buts de force sont convertis en buts de conscience.

VII

Conclusion.

Cette vue rapide de la conscience américaine n'a l'intention de traiter que de la tradition vivante et de ce qui est assez généralement répandu pour être caractéristique d'un peuple dans son ensemble. Nous ne faisons pas de prédictions, notre temps est celui des changements rapides dans les idées comme dans la pratique. Il n'y a aucune raison de croire que l'Amérique, dans la suite des temps, ne sera pas aussi sujette au changement que d'autres pays. A la vérité, le tour expérimental de l'esprit américain et l'élasticité de nos institutions font de l'Amérique un excellent champ d'expériences pour les innovations sociales. Il existe, de plus, en Amérique comme ailleurs, une grande variété d'opinions, tant individuelles que collectives, et l'écart est grand entre les habitudes de la masse et l'imagination des chefs. Mais il est à peu près certain que, tout

au moins en Amérique, l'avenir prendra ses racines dans la tradition et que le gouvernement qui réussira sera celui qui s'appuiera sur le peuple. Comme les élections présidentielles semblent déjà clairement le faire voir, le modérantisme aura le dessus et sur la réaction et sur la révolution. Modérantisme, cela veut dire, en Amérique, une politique qui construit sur les vieilles fondations et s'appuie sur les convictions du peuple.

RALPH-BARTON PERRY,
Harvard University.

MOUVEMENTS CONTEMPORAINS
ET
TRADITION LITTÉRAIRE AUX ÉTATS-UNIS

L'idée populaire que les États-Unis se font de la France, et l'idée populaire que la France se fait des États-Unis ont été trop exclusivement la création du touriste des mois d'été, du caricaturiste et du journaliste. Observateurs des engouements et des modes du jour, ces personnages vifs et légers sont disposés, par leur goûts, par leur profession, à exagérer les traits caractéristiques qui distinguent, qui séparent une nation de l'autre, ou qui, tout simplement, sont divertissants ou drôles. Au temps d'avant guerre, ce sont eux qui ont mis en circulation le Français futile, sceptique, avide de distractions, trop peu sérieux pour être capable de courage et d'abnégation suivie. Ils ont fait croire que l'Américain typique c'était le marchand Yankee trop absorbé par ses affaires pour faire preuve d'un esprit viril de colère et de lutte. Devenus frères d'armes nous avons senti, de part et d'autre, qu'on avait donné trop de poids à ces différences. Défilant ensemble à l'ombre des drapeaux multicolores des nations alliées le long des grandes voies de Paris, de Londres, de New-York, nous avons éprouvé une sorte d'excitation joyeuse causée par ce mélange nouveau de tant d'uniformes, de bannières et de visages ; mais ce qui empoigna, fit battre vraiment notre cœur, ce fut un sentiment qui s'opposait nettement à notre perception de ces diversités extérieures : un sentiment d'unité dans le but et de notre terrible communauté d'intérêts. Ce qu'il y avait de plus précieux pour chacun de nous, — telle fut notre découverte, — c'était ce que nous avions en commun.

Mais ce sentiment d'unité, comment le faire durer ? Je me rappelle

une phrase de je ne sais plus lequel de vos auteurs, notée par Matthew Arnold, un grand ami de la France, sur son calepin : « Tout ce qui multiplie les nœuds qui attachent l'homme à l'homme le rend meilleur et plus heureux ». C'est une importante vérité, proclamée par un homme conscient d'un besoin de solidarité sociale, et elle s'harmonise tout à fait avec le sentiment américain qui a inventé la locution *a good mixer*[1] en en faisant une épithète hautement élogieuse pour celui qui trouve promptement des points de contact et qui est vite à son aise, en quelque compagnie qu'il soit. Mais c'est une demi-vérité, et elle est contredite par l'aphorisme humoristique de Mark Twain : « Sois bon et tu seras seul » ; une maxime dont on trouverait sans doute l'équivalent dans les *Pensées* de Pascal. L'explication de cette contradiction fut donnée sommairement par notre sage américain, Emerson, un homme qui possédait au plus haut degré la conscience des besoins de l'intégrité individuelle : « Nos sympathies nous font aussi facilement descendre que monter ». Une nation, un individu ont deux personnalités : la plus basse, instinctive, avide, expansive sans limite ; la plus haute, raisonnable, maîtresse d'elle-même et réglant sa conduite d'après ses idéaux. Il n'est pas difficile d'unir deux nations par les liens momentanés de la convoitise ou de la peur. Il est plus ardu d'unir leurs plus nobles instincts en les soumettant à la discipline d'un idéal commun. La France et les États-Unis, nous aimons à le croire, se firent réciproquement du bien pendant la dernière guerre, parce que chaque nation raffermit ce qu'il y avait de meilleur dans l'autre, si bien qu'elles furent grandies par leurs sympathies. La félicité qu'elles éprouvèrent en s'unissant leur vint de la conscience que c'était un élément idéal qui formait la base de leur union.

Les critiques « réalistes » et « endurcis » disent, naturellement, que ce qui nous a unis dans la guerre, ce n'était pas un idéal, mais tout bonnement la passion, les besoins les plus élémentaires et les plus primitifs : une commune passion pour la vie, un besoin commun de nous défendre. Ils disent encore que dès que la pression impérieuse et immédiate de ces besoins s'est relâchée, nous avons commencé à éprouver un sentiment de répulsion mutuelle causé par l'incompatibilité de nos tempéraments et de nos manières. Bref, ils veulent nous persuader que le lien militaire était réel, mais que nos décla-

1. « Un bon mélangeur. »

rations d'affinité spirituelle n'étaient que vernis diplomatique. Ceux qui protestent le plus catégoriquement contre ce point de vue ce sont, sans nul doute, ceux qui, d'une manière ou d'une autre, et souvent par l'étude de la littérature, ont eu l'occasion de mieux connaître ce qu'il y a de profond, de sérieux et de permanent dans l'humeur, dans l'idéal des deux nations.

Considérons cependant certains aspects non militaires que présentèrent nos rapports, devenus intimes pendant la guerre. Ces aspects étaient de nature à encourager ceux qui croient à la possibilité de relations civiles plus étroites. Nous refîmes connaissance avec l'histoire, la littérature, les institutions de la France. Nous nous rappelâmes les associations intellectuelles aussi bien que politiques du temps de notre adolescence nationale. Héritiers communs de la civilisation du XVIIIe siècle et de ses généreuses espérances humanitaires, nous échangeâmes, cette fois encore, des visites, comme au temps de Franklin. Nous revécûmes ensemble notre jeunesse révolutionnaire et républicaine et nous eûmes des débats sur le sens des mots « civilisation » et « droits de l'homme ». A la signature de l'armistice, un grand nombre de nos jeunes hommes démobilisés et désireux de reprendre leurs recherches scientifiques et littéraires, purent, grâce à vous, se sentir chez eux dans vos laboratoires et vos bibliothèques, obtenir même vos titres universitaires. Surtout, nous eûmes pour la première fois aux États-Unis un nombre appréciable de jeunes gens et de jeunes filles appartenant à votre monde intellectuel et sérieux ; de charmants jeunes officiers qui, comme tant des nôtres, n'étaient guerriers que dans les intervalles d'une profession moins triste ; des savants et des lettrés distingués qui devinrent temporairement membres de nos Facultés et de nos communautés universitaires, où ils représentèrent l'esprit français autant par leur charme personnel que par les discours clairs et brillants qu'ils prononcèrent dans nos salles de conférences. Je ne veux pas dire que ces visiteurs révélèrent aux Américains ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme de la France, mais plutôt qu'ils personnifièrent et et nous firent saisir un élément de la civilisation française qui avait été imparfaitement représenté chez nous. Nous ne connaissions que trop bien la France, patrie des dernières modes de l'esprit. Ils nous montrèrent une France conservatrice d'un humanisme vénérable, pour laquelle nous autres Américains éprouvons beaucoup plus de sympathie que ne l'imagine le visiteur qui passe.

Nous avons besoin, sur nos rivages, de beaucoup de ces hommes que Lord Bacon appelait « les Marchands de Lumière ». Cette belle phrase de sa « Nouvelle Atlantide » désigne une classe d'hommes attachés à la Maison de Salomon (cette première esquisse d'une Université moderne), qui ont pour fonction d'aller chercher dans les pays étrangers des spécimens de leurs produits les plus précieux et des renseignements sur leurs entreprises les plus caractéristiques. Or, ce qui fait la différence entre le « Marchand de Lumière » de Bacon et le touriste des mois d'été, c'est que le navire qui le dépose dans un port étranger s'éloigne et le laisse là pour douze ans. En douze ans, il apprend à distinguer entre ce qui saute aux yeux et, ce qui est significatif, entre ce qui est exotique et ce qui est indigène, entre ce qui est transitoire et ce qui est permanent. Supposons que ce soit un explorateur de littérature. Il a le loisir d'examiner non seulement l'exubérance du feuillage d'une saison mais le tronc et les racines de la tradition nationale. En un temps tel que le nôtre, où se produisent incessamment des faits d'hybridation et de greffe, il devient de plus en plus difficile de reconnaître la souche originelle.

Sainte-Beuve a beau se présenter comme un naturaliste de l'esprit « sans passions », il n'en est pas moins vrai qu'il a surtout rendu service au lecteur étranger lorsque, comme il lui arrive souvent, il s'est écarté d'une attitude strictement naturaliste. Alors l'analyse cède le pas au jugement : il devient l'interprète convaincu et sagace de la tradition française, expliquant les classiques, défendant l'Académie, ou proposant à celui qui voudrait savoir ce que c'est qu'écrire purement en français un programme de lectures choisies empruntées aux siècles les plus divers. Il se serait cru, sans aucun doute, en droit de déclarer que nul ne pouvait trancher en matière de style français s'il n'avait suivi ce plan de lectures, ou un plan équivalent. Il est probablement trop tôt pour parler du style américain comme distinct du style anglais, mais la plupart d'entre nous sont prêts à soutenir qu'il y a un groupe de classiques américains distincts des classiques anglais, et qu'il faut les avoir compris pour comprendre l'esprit américain. Des critiques américains d'un tempérament académique tels que W.-C. Brownell, George Woodberry, Barrett Wendell, P.-E. More, Brander Matthews, W.-P. Trent, Bliss Perry, W.-C. Phelps, O.-W. Ferkins, s'accorderaient assez bien si on leur demandait de définir la tradition

américaine. Mais l'autorité des critiques académiques a été suffisamment attaquée pour empêcher le mouvement critique de se transformer en mouvement de pétrification. Que de tapage dans notre modeste Panthéon! Voici les bustes de plâtre qui tombent en poussière et qu'il faut jeter dehors par douzaines; voici des vieux nids de l'an passé qu'il faut abattre; voici les postulants qui crient à la porte : Sont-ils dedans? — Sont-ils dehors? Un sujet singulièrement intéressant pour qui veut étudier sérieusement notre littérature, c'est le rapport qui existe entre cette hausse et cette baisse de nos Immortels et le profond déplacement qui s'opère dans nos centres ethniques, sociaux et spirituels.

Ce déplacement n'a pas encore atteint son terme. Je tâcherai d'en indiquer la direction en esquissant un cours rapide de littérature américaine à l'usage d'un « Marchand de Lumière » désireux de contempler le spectacle de notre vie contemporaine avec les yeux d'un indigène. Je voudrais qu'il commençât par l'« Histoire de la plantation de Plymouth », de Bradford, — une chronique du XVIIe siècle, afin de connaître les Puritains d'Amérique, qu'il est à la mode, pour leurs descendants, de dénigrer : ces puritains, ces pionniers indomptables qui ont transmis à leur postérité ce sentiment profond que, quoique l'homme soit dans les mains de Dieu, il lui reste beaucoup à faire; qu'il lui reste tant à faire, pour définir ses rapports avec Dieu, que, pendant les deux siècles qui suivirent leur débarquement sur ces rives, le meilleur de leur intelligence fut occupé de religion et de politique.

En ce qui concerne le XVIIIe siècle, je voudrais que, pour étudier l'attitude de l'esprit américain, mon « Marchand de Lumière » lût l'« Autobiographie » et les « Lettres » de Franklin; et je lui demanderais de remarquer que le premier Américain typique, célèbre par son activité et sa frugalité, était essentiellement un homme de ce monde et un fils du XVIIIe siècle rationaliste, savant, moraliste, mais non théologien et, pratiquement aussi bien que théoriquement, un « ami de l'humanité ». Je lui demanderais aussi de bien noter que la base théorique traditionnelle du sentiment cosmopolite de l'Américain se trouve déjà dans cette phrase de Franklin : « Dieu veuille que non seulement l'amour de la liberté, mais une connaissance complète des droits de l'homme gagne peu à peu toutes les nations de la terre, de telle sorte qu'un philosophe puisse poser son pied sur n'importe quel point de sa surface en disant : Ceci est ma pa-

trie ». Je voudrais qu'il eût un aperçu du radicalisme démocratique de Paine et de Jefferson, et qu'ensuite il accordât quelques heures de méditation à la sagacité politique du « Fédéraliste ». Se trouvant dans cette société distinguée, il devrait faire la connaissance, en lisant ses lettres, d'Abigail Adams, la femme de notre second président, si charmante, si pleine d'esprit civique. Je voudrais qu'il se la rappelât aussi longtemps qu'il le pourra comme un exemple classique de la femme américaine, intelligente, capable, fière, indépendante, et d'une fidélité à toute épreuve.

Il devrait descendre jusqu'au XIXe siècle pour trouver un écrivain américain de profession. Il pourrait alors lire quelques récits, quelques essais d'Irving, pour y chercher cette courtoisie anglaise et douce que caractérise le premier représentant des belles-lettres en Amérique, et aussi ce sentiment poétique qu'il a voulu associer dans notre esprit avec les paysages de la vallée de l'Hudson. Dans le «Chercheur de pistes» et dans «Le dernier des Mohicans», de Cooper, il respirerait, comme tous les jeunes Américains l'ont fait depuis cent ans, l'attraction de la forêt, et il acquerrait tout au moins le sens de la vie sauvage et libre et du vagabondage, fusil à l'épaule. Si, pour changer, il portait les « Contes » de Poe dans une de ses poches, dans l'autre il devrait mettre un exemplaire du *Walden* de Thoreau, le naturaliste âprement indigène, endurci dans son indépendance et qui prouva qu'on pouvait vivre richement en suivant un régime de haricots et d'auteurs classiques dans un ermitage de la Nouvelle-Angleterre. Après quoi il devrait arriver à Emerson, dans ces « Essais » et dans ces « Journaux » que M. Michaud, avec cet instinct qui le pousse vers ce qui est significatif, vient de rendre accessibles au public français. Et ici il devrait se reposer longuement en songeant qu'Emerson est une grande et pure source d'idéalisme américain, qu'il n'a jamais rien dit de bas, et que, toujours, il a exprimé toutes les plus nobles aspirations de son pays, résumant sa sagesse spirituelle et prévoyant ses développements futurs. Notre lecteur rattachera à cet idéalisme central la beauté idyllique et élégiaque d' « Évangeline » et de « Miles Standish », l'intensité lyrique des meilleurs vers de Whittur et d'Emerson, l'indignation passionnée de la « Case de l'Oncle Tom », la présentation essentiellement tragique de l'amour défendu dans *The scarlet letter* de *Hawthorne* et l'ardeur de l' « Ode commémorative de Lowel.

Peu après la guerre civile, vers 1870, le groupe de lettrés et de « gentlemen » de la Nouvelle-Angleterre qui, pendant cinquante ans, avait dominé les lettres américaines, commença à disparaître, et un autre groupe, avec de nombreux représentants de cet Ouest tout récemment découvert, prépara ce que nos historiens appellent « la période nationale ». Beaucoup de ces aimables vieillards qui ont été élevés dans cet esprit transcendentaliste propre à la Nouvelle-Angleterre désapprouvent presque tout ce qui a été écrit après 1870. Ils soutiennent que ce qui vint ensuite n'est qu'une explosion de vulgarité démocratique et presque toujours la manifestation d'esprits dépourvus de culture, de délicatesse, de dignité et de distinction. D'autre part, beaucoup de gens d'âge moyen, fort aimables eux aussi, ne lisent presque rien de ce qui a été écrit avant 1870, en dehors de ce qui leur fut imposé à l'École ou à l'Université. Ils soutiennent que ce qui précède est l'œuvre d'une « Caste de Brahmines », par quoi ils entendent des esprits ultra-intellectuels, préoccupés de morale et provinciaux dans leur manière d'envisager le monde. En fait, les deux générations exagèrent leur mépris réciproque, tout comme des parents exagèrent souvent, quand ils critiquent leurs enfants, et les enfants, quand ils critiquent leurs parents ; sans que pour cela leurs instincts et principes fondamentaux cessent d'être assez semblables. Il est toutefois indiscutable qu'entre la guerre civile et la fin du siècle bien des régions et bien des couches sociales, qui étaient restées muettes jusque-là, trouvèrent leur expression littéraire.

Pour introduire mon « Marchand de Lumière » dans la « période nationale » je le prierais de lire le *Second Inaugural* de Lincoln, sa lettre à Mme Bixby et son « Discours de Gettysburg » ; et je lui demanderais s'il lui semble que cet homme d'état de l'Ouest ait rien perdu de cet idéalisme qui, au dire de certaines gens, ne se trouvait que dans la Nouvelle-Angleterre. Et si l'on peut dire qu'un pays où un simple homme de loi de la frontière a réussi, comme Lincoln, à développer sans maître une nature telle qu'elle nous est révélée dans ces documents, manque d'une culture nationale capable d'exercer une influence puissante sur la formation des caractères. Après quoi il devrait se tourner vers Walt Whitman, dont l'œuvre se rattache si intimement à la guerre civile et au nouvel esprit de nationalité. « Dans *Leaves of Grass*, dit M. Léon Bazalgette, qui comprend mieux que beaucoup de nos propres critiques pour-

quoi Whitman nous touche de si près, dans *Leaves of Grass*, un continent tout entier devient tout à coup une voix triomphante. » Afin de nous encourager à avoir confiance en nous-mêmes, Walt Whitman a loué le corps et les fonctions du corps d'une manière qui s'harmonise mal avec notre tradition nationale : celle-ci assigne au corps en tant que corps une part très subordonnée dans la conscience. Cet outrage à l'opinion commune de ses compatriotes, il l'a expié en attendant longtemps la célébrité et l'occasion d'être utile : quoique sa première édition ait paru en 1855, c'est à peine s'il fut généralement accepté en Amérique avant le dernier quart du siècle dernier. Aujourd'hui, tandis que la réputation de tous les poètes qui vécurent en même temps que lui s'est effacée, il demeure, singulièrement vivant, étrangement pénétré de l'esprit libéral de l'heure présente, grand par son amour du pays et de ses habitants, grand par sa foi dans le monde moderne et dans l'avenir de l'homme moyen sous un régime démocratique, grand par ses sympathies humaines : celles-ci lui permirent de concilier son intense sentiment national avec cet instinct profond et sacré qui lui ordonnait de tendre fraternellement la main aux hommes servant sous d'autres drapeaux : « O Amérique ! parce que tu as bâti pour l'humanité, je bâtis pour toi » Whitman nous dispense cette émotion qui pousse la démocratie vers l'accomplissement de son programme et qui lui donne un peu de l'efficacité d'une religion.

La conscience nationale, stimulée par la guerre et par l'exploitation progressive de l'Ouest, sentit bientôt le besoin d'un grand roman américain, ou, mieux encore, d'un Balzac américain, un peintre des mœurs nationales sur une grande échelle. Des morceaux du tableau ont été exécutés en détail par un grand nombre de romanciers et par d'innombrables auteurs de nouvelles, depuis « Bret Harte jusqu'à Hamlin Garland, Frank Norris, Booth Tarkington, George Cable, Charles Egbert Craddock, Joël Chandler Harris, Mary Wilkins Freeman et O. Henry qui étudièrent la « couleur » des localités et du travail dans les mines de la Californie, dans les fermes de la prairie, à la bourse aux blés de Chicago, dans l'État d'Indiana, parmi les créoles de la Nouvelle-Orléans, dans les montagnes de Tennessee, parmi les nègres des plantations georgiennes, dans les villages en décadence de la Nouvelle-Angleterre et dans les logements ouvriers et les *lobster palaces* de New-York. Cette étude très variée des modifications que les lieux et les occu-

pations font subir aux gens est peut-être la contribution la plus originale, est certainement la plus importante que nous ayons apportée au roman. Elle nous est d'un grand secours pour obéir au précepte classique et pour nous « connaître nous-mêmes ». Elle est de plus à nos yeux une preuve irréfutable de ce que Emerson et Walt Whitman croyaient et prêchaient avec tant de ferveur : qu'aucun aspect de la vie journalière n'est complètement vulgaire et ennuyeux, si ce n'est ceux dont la poésie n'a *pas encore* été écrite. Et, indirectement, elle met en *lumière* cette tendance caractéristique chez nous qui s'oppose à toute centralisation littéraire, qui ne veut qu'aucune partie du pays, aucune classe pense et sente pour le reste. Dans ces circonstances, le grand roman américain n'a pas encore été écrit. Aucun individu ne peut, à lui tout seul, exprimer d'une manière adéquate cette vie immense qui demande à grands cris à être représentée. Les trois hommes abondants, riches d'années, dont les efforts combinés ont ensemencé le champ presque tout entier, et qui ont fait sentir leur influence depuis la guerre civile presque jusqu'aujourd'hui, ce sont Henry James, Mark Twain et William Dean Howells : Henry James et Mark Twain aussi différents l'un de l'autre que deux Américains peuvent l'être; Howells, l'admirateur, l'ami intime des deux, remplissant, en tant qu'homme de lettres, presque tout l'espace resté vide entre eux.

Henry James est socialement et spirituellement issu des États-Unis de l'Est. Il représente des gens — peu importe où ils vivent — dont la fortune est héréditaire, la famille respectable, la culture traditionnelle et l'âme avide de perfection. S'apercevant que ces bonnes choses sont bien plus abondantes, bien mieux assurées en Angleterre qu'en Amérique, il changea de résidence, et il abandonna à Mrs Edith Wharton, son amie et disciple, sans conteste, la première place parmi les historiens américains de la « société polie »[1]. Il n'en reste pas moins, indubitablement, dans la tradition américaine. Il hérite de cette passion que la Nouvelle-Angleterre éprouva toujours pour une « vie supérieure ». Il hérite de l'urbanité d'Irving, de la psychologie de Hawthorne, de la curiosité technique de Poe. Il ajoute à ces dons tout ce qu'il prend à Balzac, à Tourguenieff, à Flaubert, à Pater ; et le résultat, c'est cette esthétique

1. Dans la « Nouvelle » et dans l'« Essai », Mrs Katherine Fullerton Gerould a été touchée, elle aussi, par l'aile de Henry James.

subtile, profondément travaillée, qui lui est propre. Comme les Puritains cherchaient la perfection dans la direction divine, comme Franklin la cherchait dans une philosophie utilitaire, comme Emerson la cherchait dans les institutions morales, Henry James, idéaliste aussi à sa manière, a cherché la perfection dans sa sensibilité éthique, en découvrant des nuances de plus en plus subtiles dans sa perception du beau.

La recherche de la beauté dans la vie sociale et dans les mœurs limite le champ de ses romans. Il y a une prédilection avouée pour une société gouvernée à l'extérieur par l'étiquette et par les conventions, inspirée à l'intérieur par le sens du style et de la classe sociale. Cette prédilection l'a empêché de s'en aller, à la suite de Zola et des Goncourt, dont il admirait le talent, fouiller l'âme de « l'homme sensuel moyen » et l'organisme de la « bête humaine ». Se borner à mettre en lumière la puissance de la chair, du destin et de l'instinct débridé, c'est ce qui lui paraissait une occupation un peu trop élémentaire pour la dignité du romancier moderne. Décrire les relations sociales à un niveau où l'appétit est contrôlé par le goût et l'attitude animale transformée en un art de se bien conduire, voilà qui lui semblait un emploi plus beau ou, pour mieux dire, une manière plus humaine d'employer l'imagination de l'artiste. Et précisément parce qu'il exclut de sa scène la simple grossièreté, qu'il contrôle rigoureusement la passion et qu'il montre l'intérieur d'une conscience raffinée, il sait donner un plaisir plus vif par la représentation d'un court sanglot, d'une unique et rapide étreinte que nos « naturalistes » contemporains n'en produisent avec des chapitres et des chapitres d'orages et de séductions. Nous commençons à reconnaître que le roman américain a atteint son plus haut degré de perfection dans des romans tels que *The American*, *The Portrait of a lady*, *The Wings of the Dove*, *The Ambassadors* et *The gold en Bowl*. Dans ces romans et, en fait, dans toute l'œuvre de Henry James est impliquée une âpre critique de la société ; Henry James se plaçant, pour la critiquer, au point de vue esthétique, et se référant à l'idéal d'une société cosmopolite de grand style qui suppose, pour être réalisée, la coopération de tout ce qu'il y a de beau, de discipliné et de noble dans les diverses civilisations d'Europe et d'Amérique [1].

1. En parlant de Henry James et de Mr Dreiser, j'ai inévitablement reproduit quelques phrases de mon livre : « Sur la littérature contemporaine ».

Mark Twain est, socialement et spirituellement, issu des États de l'Ouest. Il représente, en quelques lieux qu'ils vivent, les gens qui ont leur fortune à faire, leur famille à établir, leur culture à acquérir et leurs loisirs à gagner, à force d'énergie et d'initiative. Pilote fluvial, imprimeur ambulant, mineur dans la Nevada et en Californie, journaliste conférencier tout autour du monde, ce fils de la frontière, avec sa robuste bonne humeur et son énergie infatigable, déploie une vie dont la variété et la prodigalité sont prodigieuses, fraie avec les hommes les plus divers, devient maître du langage à force de l'employer, devient un homme du monde par une connaissance directe de toutes ses capitales et par les hommages que lui rendent les personnages les plus éminents. Sans doute, dans les années de sa formation, n'a-t-il pas eu l'avantage d'une haute discipline éducatrice. Il ne sait presque rien de ce « beau monde » où la subtilité des présences féminines enseigne à la dépravation masculine tous les raffinements de l'esprit, toutes les grâces des manières. Ce serait cependant une erreur signalée de considérer Mark Twain comme un « enfant de la nature ». Nous n'avons jamais donné un homme de lettres qui fût plus distinctement le fruit de la culture moyenne américaine. Il est un spécimen grossi du citoyen américain typique, tel que l'ont produit l'école communale, l'école du dimanche et la lecture de la Bible, des écrits de Robert Ingersoll, de Shakespeare, de la « Révolution Française » de Carlyle, des romans de Dickens, de la « Case de l'Oncle Tom », des poèmes de Longfellow et de l'histoire de l'Amérique.

Pour lui c'est seulement en 1776, mieux encore, en 1789 que le monde commença à permettre des espérances. Surgissant de cet Ouest qu'il décrit avec un entrain incomparable dans *Tom Sawyer*, *Huckleberry Finn*, *Roughing it* et *Life on the Mississipi*, il s'avance, tel un des « magnifiques individus » de Walt Whitman, robuste, détestant tout ce qui est apparence et superstition, haïssant les institutions monarchiques et l'aristocratie héréditaire, rationaliste, radicalement moderne, et cependant inébranlable dans son respect pour la grandeur de la morale chrétienne, la magnificence des Sierras et du Mississipi et la sagesse politique des Pères de l'Amérique. Ce sont là pour lui les étalons auxquels il mesure les civilisations de la terre : d'abord avec la comique effronterie d'un jeune homme relativement inexpérimenté, comme dans les *Innocents Abrad* ; plus tard avec une intention

satirique plus aiguisée et une sorte de gravité donquichottesque, comme dans *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court* ou dans sa version chevaleresque et respectueuse du martyre de Jeanne d'Arc ; et enfin, comme dans des passages de *Following the Equator* et dans les volumes posthumes : *What is Man?* *The Mysterious Stranger*, *Letters*, avec une certaine mélancolie désenchantée et, çà et là, une note de désespoir.

Mark Twain est si complètement indigène et il représente avec tant de puissance le paysage américain, le tempérament américain et le caractère américain, qu'il mérite d'être suivi pas à pas dans le développement de son œuvre et de sa vie. Un de nos jeunes critiques, M. Van Wyck Brooks, dans une étude récente qui attire beaucoup l'attention, développe cette thèse que son pessimisme était dû au fait que la crainte d'offenser une opinion timide et puritaine exerçait sur ses impulsions et son génie une action d'inhibition et de suppression partielle. Pour ma part, je considère cette assertion comme une exagération absurde de la psychologie freudienne. Le pessimisme de Mark Twain naît de la haine qu'il éprouve pour la déraison, pour l'injustice et pour la cruauté, que ces sentiments soient éprouvés par lui-même ou par autrui ; de sa haine pour ces choses et de sa conscience croissante que jamais il ne pourra les extirper. C'est l'humeur désabusée de l'idéalisme national : beaucoup d'entre nous la partagent depuis la guerre, en face de cette aube si lente, si embrumée de la plus grande démocratie.

William Dean Howells, connu pendant longtemps et à juste titre comme le doyen des lettres américaines, occupe, socialement et spirituellement, une sorte de zone moyenne entre le domaine de Henry James et celui de Mark Twain. Né dans l'état de l'Ohio, dans le Middlewest, et ayant en grande partie fait son éducation lui-même dans l'imprimerie de son père, il passa dans l'Est au moment où la domination littéraire de la Nouvelle-Angleterre battait son plein et il fut, pendant tout le reste de sa vie, associé aux maisons d'édition de l'*Atlantic Monthly*, du *Harper's Magazine* et d'autres feuilles périodiques de l'Est. Il devint ainsi, comme critique littéraire, le successeur de James Russell Lowell et le fidèle représentant de la respectable tradition de la Nouvelle-Angleterre. Faisons toutefois une restriction importante. Lowell, comme Henry James, par exemple, et comme la plupart des *New Englanders* issus de

familles traditionnellement cultivées, combinait des principes largement démocratiques avec le sentiment très vif qu'il faisait partie d'une aristocratie intellectuelle et sociale. Howell apportait du Middlewest non pas la hardie nonchalance de Mark Twain, l'homme de la frontière, qui est aussi un surhomme, mais cet égalitarisme doux, tolérant, qui caractérise bien son pays natal où les hommes moyens vivent en bon accord, respectant réciproquement leurs capacités naturelles.

Et voilà pourquoi, tandis que Mark Twain décrit ses hommes de la frontière, et que Henry James décrit ses hommes et ses femmes du monde, Howells, dans une longue série de romans, se consacre à notre immense majorité de gens respectables, médiocrement instruits, ordinaires, passablement ennuyeux et qui sont caractérisés par leurs occupations. Celui qui voudrait lire cinq ou six romans pourrait choisir : *Dr Breens Practise*, *A modern Instance*, *The Rise of Silas Lapham*, *The Landlord at Lions Head*, *A Hazard of New Fortunes* et *The Kentons*. Le type américain auquel Howells donne peut-être le plus de relief, c'est celui de Silas Lapham, le riche fabricant de couleurs, fils de ses œuvres, qui observe que « la profession de gentleman ne durera pas plus d'une génération ou deux ». Le sujet du livre, ce ne sont pas les progrès accomplis par Silas dans la hiérarchie des richesses et des classes, ce sont les progrès de sa délicatesse morale. Ce thème, ou des variantes de ce thème : l'homme riche qui prend conscience de la responsabilité morale attachée à son argent, ou le fils de l'homme riche qui renie les méthodes commerciales de son père, continue à occuper des romanciers significatifs : par exemple William Allen White dans *A certain Rich Man*, Ernest Poole dans *The Harbor*, Henry Kitchell Webster dans *The Family* et Mary S. Watts dans *From Father to Son*, œuvres récentes où se manifeste une forme d'imagination qu'on peut qualifier de morale.

Howells n'a pas seulement prêché d'exemple, il a laissé de nombreux préceptes à ses confrères. Disciple avoué de Tolstoï, il se qualifie de réaliste et ne veut accepter d'autre doctrine que celle de « la fidélité à la vie ». Pour des raisons qui ne manquent pas d'intérêt, sa réputation décline en ce moment. Les plus jeunes critiques allèguent que sa *Vérité* n'est que fidélité aux usages de la bourgeoisie américaine de son temps. Derrière ses usages, prétendent-ils, il y avait des passions et surtout des passions sexuelles, que le

doyen des lettres américaines s'est bien gardé de découvrir. De plus, affirment-ils, la véracité de son réalisme était faussée par ses intentions artistiques. A quoi on peut imaginer que Howells répondrait, en vrai Américain qu'il était: d'abord qu'il n'entrait pas du tout dans la tradition des gens qu'il décrit de découvrir leurs passions sexuelles en littérature; ensuite, que d'être dominé par elles, après l'adolescence, n'était nullement considéré par eux comme un état enviable, ni louable, et que, pour leur échapper — il a souvent été à même de l'observer, — tous les moyens leur sont bons : émotions familiales, affaires, sports, politique, service social, occupations intellectuelles et artistiques. En second lieu, pour défendre son moralisme contre ceux qui l'attaquent, il dirait — je tire ma citation de son petit livre *Criticism and Fiction* — : « L'art qui dédaigne de jouer un rôle moralisateur est un des derniers refuges de l'esprit aristocratique qui, chassé de la vie sociale, cherche maintenant un refuge dans les Beaux-Arts... Les hommes sont plus pareils les uns aux autres qu'ils ne sont différents les uns des autres; faisons-les mieux se connaître les uns les autres, afin qu'ils soient tous humiliés et fortifiés par le sentiment de leur fraternité. Ni les arts, ni les lettres, ni les sciences ne peuvent être considérés comme dignes d'un intérêt réel si ce n'est quand, d'une manière ou d'une autre, clairement ou obscurément, ils tendent à rendre les hommes meilleurs et plus bienveillants. » Telle était aussi l'attitude de Whitman et d'Emerson avant lui.

Quand on passe de ces hommes éminents, qui ont accompli leur œuvre, à nos contemporains immédiats, on peut difficilement s'empêcher de sentir que leur disparition marque véritablement la fin d'une époque, que la période distinctement nationale qu'ils représentent si bien a disparu, elle aussi, et que leurs successeurs éprouvent et manifestent avec beaucoup moins de puissance la tradition nationale. Il se peut que l'influence de toute notre histoire agisse encore et puisse être découverte dans l'expression littéraire de chaque génération qui passe par l'œil pénétrant de l'observateur attentif. Peut-être une ascendance révolutionnaire se manifeste-t-elle par la révolte contre les ancêtres. Mais nos jeunes gens se soucient peu de leurs relations avec le passé ; leur impulsion présente les pousse à parler de tout ce qui a plus de dix ans d'existence comme de quelque chose de « préhistorique ». S'ils enrichissent leur conscience, c'est par une expansion géographique plus

que par une expansion historique ; il en résulte une sorte de cosmopolitisme excité, agité, et strictement contemporain.

Pendant la guerre, j'ai eu le plaisir de rencontrer un jeune journaliste français qui était venu aux États-Unis tout exprès pour apprendre « ce que pensait la jeune Amérique ». Après avoir passé un an à New-York il m'avoua qu'il était déçu. « New-York, me dit-il, était trop pareil à une capitale européenne, mondain, compliqué, omnivore. Il n'avait rien de nouveau à offrir aux éditeurs de la *New Republic*, de la *Nation*, du *Liberator*; ni eux, à lui. Il était venu chercher ces opinions libres, ces commentaires naïfs et hardis, ces « notes sauvages et indigènes » flore d'un pays fraîchement colonisé, qui, depuis plusieurs siècles, dédommagent les Européens des fatigues de la traversée. New-York, hélas ! était devenu urbain ; Philadelphie avait beaucoup perdu de son charme provincial ; Boston se rappelait à peine les *Pilgrim Fathers* ; nulle part on n'apercevait un Peau-Rouge. Il lui faudrait, pensait-il, s'en aller dans l'Ouest pour trouver des Américains intacts, s'exprimant spontanément dans leurs idiomes natifs. Je ne sais quelle impression ont produit sur lui les habitants de Chicago : peut-être un peu moins au courant, un peu moins curieux des affaires d'Europe que les habitants de New-York. Mais ils lui ont dit, j'en suis certain, que New-York a perdu son hégémonie littéraire ; que le centre littéraire, c'est maintenant Chicago ; que les nouveaux écrivains répudient la Nouvelle-Angleterre aussi bien que l'Angleterre. Et, dans presque chaque chambre d'amis, il aura trouvé, pour lui dire le goût de ses hôtes, *Mr. Britling sees it through* de Wells, « Le Feu » de Barbusse, « Les quatre Cavaliers de l'Apocalypse » de Blasco Ibañez, *Men in War* de Latzko et quelques romans de Conrad, Anatole France, Romain Rolland, Dostoïevski ou Chekhof. Ne méprisons pas la valeur de cette indication. Si Lowell pouvait revisiter la scène, il dirait que ce qui caractérise le plus nettement le goût américain, c'est la perte de ses caractéristiques.

Bien des choses donnent lieu de croire, si on regarde la littérature critique du jour, que l'esprit des belles-lettres américaines devient cosmopolite et qu'il est en train de perdre ses vertus traditionnelles. Pendant ces dernières années, un mouvement composé d'éléments très variés s'est développé ; il est aux mains d'un groupe d'individus unis surtout par le désir, — désir très recommandable en soi, — d'être reconnus comme les chefs de la plus jeune géné-

ration. Celui qui voudra étudier ce mouvement devra examiner les livres et les articles de M. Mencken, *A Book of Prefaces* et *Prejudices* de M. Van Wyck Brooks ; *America's coming of age* de Randolph Bourne, *Youth and Life* de M. Francis Hackett, *Horizons* de M. Lloyd R. Morris, *The Young Idea* de M. Waldo Frank, *Our America* de M. Theodor Dreiser, *Hey Rub-a-Dub-Dub*, et l'anthologie de M. Ludwig Lewisohn : *A Modern Book of Criticism*.

Pour un homme qui a été élevé dans un certain respect de ses ancêtres spirituels, ce qui caractérise le plus nettement ces « jeunes gens » ce sont leurs négations. Ils sont violemment et presque unanimement anti-puritains, anti-religieux, anti-idéalistes, anti-anglais, anti-Nouvelle-Angleterre, anti-classiques, anti-académiques. Des éléments de sang germanique, irlandais et hébraïque n'expliquent pas toutes les antipathies de ces « jeunes gens ». Ils sont animés par un esprit général de révolte. Ils sont fiers de l'étendue de leur culture moderne, ce qui veut dire qu'ils connaissent un peu Nietzsche, Ibsen, G.-B. Shaw, Samuel Butler, Bergson, Barrès, Strindberg, Max Stirner, Schintzler, Freud et les romanciers russes. Ils professent du respect pour la science, pour le matérialisme et le pessimisme. Ils se déclarent émancipés de toute forme de crainte spirituelle. Quoique effleurés, çà et là, par un léger vernis d'enthousiasme socialiste et pacifiste, une intuition plus profonde semble leur avoir révélé que l'Univers est un chaos irrémédiable. Je ne veux pas dire qu'ils souhaitent que leur philosophie, leurs mœurs et leur morale ressemblent à ce gâchis que la vie est à leurs yeux ; mais ils affirment péremptoirement qu'il n'existe, pour l'instant, aucun ordre établi qu'ils désirent maintenir. Ils croient qu'en « disant oui à la vie », en se laissant aller, en donnant libre cours à leurs « désirs réprimés » ils peuvent rendre le chaos de l'existence un peu plus « coloré ». — C'est leur mot favori.

Il est évident que ce mouvement de la « jeune Amérique » que je viens de décrire n'a absolument rien de spécialement américain. C'est une phase un peu attardée de ce « naturalisme » que l'Europe connaît depuis longtemps et qui a été en quelque sorte tenu chez nous en échec par la force de notre tradition et par une certaine résistance du tempérament national à la contagion des idées générales. En France, le naturalisme est évidemment une très vieille

histoire, et pour un étranger tout au moins, la réaction contre le naturalisme, qu'elle ait lieu au nom du traditionalisme, du catholicisme ou de la conservation sociale ; qu'elle prenne la forme de l'Anti-Rousseauisme, de l'Anti-Renanisme ou de l'Anti-Romantisme, est un mouvement critique extrêmement intéressant. La traduction, en temps de guerre, du roman de M. Paul Bourget, *The Night Cometh*, nous l'a rappelé d'une façon frappante. Il y a chez nous un mouvement de réaction parallèle et conscient. Ses représentants les plus éminents sont M. Irving Babbitt, professeur de français à l'Université de Harward, M. Paul-E. More, ancien rédacteur en chef de la *New-York Nation*, et M. W.-C. Brownell, qui a écrit sur le caractère français et l'art français les deux études les plus sérieuses qui aient paru en Amérique. Chez aucun de ces auteurs l'opposition contre notre naturalisme courant ne repose sur le simple traditionalisme littéraire ou religieux. Chez M. Brownell, comme chez Henry James, il naît d'abord de l'antipathie d'une nature intellectuellement et esthétiquement exquise et raffinée pour une philosophie qui a accueilli et chanté le chaos, un tourbillon de sensations incohérentes. M. More, dans son *Platonism* et dans ses *Shelbourne Essays*, et M. Babbitt, dans son *New Laokoon* et dans son *Rousseau and Romanticism*, essaient, par de larges études comparées, de discréditer la théorie naturaliste comme incompatible avec l'expérience humaine ; comme étant, au fond, excentrique et irréelle. A sa place ils offrent, comme plus conforme à toutes les réalités de la nature humaine, un « humanisme » positif et critique, qui est, déclare M. More, aussi vieux que Platon, mais qui, affirme M. Babbitt, peut servir de base à « un point de vue si moderne que, par comparaison, celui de nos jeunes radicaux semblera antédiluvien ».

Cependant, les romans qui se piquent de refléter le dernier mouvement des idées sont de tendance nettement naturaliste. Les jeunes gens ont récemment fait beaucoup de bruit autour de l'œuvre de M. Joseph Hergesheimer, qui est « coloré » et exotique et qui, certes, mérite qu'on s'arrête devant des romans tels que : *Java Head*, *Linda Condon* et *The Three Black Penny*, de M. J.-B. Cabell, qui est étrangement romantique et « nympholeptique » ; de M. Sherwood Anderson, auteur de *Winesburg, Ohio*, qui est aussi instinctif que les plus récents écrivains russes, et manifestement freudien. Mais la plupart des jeunes critiques ont aussi épousé avec ardeur la cause de M. Théodore Dreiser ; et, certes, l'expression la plus simple et la plus

puissante de l'impulsion « libératrice » se trouve dans ses romans : *Sister Carrie*, *Jennie Gerhardt*, *The Financier*, *The Titan*, *The Genius*, tous publiés entre 1901 et 1915.

Chacun des livres de M. Dreiser, avec sa masse oppressante de détails, est un argument implicite et explicite en faveur d'une philosophie fruste et naïvement naturaliste telle qu'elle a été définie par les défenseurs de la *Real Politik* moderne. Si nous en croyons M. Dreiser, la vie réglée que nous appelons civilisation est une illusion de l'imagination. En réalité, notre soi-disant société est une jungle où la lutte pour l'existence se poursuit et devra se poursuivre toujours sous une forme qui, en réalité, ne sera jamais modifiée par aucune convention légale, morale ou sociale. Concernant l'homme, la vérité centrale c'est qu'il est un animal rebelle à toute loi, si ce n'est à la loi de son propre tempérament. Il fait ce qu'il désire, arrêté seulement par les limites de son pouvoir. Le mâle de l'espèce se caractérise par la cupidité, l'instinct belliqueux et un goût simiesque pour l'autre sexe. La femelle est molle, vaniteuse et invinciblement influencée par les flatteries du mâle. Les hommes léonins de M. Dreiser ne tournent qu'une ou deux fois autour de leur proie : ils bondissent, retombent et la lutte est finie. Il se peut qu'une jeune bonne innocente, qui est tout à coup arrêtée dans l'antichambre et impérieusement embrassée par un visiteur « velu et axiomatique », soit tout d'abord horrifiée — étourdie — tel l'oiseau dans les griffes du chat. Mais on nous affirme que pendant que ceci a lieu, quelque chose de terriblement vital et insistant parle en elle, et qu'en fin de compte elle ne résistera pas au puissant appel de « l'élan vital ». Dans cette foule de femmes faciles qu'on rencontre dans ces livres je ne m'en rappelle pas une qui résiste effectivement quand on lui ordonne de capituler. Il n'y a pas de logique dans la psychologie de la passion, dit M. Dreiser avec insistance, ce n'est qu'une question de physique et de chimie. Si Stéphanie Platow est infidèle à son amant dans le *Titan*, ne le lui reprochez pas, dit l'auteur : « elle était un composé chimique instable ». M. Dreiser écrit dans un style pesant; il n'a jamais bien appris les règles de la grammaire, mais il exprime avec une patience, un courage, une véracité extraordinaires l'ahurissement sans espérance de la « libération » naturaliste.

Vu que M. Dreiser vante M. Edgar Lee Masters, le poète le plus en vue de la dernière génération, et que M. Edgar Lee Masters vante M. Dreiser, il y a évidemment quelques rapports de parenté entre

le nouveau roman naturaliste et le nouveau vers libre; cependant, beaucoup d'écrivains de vers libres ne souscriraient pas à la philosophie de M. Dreiser. Il va, naturellement, de soi, que, pareils en cela au reste du monde, nous jouissons d'une renaissance de la poésie — libre et enchaînée. Au point de vue quantité, les preuves en sont accablantes : un magazine ou deux, tel celui de Miss Harriett Monroe, à Chicago, consacrés exclusivement à la poésie; des éditeurs regardant avec complaisance des « manuscrits parfumés » qu'on n'aurait, il y a dix ans, pas même osé envoyer sur le marché ; des anthologies illustrant les efforts de diverses écoles et coteries, les collections annuelles et bibliographiques de M. Braithwaite, et des discussions critiques aussi étendues que *Tendencies in Modern American Poetry* de Miss Amy Lowell, *The New Era in American Poetry* de M. Louis Untermeyer, *Convention and Revolt in Poetry* de M. J.-A. Lowes.

On peut dire que ces poètes sont généralement animés par le désir de s'écarter du Victorianisme anglais et américain. On peut ajouter que les Muses ont exaucé le vœu qu'ils ont fait de ne pas écrire comme Tennyson et Longfellow. Semblables en cela aux jeunes critiques, ils sont plutôt fiers de leurs affiliations internationales. Il y en a qui se cherchent des ancêtres parmi les écrivains de vers libres français ; d'autres, parmi les Allemands ; d'autres, chez les Chinois et chez les Japonais. D'autres encore avouent que l'impulsion dominante leur vient de Whitman, qui « secoua les entraves » de la rime et du mètre, émancipa tout le vocabulaire américain à l'usage des poètes, proclama la légitimité de tous les sujets et réclama la représentation de l'homme moderne dans un milieu moderne.

Ils ont fait beaucoup d'expériences intéressantes. Miss Lowell donne en vers l'effet d'une peinture représentant un bol en cuivre plein de prunes dans un atelier, et de beaucoup d'objets brillamment colorés. Fletcher, un autre adorateur de la couleur, « fait » un champ de coquelicots. M. Frost grave sur le givre de sa vitre les traits anguleux d'un paysan de la Nouvelle-Angleterre. M. Edward Arlington Robinson fait l'effet d'un Browning Yankee qui essaie de donner, en paroles, l'impression de la tapisserie de Bayeux. Le groupe qui psalmodie plutôt qu'il ne chante — bien rares sont ceux dont on peut dire que, positivement, ils chantent, — travaille avec moins de délicatesse. M. Carl Sandburg, un Américain d'origine suédoise, entonne des hymnes à Chicago, charcutier de l'Univers,

avec tout l'entrain de Walt Whitman. M. Vachel Lindsay, un autre apôtre de la beauté issu du « Middlewest », imite le ragtime, le jazz, le cinématographe, le commissaire-priseur, le prédicateur en plein air et toutes les formes d'expression populaires. Les morceaux les plus réussis ont été inspirés par la musique de l'armée du Salut et par le cake-walk nègre. M. Arturo Giovannetti, un italo-américain, évoque le chant de l'ouvrier syndiqué et l'âme du communiste en prison. M. James Oppenheim, un Whitman juif, est, paraît-il, indiscutablement sous l'influence des découvertes de Freud et de Young ; et il est clair qu'en exprimant ses « désirs réprimés » il se sent inondé de divinité. Pourtant, malgré toutes les libertés qu'ils prennent, et malgré des moyens d'expression presque aussi considérables, presque aussi accessibles qu'un journal, on ne peut pas dire qu'aucun de ces bardes soit arrivé à rajeunir l'homme moderne de Whitman ; rien chez eux non plus qui rappelle, même de loin, cette expression que Whitman sut donner de l'esprit démocratique, colossale, puissante et passionnée. Tout au plus contribuent-ils quelquefois à rendre notre poésie plus robuste, plus populaire.

Parmi les innombrables volumes que nous devons à notre renaissance poétique, le seul qui ait été lu par « tout le monde » c'est *The Spoon River Anthology* de M. Masters, un homme de loi de Chicago. Il n'a pas plus de rythme ni de bonheur dans le choix de ses expressions que n'en a un bon correspondant de guerre. Pour le lire et l'apprécier complètement, il n'est pas nécessaire d'avoir plus de culture qu'il n'en faut pour parcourir un journal du matin. Semblable à une revue composée avec verve, qui nous offrirait des histoires humaines et passionnantes, il présente, sur un ton à la fois cynique et pathétique, le tableau d'une société villageoise, sordide, brutale, pauvre et atrophiée par une sexualité malsaine et par l'absence de vie intellectuelle. Tout cela a cependant une certaine valeur représentative. Cette façon impitoyablement véridique de laisser sortir du sac le vieux chat domestique de chacun[1] exerce le même genre d'attraction que la lecture d'un roman à scandale. Et il a en même temps une manière si découragée de laisser entendre que chacun n'a vraiment, dans son sac, qu'un vieux chat affamé, dévoré de puces et libidineux, qu'on finit par rire de l'énormité de la calomnie, tout comme

1. « To let the cat out of the bag. », expression anglaise qui signifie ; révéler un secret,

on a ri de voir M. Dreiser mettre une si solennelle documentation au service de son idée fixe : que l'homme n'est qu'un singe rapace et lubrique.

Quand je compare à la tradition nationale dont j'ai donné un aperçu le « mouvement libérateur » dont M. Mencken est le plus notable théoricien, M. Dreiser le plus notable romancier, et M. Masters le plus notable poète, je ne puis m'empêcher de croire que ce mouvement libérateur, si intéressant, n'a pas encore trouvé de représentant capable de lui donner un caractère distinctement américain, qu'il ne représente pas d'une manière adéquate, par leur intermédiaire, « ce que l'Amérique pense ». Ce soupçon se confirme quand je compare leur négation générale de tout principe avec les divers mouvements populaires qui tendent à nous assigner des principes de plus en plus nombreux et élevés. Tandis qu'ils vont vers le « laisser-aller », l'impulsion populaire demande qu'on « serre les freins ». Tandis qu'ils « suivent la nature », l'impulsion populaire veut qu'on corrige, qu'on contrôle la nature. Tandis que, par exemple, ils attaquent sans cesse ce qu'ils appellent le « puritanisme », la masse générale du pays semble devenir plus puritaine de jour en jour. Ils attaquent la censure de la morale publique, et les romans de M. Dreiser et de M. Cabell sont supprimés. Ils attaquent le mouvement de la tempérance et du « teetotalisme », et la nation vote l'abstention totale. Je ne critique ni ne défends ici ces mesures, je remarque seulement que « Comstockery », prohibitionisme, abolitionisme, unionisme, pacifisme et wilsonisme sont tous des mouvements populaires de réforme radicale « contre la nature » ; que ce sont là, dans la mesure de leur succès, des affirmations de la volonté de la majorité qui veut mettre toute la communauté à la hauteur d'un principe. C'est la mode de parler de la démocratie comme d'une force vulgarisante qui tend toujours à descendre, jusqu'à ce qu'elle s'affirme dans le domaine économique et moral : alors, il est à la mode d'en parler comme d'un tyran. Mais c'est la majorité, et non pas ses adversaires qui sont dans la tradition américaine. Ils représentent, dans la mesure de leurs connaissances, l'Amérique qui est devenue une nation dans un élan de réforme radicale, confiante en l'amélioration de l'homme par la libération rationnelle de ce qu'il y a de plus élevé en lui. Ils sont les interprètes populaires de l'idéalisme, cet instinct si profondément humain que Dante, disciple d'Aristote, décrit dans le premier

paragraphe de son *Convito*, quand il dit : « Tout, poussé par l'intuition de sa nature propre, tend vers sa perfection ».

Loin dans le passé, vers 1830, Emerson observa que « la vraie manière de désigner le parti du mouvement parmi nos lettrés, c'est de les appeler réalistes. Pour ce qui est de moi, tout au moins, je m'efforce toujours de mettre des réalités à la place des mots. » Et c'est bien en ce sens que le mouvement littéraire américain est toujours demeuré réaliste depuis lors. Mais Emerson dit aussi : « Nous sommes des idéalistes chaque fois que nous préférons une idée à une sensation... Le livre qui a fait de nous un idéaliste pendant quelques minutes nous est toujours cher. Nous essayons tous d'être des idéalistes, et nous recherchons la société de ceux qui savent nous rendre tels : le chanteur charmant, l'orateur, le peintre idéal. » Le « Marchand de Lumière » qui suit le développement de cet idéalisme réaliste d'Emerson a bien trouvé le courant central du sentiment américain. Mark Twain, Henry James, William Dean Howells étaient tous portés par ce courant principal. M. Howells, un réaliste résolu, déclarait, il y a trente ans : « Lorsque la description fidèle de la vie dans le roman aura arraché la grande masse des lecteurs aux plaisirs puérils de la fable, et leur aura appris à s'intéresser à la signification des choses prises en elles-mêmes, on peut très bien prévoir le jour où le roman le plus exact pourra finalement céder la place à une forme plus exacte encore d'histoire contemporaine ».

A l'instant présent ces mots semblent une prophétie réalisée. Pendant ces dernières années, par exemple, nous n'avons rien produit, dans le roman ou dans la poésie, qui, comme valeur représentative, comme intérêt pour le lecteur étranger, puisse rivaliser avec une demi-douzaine de biographies américaines. M. Howells lui-même n'a, me semble-t-il, jamais écrit de roman qui vaille, pour l'importance du sujet et le charme du style, ses souvenirs personnels de cinquante ans de vie littéraire : *Literary Friends and Acquaintances*. Les lettres de Henry James, qu'on vient de publier, résument une longue vie littéraire. On n'a jamais écrit en Amérique de roman qui l'emporte en intérêt sur la vie de Mark Twain, où M. Albert Bigelow nous présente, en trois volumes, la riche et captivante personnalité de son héros qui incarne, autant qu'un seul individu pourra jamais le faire, la poésie et l'esprit d'aventures de l'Amérique du temps d'Andrew Jacksons. Trois ou quatre livres de M. Roosevelt, son *Autobiography*, ses *Rough Rider*, ses

Letters to his Children, ses livres d'aventures en Afrique et dans l'Amérique du Sud, avec deux ou trois récentes effusions des biographes de Roosevelt, expriment presque tout ce que l'Amérique a pensé et senti pendant les trente dernières années avec une exactitude et une concentration qui n'a été atteinte par aucun romancier. Et, pour finir, que le « Marchand de Lumière » en quête de choses significatives lise *The Education of Henry Adams* qui, pendant bien des mois, a rivalisé avec le « volume à succès » chez tous les libraires d'Amérique. Il trouvera là, sous la forme la plus véridique de l'histoire contemporaine, le récit de cette « recherche » à laquelle la plus noble Amérique n'a jamais renoncé ; il verra un vagabond toujours déçu, impitoyablement réaliste et cherchant pourtant avec ardeur une société qui préfère les idées aux sensations ; cherchant partout, chez Darwin, chez Kelvin, jusque chez saint Thomas d'Aquin et chez la Vierge de Chartres, quelque principe d'unité, quelque splendeur suprême capable d'unir les hommes dans leur désir de perfection interne pour ce temps lointain où, comme Whitman le prophétisait : « une sublime, une grave démocratie s'empara solennellement du gouvernail ».

STUART-P. SHERMAN,
University of Illinois.

LES SCIENCES DE LA NATURE EN AMÉRIQUE

Le « Conseil National de recherches ».

Au cours de ces dernières années, l'un des événements scientifiques les plus marquants en Amérique est l'institution à titre permanent du « Conseil National de recherches ».

En ce qui concerne les sciences, la guerre nous a donné un certain nombre de leçons. La première, c'est que le travail des savants peut être rendu beaucoup plus actif par un stimulant approprié ; la seconde, que ces efforts peuvent gagner infiniment en efficacité, en fécondité grâce à une organisation également appropriée ; la troisième, que cette organisation, si elle peut recevoir encouragement et assistance du Gouvernement, doit naître de la coopération des savants eux-mêmes.

La fondation du «Conseil National de recherches» est le résultat de cette expérience. Ce qui caractérise cette institution et la distingue des Sociétés similaires d'Angleterre, du Canada, de l'Australie, du Japon et aussi des « Bureaux scientifiques » établis depuis longtemps par le Gouvernement des États-Unis, c'est que, officiellement reconnue par l'État, elle n'est pas son œuvre et ne reçoit pas ses subsides. Elle doit son origine à une large coopération nationale de tous les savants américains, des représentants des Universités, des Instituts privés, des laboratoires industriels, des laboratoires d'État et de nombreux spécialistes indépendants. Cette institution est dirigée, d'une façon toute démocratique, par ces chercheurs associés et elle tire ses ressources de fonds dus à la générosité privée.

En premier lieu, le Conseil est un organe de l'Académie Nationale des Sciences. En effet, les statuts de ce corps scientifique spécifient que « l'Académie, toutes les fois qu'elle y sera invitée par une des grandes administrations publiques, doit mettre à l'étude tout sujet touchant aux sciences ou aux arts, le soumettre à l'expérience et

en faire l'objet d'un rapport ». En vertu de ces statuts, l'Académie, dès l'origine, s'est montrée le conseiller officiel du Gouvernement sur les questions les plus diverses. — A ses débuts, pendant la Guerre civile, comme nous pouvons en juger par ses premiers travaux, elle s'occupait de questions militaires tout à fait analogues à celles que la dernière guerre a posées si instamment. Il était donc naturel que l'Académie offrît ses services au Président en avril 1916 et tout naturel aussi que le Président acceptât cette offre et priât l'Académie, pour résoudre ces problèmes, d'organiser les travaux des savants et des techniciens, par tout le pays, de la manière la plus efficace et la plus large.

L'Académie se rendit à la prière du Président, et, s'appuyant sur ses statuts, elle créa le « Conseil National de recherches », sans réclamer l'appui d'une autre autorité. Cependant, comme les travaux de cette institution prenaient une grande extension, on jugea nécessaire que le Président en définît nettement le caractère et en sanctionnât l'existence permanente en lui assurant la coopération des différents services de l'État. C'est ce qu'il fit par le décret du 11 mai 1918, décret qui vint compléter les statuts de l'Académie, qui requiert l'exercice permanent des services que ce corps s'est montré capable de rendre et qui définit en ces termes le rôle et la tâche du Conseil National : « D'une manière générale, le Conseil encouragera les recherches en ce qui concerne les mathématiques, la physique, la biologie, les applications de ces sciences à l'industrie, à l'agriculture, à la médecine et autres arts utiles, en se proposant d'accroître le champ des connaissances, de fortifier les moyens de défense de l'État et de contribuer de toute manière au bien-être général. Il examinera les possibilités nouvelles de développement, il mettra à l'étude de vastes projets de recherche et, pour hâter la solution de ces problèmes, il prendra des mesures efficaces pour utiliser les ressources scientifiques et techniques du pays entier. Afin de concentrer ces efforts et de diminuer les pertes qui résultent des doubles emplois et de stimuler le progrès, il développera le travail coopératif entre les savants américains et étrangers, mais, dans cette coopération, il encouragera les initiatives individuelles indispensables au progrès scientifique. Il mettra en étroits rapports les chercheurs de tout pays avec les services techniques des ministères de la Guerre et de la Marine et ceux des administrations civiles de l'État. Il recueillera et collationnera les informations scientifiques, ici et à l'étranger,

avec l'aide des institutions publiques ou privées et il les mettra sous une forme telle qu'elles puissent être utilisées par toute personne dûment accréditée. »

Pour que les travaux du Conseil National se poursuivent efficacement, il lui faut compter non seulement sur la cordiale assistance des savants et des techniciens appartenant aux Universités et aux Instituts scientifiques du pays entier, mais sur le concours scientifique et technique des divers services publics.

Tel qu'il est organisé aujourd'hui, le Conseil National de recherches a son bureau central à Washington ; ce bureau est composé d'un état-major de savants se consacrant tout entiers à leur tâche respective. Le Conseil comprend treize sections réparties en deux groupes. Chacune de ces sections a un Président, un petit comité à Washington et un grand nombre de membres non résidents. — Les six premières sections, qui concernent les « relations générales », sont ainsi réparties : section du Gouvernement, section des rapports avec l'Étranger, section des rapports entre les États, section des relations avec l'Enseignement, section des relations avec l'Industrie et section des Informations. Les sept autres sections s'occupent des différentes sciences et techniques : section de Physique, section du Génie, section de Chimie et de Chimie appliquée, de Géologie et de Géographie, de Médecine, de Biologie et d'Agriculture, et enfin d'Anthropologie et de Psychologie.

Dès à présent, il n'est pas difficile de prévoir que l'effort tenté par le « Conseil National de recherches » pour établir une complète organisation des Sciences en Amérique donnera les meilleurs résultats en contribuant au développement des ressources du pays, à l'accroissement de la production et au progrès du bien-être en Amérique.

Sciences mathématiques.

Pendant la Grande Guerre, si l'enseignement des mathématiques est apparu à tous comme une arme indispensable au succès final, on n'a pas été sans reconnaître, quoique dans un cercle plus restreint, l'utilité des recherches mathématiques. Dans une circulaire du mois de juin 1919, le directeur du Service technique de l'artillerie au ministère de la Guerre signalait à l'attention du public

« les résultats très satisfaisants des progrès accomplis et la création de nouveaux champs d'investigation dans lesquels il est de grande importance que le service de l'Artillerie continue les recherches... Par exemple, on a trouvé qu'un léger changement de forme introduit dans le projectile du canon de six pouces augmentait sa portée de deux milles et demi... Voilà pourquoi il est important de s'assurer le concours des savants les plus compétents en mathématiques et en dynamique, afin qu'ils travaillent à mettre leur pays au premier rang, en ce qui concerne le matériel de l'artillerie. »

Que les nécessités de la guerre aient donné une forte impulsion aux recherches mathématiques est un fait qui ressort aussi de diverses communications présentées à la « Société américaine de mathématiques ». Le dernier discours de son président, le professeur L.-E. Dickson, traitait « des mathématiques au point de vue militaire », et à la réunion annuelle de cette société, à laquelle participe « l'Association américaine de mathématiques », le programme des travaux comprenait tous les problèmes mathématiques relatifs à l'art de la guerre, notamment les problèmes de balistique et de statique.

Il y a longtemps déjà qu'on a reconnu en Amérique une tendance à laisser au second plan les études de mathématiques appliquées, et les nécessités de la guerre ont amené à réagir assez fortement contre cette tendance.

En ce qui concerne l'histoire des mathématiques, *l'Histoire de la théorie des nombres*, par le professeur L.-E. Dickson, de Chicago, publiée par l'Institut Carnegie, à Washington, a déterminé en Amérique l'avènement d'un nouveau type d'études. Le problème de la théorie des nombres, posé dès le temps de la Grèce antique, soulève encore aujourd'hui maintes questions passionnantes pour le débutant comme pour le savant émérite. L'ouvrage du professeur Dickson vise à donner un compte-rendu exact de tout ce qui a été écrit sur la théorie des nombres, et le premier volume, consacré à la divisibilité et aux nombres premiers, nous permet d'inférer que l'ouvrage entier répondra remarquablement au dessein de l'auteur.

Un ouvrage d'un genre tout différent est la deuxième édition, considérablement augmentée, de *l'Histoire des mathématiques* du professeur Florian Cajori. Cette édition est à peu près le double de la première, publiée il y a un quart de siècle. Tandis que l'ouvrage de Dickson est d'un intérêt tout particulier pour les savants, celui

de Cajori s'adresse aux membres de l'enseignement et à ceux qui cherchent une étude d'ensemble sur le développement du champ tout entier des sciences mathématiques. Ces deux ouvrages témoignent d'un savoir étendu et ils apportent, chacun dans leur genre, une importante contribution aux sciences mathématiques. L'ouvrage de Cajori répond beaucoup mieux à ce qu'on attend dans le grand public d'une histoire des mathématiques que celui de Dickson ; mais le travail de ce dernier précisera les idées généralement reçues touchant l'objet de cette histoire.

Astronomie.

En juillet 1920, à un congrès tenu à Bruxelles, on a décidé la création d'une Union internationale d'astronomie qui favorisera grandement le développement de ces études. Cette union se chargera de poursuivre la solution des problèmes déjà étudiés en collaboration par les savants de tous pays, et, au moyen de comités divers, elle encouragera les recherches sur des questions nouvelles qu'une coopération internationale peut seule résoudre, et publiera des rapports sur ces questions.

Depuis l'armistice, la plupart des observatoires et des astronomes ont repris leurs travaux interrompus par la guerre. Grâce au photomètre méridien inventé par le professeur E.-C. Pickering, un grand nombre d'étoiles ont été mesurées soit à l'observatoire de Harvard, soit à la station d'Arequipa, dans le Pérou, et ramenées à une échelle fixe de grandeur. Le professeur Pickering a fait lui-même un million et demi d'observations photométriques. Plus tard, le problème de la photométrie photographique a été étudié sous sa direction et on a posé les bases de cette nouvelle science.

L'un des plus précieux trésors de l'observatoire de Harvard est une magnifique collection de clichés célestes provenant de puissantes chambres noires télescopiques et représentant le travail ininterrompu d'un quart de siècle. Ces clichés, pris à Cambridge, et ceux d'Arequipa qui les complètent, donnent des photographies célestes prises aussi fréquemment que possible, consignant l'histoire du ciel entier pendant ce laps de temps. Une autre collection de photographies unique au monde est celle des spectres stellaires obtenus par l'objectif spectrographique. La classification des spectres de Draper,

établie d'après ces clichés, est aujourd'hui adoptée par les savants du monde entier.

Au point de vue militaire, Russell, au cours de vols en avion exécutés pendant la guerre à l'aérodrome de Langley, a fait plus d'un millier de visées du soleil, de la lune et des étoiles, établissant ainsi la possibilité de mesures au sextant à bord d'aéroplanes. Un compte rendu intéressant de ces expériences a paru en juin 1919 dans le Bulletin de la « Société astronomique du Pacifique ». D'ordinaire, pour ces expériences, il est préférable de laisser de côté le télescope et d'observer à l'œil nu. Une seule visée d'après la ligne d'horizon permet de situer en moyenne la hauteur du soleil à trois minutes près. La ligne d'horizon disparaît d'ordinaire à une altitude de mille ou deux mille pieds. Le brouillard qui couvre les couches inférieures de l'atmosphère est souvent délimité si nettement à sa partie supérieure qu'on peut l'utiliser comme horizon, à condition qu'on tienne compte de sa hauteur. La surface supérieure des masses nuageuses peut servir quelquefois à la même fin. Il semble que la principale difficulté à l'emploi de ces horizons artificiels consiste dans la présence de sortes d'arêtes à la surface du brouillard ou des nuages, la mesure de l'altitude dépendant de la distance qui sépare l'observateur de telle de ces arêtes.

D'autres observations sur l'horizon artificiel ont été faites à l'aide d'un appareil formé d'un miroir supporté par un pendule plongeant dans un liquide visqueux et aussi d'un sextant à bulle inventé par le professeur R.-W. Wilson, de l'Université de Harvard. Dans ces observations, la cause principale d'erreurs provient des déviations de la verticale dues aux mouvements irréguliers de l'avion. Si l'appareil est piloté avec soin, on peut ramener ces causes d'erreur à une moyenne de 13 milles pour une seule visée.

Luckiesh, pendant qu'il cherchait à déterminer la visibilité des avions, a établi certaines données d'un intérêt considérable pour les astronomes. A des hauteurs de mille à cinq mille pieds, il prit des vues photométriques de l'éclat de la surface terrestre observée verticalement. Les quatre sortes de surfaces étudiées : les champs, les landes, les bois, les eaux, représentent la surface terrestre dans son entier, à l'exception des villes, des bourgs et des villages. L'éclat est mesuré par rapport à l'éclat d'une surface blanche, opaque, horizontale, capable de réfléchir et de diffuser la lumière, et éclairée d'une manière constante. Voici les résultats moyens d'un

grand nombre d'observations faites en été : pour les champs, comprenant les pâturages et les emblaves, le pourcentage est de 6,8 0/0 ; pour les terres stériles, comprenant les terres labourées et les sols nus, il est de 13 0/0 ; pour les bois, de 4,3 0/0 ; pour les eaux (lacs et rivières) il est de 6,8 0/0.

Au Congrès de la Société astronomique de septembre 1920 on a exposé des vues photographiques de spectres, d'amas stellaires et de nébuleuses planétaires obtenues avec le réflecteur de 100 pouces du Mont Wilson. Un bon spectre d'une étoile de 12e grandeur est obtenu en cinq minutes. Etant donné le nombre de détails révélés par ces vues des nébuleuses et de la lune, on peut affirmer que cet énorme télescope est aussi précis que celui de 60 pouces.

A l'observatoire du Mont Wilson on a pu démontrer la polarité magnétique des taches du soleil. On peut juger de l'état actuel de la question en consultant *The Astrophysical Journal*, t. XLIX, p. 153, publié par les astronomes de cet observatoire. Les taches du soleil se montrent souvent par paires, accompagnées d'ordinaire de beaucoup d'autres taches plus petites. Les deux taches principales peuvent être écartées de plusieurs degrés. La ligne qui va de l'une à l'autre ne fait d'habitude qu'un angle fort petit avec l'équateur solaire. Les deux taches principales d'un groupe sont presque invariablement d'une polarité magnétique opposée. Cette tendance vers une structure bipolaire est si fortement marquée que 10 0/0 à peine des taches observées jusqu'ici en sont complètement dépourvues. Même dans le cas de taches qui sont en apparence isolées, cette tendance est indiquée par la présence sur un des côtés d'une masse plus considérable de facules ou de *flocculi* de calcium. Les taches isolées ainsi accompagnées d'un réseau de *flocculi* sont considérées comme précédant ou suivant des groupes d'une bi-polarité incomplète. La polarité des taches précédentes est opposée dans les deux hémisphères, fait analogue à l'opposition des mouvements rotatoires des cyclones dans les deux hémisphères terrestres.

Depuis l'époque où l'on a observé le minimum des taches solaires, en décembre 1912, la polarité des taches appartenant à un groupe bi-polaire est opposée à celle qui fut observée avant cette date ; au moment où ce changement a eu lieu on a cru que ce phénomène provenait de la différence de latitude entre l'ancien et le nouveau cycle de taches solaires. Cependant la latitude du nouveau

cycle a constamment décru, comme d'ordinaire; le maximum de l'activité solaire a été atteint, puis dépassé, et il ne s'est pas produit d'inversion. La fin du cycle actuel permettra de résoudre la question et de décider si réellement une inversion de signes est caractéristique du minimum des taches solaires. Le problème se complique du fait que les tourbillons d'hydrogène qui s'étendent au-dessus des taches d'une polarité donnée peuvent être en rotation soit à droite, soit à gauche.

L'éclipse totale de soleil du 28-29 mai 1919, visible dans l'Amérique et l'Afrique du Sud, fournit, comme on sait, une occasion exceptionnellement favorable pour vérifier les hypothèses einsteiniennes sur la relativité. Plusieurs étoiles d'un grand éclat se trouvaient voisines du disque du soleil pendant l'éclipse totale et on envoya des missions sur la côte orientale du Brésil et occidentale de l'Afrique dans l'espoir que les photographies prises montreraient s'il y a oui ou non déplacement dans la position d'une étoile quand la lumière traverse le champ d'attraction du soleil. Bien que les conditions atmosphériques aient été peu favorables, et que le nombre des bons clichés ait été restreint, il paraît certain que la prédiction d'Einstein d'une déviation de 1″75 dans le voisinage du disque solaire est confirmée par les moyennes obtenues aux deux stations. La moyenne obtenue à la station du Brésil est de 1″98 $\pm$ 0″12 et, à celle de l'île du Prince, de 1″60 $\pm$ 0″3. Cette concordance, ainsi que l'explication du mouvement du périhélie de Mercure tend à confirmer la théorie de la relativité.

L'éclipse de 1919, observée par Bauer à Liberia, presque à l'équateur magnétique, fournit aussi une preuve intéressante de l'action directe de la lumière solaire sur la transmission des ondes hertziennes. D'ordinaire, à l'observatoire de Meudon, on peut bien recevoir des messages envoyés par la station de l'île de l'Ascension pendant la nuit, mais jamais durant le jour. Pendant l'éclipse, une bonne partie de la distance de 5 000 kilomètres qui sépare ces deux stations était à l'ombre de l'éclipse. Or, pendant le phénomène, on put entendre les messages à Meudon, comme pendant la nuit, mais l'appareil se tut peu à peu à mesure que l'ombre passait.

Une étude consacrée au pouvoir de réflexion des anneaux de Saturne par Louis Bell nous apporte une nouvelle description de ce système planétaire[1]. Grâce à une série de faits concordants : pho-

1. *The Astrophysical Journal*, I, 1.

tographies de Wood à la lumière monochromatique, épreuves photographiques à exposition de durée variable, disposition des matières condensées aperçues à l'intérieur du système annulaire quand la lumière est reçue obliquement et sous un petit angle, visibilité des satellites et des étoiles à travers les anneaux, coefficient de stabilité, force attractive des satellites, pression de la lumière, ce savant est parvenu à nous donner du système des anneaux de Saturne la description suivante :

« L'ensemble du système annulaire est une traînée sensiblement plane et très mince de corps, de la taille des aérolithes. Ces corps présentent une raréfaction permanente à la division de Cassini ; le reste de la traînée est aminci par endroits et comme sillonné çà et là par la force perturbatrice des satellites ; elle est d'une densité plus grande près des zones d'attraction et moindre à mesure qu'on s'en éloigne. Pénétrant et recouvrant ce système, se trouve un nuage de poussière astrale très dispersée, de plus en plus ténue à mesure qu'on s'éloigne de la surface plane annulaire et partout où elle ne l'avoisine pas, si transparente qu'elle ne réfléchit aucune lumière visible, excepté quand elle apparaît sous une grande épaisseur et de biais. Ce tourbillon flottant dans l'éther, léger comme un brouillard d'automne, est agité et entraîné par des vagues d'attraction dans les plans annulaires et aussi par la pression de radiation toujours agissante qui balaie les particules au delà et en deçà des plans annulaires et les chasse de haut en bas en sens inverse du côté éclairé par le soleil, de telle sorte qu'elles deviennent visibles en-dessous quand la lumière peut filtrer au travers et les illuminer. C'est un spectacle qui change perpétuellement et que stabilise seulement la masse en rotation de la surface annulaire elle-même. »

Dans ces récentes études sur la structure de l'univers sidéral, Shapley acheva de déterminer les distances des 86 amas globulaires connus ; il a recueilli de nouvelles données tendant à établir leur forme ellipsoïdale et en a déduit un certain nombre de conclusions concernant la disposition de l'univers sidéral. Sur 41 amas globulaires étudiés, 30 présentent un allongement sensible analogue à celui des nébuleuses spirales et de la Voie lactée, mais à un moindre degré. Les amas globulaires sont peu de chose comparés à la Voie lactée, mais il y a entre eux de frappantes ressemblances

de dimension et de contenu. Des nébuleuses ouvertes se rencontrent dans les régions les plus denses de la Voie lactée, là où l'on ne trouve pas de nébuleuses globulaires. Les nébuleuses globulaires, en général, semblent se rapprocher du soleil, et, comme Shapley l'infère, elles s'approchent des régions denses de la Voie lactée et y tombent. D'un autre côté, les nébuleuses spirales, plus brillantes, s'éloignent, dans l'ensemble du soleil et de la Voie lactée. Leur distribution est toute contraire à celle des amas globulaires. La structure hétérogène de la Voie lactée montre que ce système est composé en grande partie d'amas qui se désagrègent. A première vue on peut penser « que le système discoïdal de la Voie lactée doit son origine à la combinaison d'amas stellaires sphéroïdaux et s'est accru peu à peu à leurs dépens jusqu'à ses énormes dimensions actuelles..., de telle sorte que la Voie lactée se meut maintenant comme un tout à travers l'espace, chassant devant elle les nébuleuses spirales et absorbant et désagrégeant les groupes stellaires isolés. »

Chimie.

Les études du Dr Irving Langmuir sur la structure de l'atome sont par leur portée au premier rang de la chimie théorique. Le Dr Langmuir, qui est attaché au laboratoire de recherches de la Compagnie générale d'électricité, reçut au mois de mars dernier le prix W.-H. Nichols décerné au travail le plus original paru dans le *Journal de la Société américaine de Chimie* pour l'année 1919[1].

Voici, à grands traits, quelle est la théorie du Dr Langmuir :

On sait que, d'après la théorie, bien établie, de Rutherford-Bohr, la charge électrique positive d'un atome se trouve dans un noyau central. Les dimensions de ce noyau sont petites comparées avec celles du reste de l'atome, son diamètre étant 0,00001 de celui de l'atome. La charge du noyau est un multiple entier de la charge d'un électron, mais, naturellement, de signe opposé. Le reste de l'atome est formé par des électrons distribués dans l'espace autour du noyau. Le nombre normal de ces électrons (appelé nombre atomique) est égal au nombre de charges positives du noyau, de sorte que l'atome dans son ensemble est neutre, au point de vue

1. « Disposition des électrons et des atomes dans la molécule », *Journal de la Société américaine de Chimie*, juin 1919.

électrique. Si le nombre des électrons dans l'atome excède le nombre atomique, nous avons un atome chargé négativement, un ion, et, dans le cas inverse, un atome ou ion chargé positivement. On a trouvé que le nombre atomique de tout corps simple est déterminé par le rang que ce corps occupe dans la table périodique. C'est ainsi que l'hydrogène a pour nombre atomique 1, l'hélium 2, le lithium 3, le carbone 6, le néon 10, le chlore 17, le nickel 28, l'argent 47, le cérium 58, le tungstène 74, le radium 88, l'uranium 92. Les nombres atomiques peuvent être déterminés expérimentalement par le spectre des rayons X, de telle sorte que nous pouvons nous passer de la table périodique pour connaître ces nombres.

Certains savants, entre autres Bohr et Sommerfeld, sont arrivés à une théorie étendue et bien confirmée des spectres en s'appuyant sur l'hypothèse de la rotation rapide des électrons autour du noyau de l'atome suivant un orbite, à la manière de la révolution des planètes autour du soleil. D'autre part, Stark, Parson et G.-N. Lewis, partant de données chimiques, ont admis que les électrons sont immobiles. Nous pouvons remarquer que la théorie de Bohr a obtenu ses plus grands succès lorsqu'il s'agit d'atomes ou d'ions contenant un seul électron, mais qu'elle semble incapable d'expliquer les propriétés chimiques ou physiques de corps même aussi simples que le lithium, le carbone ou le néon.

Ces deux théories peuvent cependant se concilier si nous admettons que les électrons, en raison des forces qu'ils exercent les uns sur les autres, tournent autour de certaines positions définies, distribuées symétriquement dans les trois dimensions de l'espace. De cette manière, en ce qui concerne les atomes à un seul électron, la théorie chimique et celle de Bohr concordent. S'il s'agit d'un atome comme celui du néon, on peut penser que les huit électrons de la couche extérieure se meuvent autour de centres qui sont situés par rapport au noyau comme les huit angles d'un cube sont situés par rapport au centre du cube. Une telle structure n'est pas en désaccord avec celles des conséquences de la théorie de Bohr qui ont été confirmées par l'expérience. En fait, Born et Landé, partant de la théorie de Bohr et ignorant les travaux de Lewis, arrivent à la même conception de la structure atomique (c'est-à-dire l'atome cubique) en s'appuyant sur la compressibilité des sels des métaux alcalins.

Les nombres atomiques et les propriétés des gaz inertes nous aident à concevoir la disposition des électrons dans l'atome. Si nous considérons l'hélium, nous remarquerons que son point d'ébullition très bas, son grand pouvoir d'ionisation, son inertie chimique établissent que l'arrangement des électrons de l'hélium est plus stable que celui d'aucun autre corps. Du fait que cet atome contient deux électrons nous pouvons conclure qu'un couple d'électrons en présence d'un noyau forment une combinaison très stable. Il est logique de penser que si l'on considère des corps d'un nombre atomique plus élevé, ils doivent, à plus forte raison, contenir ce couple d'électrons stables autour du noyau. Il y a deux sortes de faits qui permettent d'établir que ce couple stable existe dans tous les corps à partir de l'hélium.

En premier lieu, les propriétés du lithium, du béryllium, etc., montrent que, dans ces éléments aussi, les deux premiers électrons sont stables, tandis que les autres ne le sont pas. Ainsi le lithium devient facilement un ion monovalent positif par la perte de l'un des trois électrons de l'atome neutre. La divalence du béryllium et quelques autres de ses propriétés permettent d'établir qu'un autre couple stable d'électrons ne tend pas à se former autour du premier.

D'un autre côté, l'absence d'irrégularités dans les séries K et L du spectre des rayons X de ces corps prouve qu'il ne se produit aucun changement brusque dans le nombre des électrons situés dans les couches les plus voisines du noyau. Il s'ensuit que nous pouvons affirmer comme un principe fondamental que la disposition des électrons intérieurs ne subit aucun changement, quel que soit le nombre atomique du corps étudié.

La théorie que nous venons d'exposer sert à expliquer les principaux caractères de toute la table périodique des corps et à établir une corrélation entre les propriétés magnétiques des corps. Nous pouvons aussi étudier les rapports de cette théorie de la structure des atomes avec les cas les plus typiques des phénomènes de la valence chimique. Le point saillant de cette théorie, c'est l'existence de certains groupes d'électrons tels que le couple intérieur et les octets extérieurs possédant une stabilité particulière. Les atomes dans lesquels tous les électrons appartiennent à ces groupes (par exemple les gaz inertes) ne manifestent aucune tendance à changer les dispositions de leurs électrons et ne subissent ainsi

aucune modification chimique. Supposons que nous rapprochions un atome de fluor dont le nombre atomique est 9 et un atome de sodium dont le nombre atomique est 11. Il faut 10 électrons pour former le couple stable intérieur et les octets de la couche extérieure, comme dans l'atome de néon. L'atome de sodium a un électron de plus qu'il n'est nécessaire pour former une combinaison stable, tandis que l'atome de fluor a un électron en moins. Il est évident que, dans ce cas, l'électron qui est en surplus dans le sodium va s'unir à l'atome de fluor. De telle sorte que l'atome de sodium va être chargé positivement et l'atome de fluor négativement. Si les deux atomes ainsi électrisés ou ions étaient seuls dans l'espace, ils seraient attirés l'un vers l'autre en vertu de la force électrostatique : ils se comporteraient comme une unité et formeraient ainsi une molécule. Cependant, si d'autres ions de sodium et de fluor sont mis en contact avec cette « molécule », ils seront attirés comme les premiers l'avaient été. Il en résultera, à une température peu élevée, une disposition en treillage formée par une alternance d'ions positifs et négatifs et la « molécule » de fluorure de sodium aura disparu. Remarquons que telle est précisément la structure du fluorure de sodium déterminée par la méthode de Bragg (analyse des cristaux par les rayons X) : il n'y a aucun lien rattachant ensemble les paires individuelles d'atomes. Le sel n'est un conducteur électrolytique que si ses ions sont libres de se mouvoir. C'est pourquoi, étant humide ou en dissolution dans l'eau, il devient bon conducteur.

La théorie si simple de la structure atomique que nous venons d'exposer explique parfaitement ce que l'on appelle la valence maxima positive ou négative. La valence positive maxima représente le nombre d'électrons que le corps possède en plus du nombre nécessaire à l'une des configurations d'électrons qui sont particulièrement stables. La valence maxima négative est le nombre d'électrons que l'atome doit gagner pour atteindre une de ces configurations stables. Par exemple, le magnésium a une valence positive de 2 puisque son nombre atomique est 12 tandis que celui du néon est 10. Le soufre a une valence positive de 6 puisqu'il a 6 électrons de plus que le néon, mais il a une valence négative de 2 puisqu'il lui faut gagner 2 électrons pour atteindre une configuration comme celle de l'atome de l'argon.

Il est clair, cependant, que cette théorie de la valence est encore

incomplète. Elle ne s'applique pas au cas où nous attribuons une valence de 4 au soufre, de 3 ou de 5 au chlore. Mais surtout elle n'explique pas la structure des composés organiques et de substances comme H^2Cl^2, O^2, N^2H^4, PC^3, etc.

J.-J. Thomson, Stark, Bohr et d'autres savants ont pensé que les couples d'électrons communs à deux atomes adjacents pouvaient servir dans certains cas de liens chimiques entre les atomes. Mais on n'avait pas songé à rapprocher cette opinion de la théorie du couple stable d'électrons et des octets. G.-N. Lewis, dans une intéressante communication, en 1916, a émis l'idée que la configuration stable d'électrons dans l'atome pourrait partager des paires d'électrons avec le lien chimique de la chimie organique.

Langmuir pose une équation qui établit dans chaque cas combien de paires d'électrons ou liens chimiques doivent exister entre les octets dans chaque molécule donnée. Représentons par e le nombre d'électrons situés dans la couche extérieure des atomes qui se combinent pour former une molécule ; par n le nombre des octets formés par ces e électrons ; par p le nombre des paires d'électrons que les octets partagent entre eux. Puisque chaque paire d'électrons ainsi partagée réduit de 2 le nombre des électrons requis pour former la molécule, il s'ensuit que

$$e = 8\,n - 2\,p$$

d'où

$$p = \frac{8\,n - e}{2}.$$

Cette simple équation nous apprend dans chaque cas combien il faut, dans chaque molécule, de paires d'électrons ou liens chimiques entre les octets qui se forment. Cependant le noyau de l'hydrogène peut s'unir à des paires d'électrons, dans les octets qui n'ont pas encore été partagés. Par exemple, formons de l'acide fluorhydrique avec un atome d'hydrogène et un atome de fluor ; il y a 8 électrons dans les couches extérieures ($e = 8$). Faisons $n = 1$ dans l'équation précédente et nous trouverons $p = 0$. En d'autres termes, les atomes de fluor ne mettent pas d'électrons en commun. Le noyau de l'hydrogène, après avoir cédé son électron au fluor, s'unit à l'une des paires d'électrons de l'octet du fluor et forme ainsi une molécule qui n'a qu'un faible pouvoir extérieur. Il en résulte que l'acide fluorhydrique est un liquide qui bout à une température peu élevée au lieu d'avoir les caractères d'un sel.

L'équation ci-dessus mentionnée est applicable à tous les types de composés.

La théorie établit une série de nouveaux rapports entre certains types de substances que Langmuir appelle « isostériques ». Par exemple, elle indique que les molécules du gaz carbonique et du peroxyde d'azote doivent avoir une structure presque identique, et ceci est confirmé par l'extrême ressemblance entre les propriétés physiques de ces gaz. L'azote et l'oxyde de carbone forment un autre couple de gaz qui ont entre eux cette même relation. La même théorie met en lumière la similitude insoupçonnée d'un grand nombre de formes cristallines (isomorphisme).

Il paraît évident que le terme de valence a été employé jusqu'ici pour désigner trois types de valence distincts :

1° Valence positive : le nombre d'électrons que l'atome peut abandonner.

2° Valence négative : le nombre d'électrons que l'atome peut recevoir.

3° Covalence : le nombre de paires d'électrons qu'un atome peut partager avec ses voisins.

Il serait préférable que ce soit seulement dans les cas de covalence que les liens définis fussent indiqués dans les formules chimiques. L'un des grands avantages de la théorie de Langmuir c'est qu'il devient très facile de distinguer la covalence des autres espèces de valences et ainsi de prédire avec certitude de quelle façon se fera l'électrolyse si elle a lieu.

Biologie.

Dans le domaine de la biologie, les études sur la génétique et l'évolution ont joué le premier rôle au cours des dernières années. Signalons tout d'abord l'apparition de deux vastes ouvrages consacrés à une étude consciencieuse, longuement poursuivie, des relations génétiques et des facteurs de l'évolution dans des organismes particuliers. L'un est le travail posthume du Professeur Charles-O. Whitman, publié par le Professeur Oscar Riddle ; l'autre, l'étude du Professeur W.-L. Tower sur l'évolution du scarabée de la pomme de terre. L'ouvrage de Whitman est une étude menée pendant de longues années sur l'hérédité, la variation, le sexe et les facteurs d'évolution des pigeons, mais interrompue par la mort de Whitman

en 1910. L'œuvre a été continuée et mise au point pour la publication par Riddle, et elle est maintenant publiée en 3 volumes in-4° avec de magnifiques illustrations par l'Institut Carnegie[1]. L'un des volumes traite des caractéristiques, des croisements, de la philogénie et du processus de l'évolution chez les pigeons ; le second, de l'hérédité et du sexe chez les hybrides, et le troisième, des mœurs des pigeons au point de vue évolutionniste. — Le volume de Tower, suite d'un précédent ouvrage, paru en 1906, est également publié par l'Institut Carnegie[2]. C'est une longue étude sur les espèces des scarabées de la pomme de terre vivant dans les conditions naturelles, sur l'hérédité normale et sur les variations résultant des métissages entre les espèces, et un examen expérimental, continué avec une extraordinaire unité de vues pendant nombre d'années, des résultats de l'isolement et du transfert dans des conditions de milieu différentes.

En outre, nombre d'autres ouvrages importants sur la génétique et l'évolution ont paru. Le Professeur J.-M. Macfarlane, dans ses *Causes et développement de l'évolution organique : étude des énergies vitales*, apporte une discussion générale et philosophique de l'évolution. Le Professeur H.-S. Jennings, dans *La Vie, la Mort, l'Hérédité et l'Évolution chez les organismes unicellulaires*, dresse l'inventaire de nos connaissances sur ces divers points, et, dans des chapitres généraux, compare ces phénomènes chez les organismes unicellulaires et chez les organismes supérieurs ; puis il en tire des conclusions d'ensemble. Le Professeur T.-H. Morgan publie *Les bases physiques de l'hérédité*, un nouvel ouvrage sur le mécanisme de l'hérédité.

Un grand nombre d'études sur l'hérédité et la variation ont paru dans des journaux techniques tels que *Genetics* (*La Génétique*) et le *Journal de Zoologie expérimentale*. Les résultats des travaux effectués sur l'hérédité biparentale rentrent généralement dans la théorie de la transmission mendélienne des caractères, théorie qui fait dépendre les caractères des substances distinctes (*gènes*) localisées dans les chromosomes, et leur distribution, de la distribution même des substances chromosomiennes, d'où résultent les règles de l'hérédité mendélienne. Des phénomènes qu'on avait cru ne pouvoir s'adapter à cette théorie y rentrent peu à peu. Très significatif est

1. *L'Évolution orthogénétique chez les pigeons*, publication n° 257.
2. *Le Mécanisme de l'évolution chez les Leptinotarsa*, publication n° 263.

le changement d'attitude de Castle et de Tower à ce sujet. L'ouvrage de Castle montrant les effets de la sélection sur la couleur du pelage chez le rat apportait les preuves les plus fortes à l'encontre des théories mendéliennes : transmission fusionnaire, contamination des *gènes*, altérations quantitatives d'un même *gène*. Castle admet maintenant [1], sous la pression de ses propres expériences cruciales, que les résultats de ses travaux sur le rat rentrent dans la théorie-type de Mendel. Tower commença son travail signalé ci-dessus dans un sentiment très hostile à la théorie mendélienne ; cependant il conclut (p. 181) : « Au cours de mes expériences, la réaction mendélienne a jusqu'ici supporté l'épreuve du traitement le plus hostile que je pouvais lui appliquer et toujours je l'ai trouvée certaine et précise ». Le changement d'attitude de Castle dans ses recherches sur le rat et le ralliement de Tower laissent au mendélisme la domination incontestée dans le domaine de l'hérédité. Dans l'ouvrage posthume de Whitman, l'opinion exprimée que la transmission mendélienne est moins commune que la transmission fusionnaire perd beaucoup de sa valeur du fait que l'ouvrage a été composé longtemps avant qu'on ait démontré que cette soi-disant transmission fusionnaire est en réalité d'accord avec la théorie mendélienne.

Tower met en lumière ce fait que — de même qu'il a été prouvé qu'il n'existe pas de caractères simples — au sens strict du mot, puisqu'une analyse suffisante fait apparaître tout caractère comme la conséquence de plusieurs *gènes* — de même il n'existe pas de facteurs simples — au sens strict du mot — ou de *gènes* élémentaires, mais seulement des substances dont dépend l'apparition des caractères ultérieurs, substances qui se combinent de manière à produire l'effet d'unités ou bien subissent diverses désintégrations suivant les circonstances.

Les travaux accomplis sur le Drosophile au laboratoire de l'Université de Columbia, par Morgan, Sturtevant et Bridges, continuent à donner des résultats d'un intérêt capital. Un gros volume a été publié par l'Institut Carnegie [2], consacré principalement à une exposition, coordonnée par Bridges et Morgan, des recherches sur le Drosophile.

Calkins [3] démontre pour la première fois expérimentalement que

1. *Procès-verbaux de l'Académie nationale des Sciences*, avril 1919.
2. Publication n° 287.
3. *Journal de Zoologie expérimentale* 5 octobre 1919.

pour n'importe quel organisme unicellulaire (*Uroleptus*) la conjugaison amène un rajeunissement, c'est-à-dire un accroissement du pouvoir reproducteur. Pour beaucoup d'infusoires, il a été démontré que le vieux noyau cellulaire est remplacé de temps à autre par un noyau de réserve, indépendamment de toute conjugaison, de manière à maintenir à son niveau ce pouvoir (rajeunissement). Calkins trouve que ce remplacement sans conjugaison aboutit également à un rajeunissement chez l'*Uroleptus*. Ce remplacement se produit aussi quand la conjugaison a lieu, en même temps que s'échangent des parties des noyaux entre les deux conjoints. Mais puisque le rajeunissement se produit aussi bien sans qu'il y ait accouplement, il est clair que l'effet propre de l'accouplement n'est pas le rajeunissement. L'effet propre de l'accouplement est mis en lumière dans l'ouvrage de Pascher et dans un ouvrage antérieur, qui établissent que la conjugaison aboutit à une transmission héréditaire biparentale et à l'apparence de formes héréditaires diverses. Chez beaucoup d'infusoires, on a démontré que des phénomènes perturbateurs lors de la conjugaison empêchent tout rajeunissement appréciable après qu'elle s'est produite.

Dans l'étude Whitman-Riddle, le volume traitant du sexe fournit la preuve que le sexe du rejeton dépend de la condition métabolique du père et de la constitution chimique de l'œuf, conclusions auxquelles Riddle était déjà arrivé. Beaucoup d'autres publications continuent à démontrer la transmission mendélienne du sexe, basée sur la distribution d'un chromosome particulier ; les preuves en ce sens sont résumées dans le livre de Morgan signalé ci-dessus.

L'ouvrage posthume de Whitman nous apporte des faits qui permettent à l'auteur de conclure que l'évolution a lieu par un changement graduel et continu et qu'elle est orthogénétique, c'est-à-dire qu'elle suit des lignes définies dans des directions particulières, largement prédéterminées par la nature de l'organisme, et que le mouvement en sens inverse est impossible. Ces conclusions sont étayées par trois séries de preuves obtenues par l'étude des dessins du plumage chez les pigeons, en particulier des barres sombres sur l'aile. 1° Certaines espèces de pigeons ont les ailes uniformément couvertes de bigarrures noires ; d'autres ont seulement deux barres de couleur à la lisière postérieure, et tous les cas intermédiaires se rencontrent. 2° La sélection pendant plusieurs générations permet d'obtenir une réduction graduelle de la quantité de pigment dans

les bigarrures, réduction qui se produit toujours d'avant en arrière et remplace les bigarrures par des barres isolées, etc. ; un changement en sens inverse ne peut être obtenu par la sélection. 3° Dans le développement des dessins du plumage chez l'individu, la même série de stades est toujours parcourue, de l'enfance à la maturité, jamais la série inverse. Il n'est pas douteux qu'on peut interpréter ces faits autrement, au moins dans les détails, en s'appuyant sur les résultats acquis depuis la mort de Whitman. L'interprétation de l'auteur est fondée pour une bonne part sur son acceptation sans réserve de cette loi, que le processus ontogénétique reproduit le phylogénétique. Whitman conclut (p. 35) : « Le processus orthogénétique est le processus primitif et fondamental. Dans son développement nous trouvons des occasions illimitées pour le jeu de la sélection naturelle; nous échappons à la grande difficulté des commencements de stades, et nous comprenons aisément pourquoi nous observons tant de caractères naissant et persistant sans aucun secours direct de la sélection. » Whitman a observé chez les pigeons nombre de caractères qu'il considérait comme le résultat de la mutation; mais il estimait que les mutations ont eu peu de part dans l'évolution actuelle.

Tower trouve que chez une espèce donnée du scarabée de la pomme de terre, la population est formée, comme dans d'autres organismes étudiés à ce point de vue, d'un grand nombre de biotypes d'une hérédité différente qui s'entrecroisent constamment. Comme dans beaucoup d'autres cas étudiés, la sélection basée sur des variations légères ou quantitatives, à l'intérieur d'un même biotype, n'a aucun effet héréditaire. Des mutations se produisent de temps en temps. Tower distingue trois types : 1° Des mutations du genre de Vries. 2° Des saltations, « production isolée et sporadique d'un ou de plusieurs individus divergents. 3° La désintégration germinale (comme dans le Drosophile). Les caractères héréditaires et héréditairement modifiables de l'organisme, Tower les trouve pratiquement tous contenus dans le groupe qui se comporte selon la formule mendélienne ; le problème de l'évolution est donc principalement de savoir comment ce groupe se modifie, comment il se constitue, comment il se démembre. « Nous pouvons clairement établir qu'il se produit dans le germe l'altération de quelque chose qui conditionne un des caractères du soma et les preuves que nous pouvons fournir indiquent nettement que les changements

observés ne viennent pas d'une lutte entre des déterminants, mais qu'ils apparaissent tout d'un coup, qu'ils sont fixés depuis leur point de départ, qu'ils sont d'ordre physico-chimique et nullement l'issue d'une lutte pour l'espace ou pour la nourriture entre des unités organiques plus petites » (p. 190). « L'opération fondamentale dans la transmutation est l'action réciproque de la constitution de la substance gamétique et des conditions dans lesquelles son activité s'exerce » (p. 191). Le changement évolutif est rapide. « Les processus originels donnent naissance à des transformations dans l'organisme en une ou tout au plus en un petit nombre de générations » (p. 21). « J'ai trouvé dans mes documents que la transformation peut s'accomplir par changement subit, par lente accumulation, par réaction d'hybrides et par l'effet des forces environnantes, et, dans tous les changements, les opérations fondamentales impliquées sont des modes purement physiques de réaction entre les agents gamétiques et les conditions qui accompagnent la réaction. » (*Préface.*)

Tous ou presque tous ces résultats des travaux de Tower s'accordent avec les autres recherches approfondies faites sur le même sujet, en particulier avec l'étude de Morgan sur le Drosophile. La partie la plus originale des travaux de Tower est son étude sur les altérations survenues dans les peuplements quand ils sont transportés dans des conditions nouvelles. Si d'un peuplement donné présentant de nombreux biotypes, des échantillons pris au hasard consistant en un certain nombre d'individus sont isolés dans des régions différentes et dans des conditions climatériques diverses, les caractéristiques du peuplement changent d'année en année, bien que dans une mesure limitée par les caractéristiques des biotypes dont le peuplement était formé. Dans une région donnée, le type du peuplement change d'une saison à l'autre, tandis que dans des régions différentes, différents types de peuplement se rencontrent en même temps. Si, de nouveau, de ces types divers de peuplement, des échantillons sont isolés et sont placés dans les mêmes conditions, les différences de type caractéristiques persistent. La détermination des causes produisant ce changement de type réclame des recherches expérimentales. Il semble que ce changement est dû non à une transformation des caractères, mais plutôt à un accroissement des biotypes présentant certains caractères et à la décroissance des autres, tandis que les croisements mutuels produisent

de nouvelles combinaisons des caractères. « Jusqu'ici les résultats obtenus montrent que l'isolement à lui seul ne produit pas de changements germinaux » (p. 16).

MÉDECINE MENTALE.

On s'aperçut, dès les premières semaines de la guerre, que les nouvelles méthodes de combat mettaient à l'ordre du jour de nouveaux problèmes relatifs à l'adaptation mentale. Dès la prise des forts de Liége et d'Anvers, une question de ce genre se posa à propos d'hommes présentant des désordres singuliers qui n'avaient pas encore été observés chez des soldats. Ces désordres offraient les symptômes de l'hystérie : surdité, mutisme, perte de mémoire ; les symptômes de la neurasthénie tels que la fatigue persistante et des symptômes plus ou moins accentués depuis ceux qui prenaient la forme des maladies mentales les plus graves jusqu'à des crises passagères de confusion mentale et d'excitation. Pendant quelque temps, on ne songea pas à rapprocher ces symptômes des troubles analogues observés en temps de paix, parce qu'on les attribuait, par une sorte de crédulité superstitieuse, à l'action des grands explosifs. De même qu'on attribuait à ces nouveaux engins de guerre une force destructive inimaginable, on leur prêtait des effets entièrement nouveaux sur le système nerveux des combattants. Suivant cette théorie, on crut en Angleterre, par exemple, que les psychoses et les psychonévroses de guerre provenaient d'une espèce de commotion mécanique des centres nerveux. En France, cependant, la réelle nature de ces troubles fut tout de suite soupçonnée par les médecins et généralement admise par le public.

Aussi, lorsque les États-Unis se préparèrent à la guerre, le corps médical fut unanime à penser qu'il ne fallait pas accepter les hommes affligés de troubles mentaux ou nerveux, ou ceux qui présentaient une insuffisance mentale ou des tendances constitutionnelles au nervosisme. Aussi la Direction du Service médical de l'armée décida d'examiner tous les hommes et tous les officiers appelés sous les drapeaux, aussi bien au point de vue mental qu'au point de vue physique. On créa auprès du Service central de Santé un bureau de neurologie, de psychiâtrie et de psychologie qui devait organiser le travail des psychiâtres et psychologues en vue

de ces examens. Un peu plus tard, la section de psychologie fut rattachée à un autre service.

Les récents progrès réalisés dans l'établissement et l'application de tests tels que ceux de Binet et Simon pour étudier le développement de l'intelligence enfantine avaient préparé la voie aux psychologues chargés de ce classement dans l'Armée. Cependant, il fallut inventer des procédés entièrement nouveaux permettant de mesurer à la fois l'intelligence d'un grand nombre de soldats. On put ainsi examiner plusieurs centaines d'hommes en moins d'une heure. Il fallut, en uniformisant les méthodes, empêcher que la personnalité de l'examinateur ne prît trop d'importance ; il fallut se défendre contre les fraudes et imaginer un moyen d'enregistrer et de classer rapidement les résultats de ces expériences. On inventa une série de tests pour ceux qui pouvaient lire et écrire l'anglais et d'autres pour les étrangers et les illettrés. Les épreuves pour illettrés devaient offrir à ceux-ci les mêmes chances de montrer leur intelligence naturelle.

On adopta, pour enregistrer les résultats, l'échelle suivante :

La lettre *a* désignait l'intelligence d'élite,
— *b* — l'intelligence supérieure,
— *c* — l'intelligence moyenne,
— *c* + — l'intelligence moyenne forte,
— *c* — — l'intelligence moyenne faible,
— *d* — l'intelligence inférieure,
— *d* — — l'intelligence faible,
— *e* — l'intelligence très faible.

L'examen d'un très grand nombre de sujets permit d'établir le pourcentage suivant :

a	intelligence d'élite.....	4 à 5 %
b	intelligence supérieure.....	8 à 10 %
c +	intelligence moyenne forte.....	15 à 18 %
c	intelligence moyenne.....	25 %
c —	intelligence moyenne faible.....	20 %
d	intelligence inférieure.....	15 %

Beaucoup des hommes classés dans les catégories *d* — et *e* furent reconnus atteints de faiblesse mentale et déclarés impropres pour le service. Mais le nombre des hommes atteints de faiblesse mentale que l'on découvrit dans les camps était bien plus élevé. Il est généralement admis que la méthode dont nous venons de parler a

fait ses preuves. La plupart des officiers supérieurs estiment que les indications ainsi obtenues permettent de choisir les hommes les mieux adaptés à certaines tâches et ceux dont on peut faire des sous-officiers. La grande supériorité de cette méthode sur le procédé qui consiste à juger les hommes à l'œuvre, c'est la rapidité des enquêtes grâce aux épreuves collectives. D'autres facteurs, et surtout dans le domaine des caractères affectifs ou émotionnels, permettent très souvent à un homme d'une intelligence faible de remplir des tâches importantes ou peuvent disqualifier un homme intelligent. Cependant la grande thèse des psychologues, dans la détermination des aptitudes militaires, est que l'intelligence constitue le facteur essentiel et que les enquêtes telles qu'elles ont été instituées dans l'armée démontrent clairement que le degré de l'intelligence peut être établi, avec un haut degré d'approximation, par la méthode des épreuves collectives. Des examens psychiâtriques ont eu lieu dans tous les camps d'instruction pour officiers et dans tous les cantonnements nationaux.

La meilleure leçon de la guerre en ce qui concerne les troubles mentaux est peut-être celle qui ressort du traitement des psychonévroses. Aidés par l'expérience de nos alliés, nous pûmes aborder franchement les problèmes concernant ces désordres mentaux. On organisa dans les armées envoyées en France, comme on l'avait fait aux États-Unis, un service de neuro-psychiâtrie composé de spécialistes versés dans cette science, dans le traitement des aliénés, et dans la cure par le travail des maladies mentales ou nerveuses. A l'armée, chaque division eut son psychiâtre, des hôpitaux spéciaux pour les cas de psychonévrose et de névrose s'organisèrent aux États-Unis et furent envoyés au delà des mers, et le général en chef nomma un psychiâtre chargé de contrôler tout ce service soit sur le front, soit à l'arrière.

Le moyen employé par les Américains pour combattre ces désordres consista à trier soigneusement les hommes évacués à la suite de fatigue excessive et de troubles nerveux et, dans les formations sanitaires avancées, de viser à prévenir la fixation des psychonévroses. Dans certains cas, dans la bataille de Château-Thierry, par exemple, certaines conditions militaires rendirent impossible d'opérer de cette manière. Aussi plus de 10 % des hommes évacués dans ces conditions se trouvaient l'être pour cause de troubles nerveux chroniques. Au contraire, lors de l'offensive St-Mihiel-

Argonne-Meuse, on perfectionna l'organisation de ce service : on donna toute facilité aux psychiâtres divisionnaires ; on nomma des neuropsychiâtres auprès des corps d'armée et des armées et on organisa non seulement un service spécial dans les ambulances, mais des hôpitaux d'armée pour ce genre de maladies en arrière de la division, mais encore dans la zone des opérations. Il s'ensuivit que 15 % seulement des hommes admis dans les ambulances à la suite de troubles nerveux durent être évacués à l'arrière. Grâce à ces mesures, lors de l'offensive en question, on parvint à récupérer des effectifs représentant une brigade d'infanterie, au moins, et sur un point critique.

Ces faits sont importants parce qu'ils permettent de modifier les méthodes employées dans la vie civile pour traiter les cas de psycho-névrose. Déjà, dans les cliniques scolaires, et à l'aide de la création de « préventoria » pour troubles nerveux, on s'efforce d'utiliser ces méthodes pour remédier aux pertes énormes que font encourir à la santé publique et à la capacité de production l'extension des psycho-névroses en temps de paix.

On commence à admettre parmi les psychiâtres que, pour soigner avec intelligence bien des formes de maladies mentales, il faut connaître tous les antécédents du malade, son éducation, son entourage, son métier. Pour réussir dans cette tâche, il faut y avoir été préparé. On a été amené ainsi à former des assistants spécialement entraînés, et dans les principales écoles d'œuvres sociales on a fondé des cours d'études pour préparer les femmes à cet emploi. En ce qui concerne le traitement des soldats libérés en raison de troubles mentaux, la Croix-Rouge américaine a reconnu la nécessité de donner à ses infirmières des connaissances en psychiâtrie. Dans tous les centres importants, les bureaux du « Home Service » se sont adjoint des personnes chargées du service psychiâtrique social, et la Croix-Rouge met ces spécialistes à la disposition des hôpitaux pour maladies mentales des États-Unis. Un peu partout on cherche à rattacher aux hôpitaux pour maladies mentales un corps permanent d'infirmiers et d'infirmières à domicile. On peut renvoyer chez eux sur parole un bien plus grand nombre de convalescents si leur traitement peut être surveillé par ce personnel. Les directeurs de maisons de santé se sont aperçus qu'ils ne pouvaient arriver à de bons résultats sans l'aide de personnes compétentes chargées de surveiller les malades chez eux et de modifier les condi-

tions de vie défavorables où ils se trouvent. Les sociétés d'hygiène mentale ont reconnu que, pour prévenir davantage ces maladies et en déceler les signes précurseurs, il faut avoir recours à ce personnel spécialement entraîné. Aussi le service de psychiâtrie sociale a pris dans les œuvres médicales une importance considérable et il joue un rôle considérable dans l'éducation populaire.

Il est à noter pourtant qu'on n'a découvert aucune méthode nouvelle pour traiter les maladies mentales, à moins qu'on ne compte pour telle la grande extension qu'a prise la cure par le travail dans le traitement de tous les troubles mentaux. Ce procédé s'est répandu à cause des résultats considérables qu'on en avait obtenus pendant la guerre. Son emploi encore plus étendu permettra, on l'espère, de remédier aux conséquences fâcheuses qui se produisent dans certains cas de maladies mentales et l'on arrive à voir que, s'il se trouve dans les hôpitaux de l'État un si grand nombre de déments très gravement atteints, c'est qu'on n'a pas appliqué cette méthode de traitement dès le début de la maladie. En général, pendant ces dernières années, on s'est efforcé de plus en plus d'instituer un diagnostic rapide et un traitement préventif en admettant dans des hôpitaux ou des cliniques universitaires de psychiâtrie des malades atteints de troubles mentaux, d'urgence et sans aucune formalité, pour faciliter les études, les recherches et l'enseignement concernant ces maladies. Au cours de l'année 1919 un pas important a été fait pour l'organisation de cliniques de ce genre en Californie, dans le Minnesota, l'Ohio, l'Illinois, l'Iowa, l'Indiana et dans l'État de New-York.

Le traitement des soldats et marins réformés à la suite de troubles mentaux et nerveux est confié maintenant au Service de la Santé publique des États-Unis. On a déjà créé cinq hôpitaux du Gouvernement pour ces maladies et on se propose d'organiser une série d'institutions du même genre, cliniques et dispensaires dans les différents États. L'effort tenté par le Gouvernement fédéral pour prendre en main le soin des maladies mentales est à noter, car jusqu'à présent il n'y avait en ce genre que l'hospice gouvernemental pour aliénés à Washington.

EDWARD-G. SPAULDING,
Professeur à l'Université de Princeton.

LA CRITIQUE ESTHÉTIQUE ET LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

I

Il est possible de comprendre (quoiqu'on ne puisse pas peut-être le pardonner complètement) que les conservateurs de la critique esthétique élèvent en manière d'avertissement une plainte contre le Bolchevisme littéraire. La tentation est irrésistible de trouver dans le présent chaos de formes et d'idéals artistiques des indices d'une anarchie plus profonde de la vie et de la pensée; et, dans une conférence récemment donnée à Princeton sous le titre : « Le Bolchevisme en Littérature »[1], M. Alfred Noyes, poète et critique anglais distingué, appelle les « University men » d'aujourd'hui à combattre la nouvelle barbarie littéraire. Il y a dans le « Gare le loup ! » de M. Noyes un excès de nervosité qui le rendrait négligeable, s'il n'était l'expression populaire d'un mouvement de la critique qui depuis quelque temps a gagné en puissance et en signification. Le mouvement romantique, qui contient en germe toutes les forces contre lesquelles M. Noyes nous met en garde, a dès longtemps semblé à M. Paul Elmer More [2], « avec tout son déploiement d'expansion et de vitalité, un courant vers la désintégration et la maladie ». A M. Irving Babbitt, qui, pour endiguer ce flot, vient d'ajouter à ses « Maîtres de la Critique » et à son « Nouveau Laocoon », son « Rousseau et le Romantisme », ce même « courant de romantisme » ne paraît rien de moins qu' « une menace pour la civilisation ».

1. *Princeton Lectures*, 1920.
2. *The Drift of Romanticism*, 1913.

L'art et la littérature d'Europe et certaines parts de la littérature américaine, selon M. Noyes, sont devenus de plus en plus bolchevistes pendant les trente dernières années. Il n'est pas étonnant que, disciple loyal, dans sa poésie et dans sa critique, de la grande tradition poétique anglaise, M. Noyes ait peu de sympathie pour l'anarchie de forme et de pensée qui se donne le nom de « vers libre » ; et moins de patience encore envers l'attitude de condescendance méprisante affectée par une certaine école de critique contemporaine à l'égard de tout ce qui est *victorien*.

Mais l'excentricité croissante des « petits Soviets des différentes sociétés bolchevistes et pseudo-littéraires » dont il déplore la tyrannie, n'est pour lui qu'un symptôme de quelque chose de beaucoup plus fondamental : la perte de la foi en l'ordre et en l'harmonie de l'univers, et ce paradoxe moderne : le rejet, par ceux qu'on appelle « intellectuels », des fondements intellectuels de la civilisation. Cette foi est la base de tout art véritable, le secret de la base musicale qui a caractérisé toute grande poésie, et qui (pense-t-il) à présent est presque disparue. « Le premier postulat de toute pensée, de toute science et de tout art, c'est que la base de l'univers est une harmonie ultime. Sans ce postulat, rien ne nous reste qui ait le moindre sens ». L'avenir de l'art comme de la civilisation elle-même repose sur la restauration de cette foi.

L'appel que fait ainsi M. Noyes au sens de l'unité et de la discipline contre les tendances individualistes et excentriques de l'époque, ne manquera pas de trouver un public approbateur. Il est vrai qu'il a pris avantage d'une épithète qui résume nos craintes les plus absurdes. Mais il a traduit aussi quelques-unes de nos croyances, exprimé quelques-uns de nos instincts les plus profonds.

Il n'est pas échappé à l'observateur étranger que c'est précisément dans la « libre » Amérique que la contrainte et la répression en matière politique sont à présent le plus évidentes. La crainte des impulsions non contrôlées, tant de la pensée que de la volonté, voilà l'émotion la plus forte de la vie américaine aujourd'hui ; et, selon cette loi bien connue : que nous apprécions le plus ce dont nous manquons le plus, l'éloge de la discipline et de la contrainte de soi est la note dominante donnée par la partie consciente de notre démocratie. Ce qui est vrai de notre vie politique et sociale est également vrai de la pratique et de la théorie esthétiques. L'Europe s'est étonnée de l'entêtement des Américains à ignorer Whitman et Poe. Le

non-conventionalisme à la fois de la forme et du contenu, chez ces deux écrivains, explique partiellement la haine secrète dans laquelle ils sont généralement tenus. Mais une raison plus fondamentale encore est justement cette crainte de la licence émotionnelle, de la romantique « littérature d'évasion des contraintes » sous quelque forme que ce soit, l'absence du principe de « contrôle intime ». A première vue, il est vrai, c'est le contraire qui paraît l'emporter à présent. Les tendances dominantes de l'art, chez ceux qui le créent comme chez ceux qui s'y distraient, sont, comme dans les sphères de la politique et de la philosophie, justement celles contre lesquelles M. Noyes proteste. Mais le mouvement critique défini au début de mon étude n'est pas dans la vie américaine un élément exotique ni simplement une phase académique d'un conservatisme que nous gardons toujours. En faisant du principe du « contrôle intime » la mesure fondamentale de la critique littéraire ; en faisant appel à la « perception de l'Unité » contre les forces centrifuges de la culture moderne, comme au seul criterium du goût, M. More et M. Babbitt n'ont fait qu'exprimer la note profonde de la pensée américaine et réaffirmé les liens indissolubles de la littérature et de la vie.

II

Trois puissants courants de fond ont fait notre monde moderne ce qu'il est. L'esprit démocratique et les forces qui ont créé l'ordre économique et industriel moderne sont sans doute les deux éléments qui ont le plus agi dans cette formation : mais il y faut ajouter un troisième, nous voulons parler de la science et du naturalisme qui s'associe à la science. Dire que ces facteurs, qui plus que tous les autres définissent l'éloignement où le monde moderne tout entier se trouve des règles du passé, ont eu leur expression la plus intense dans la vie américaine, est sans doute une exagération. Mais il est vrai qu'ici, en l'absence des inhibitions profondes de la tradition, ils ont eu l'occasion de se développer plus complètement. La manifestation particulièrement américaine de ces forces dans la vie politique et sociale a servi de thème à bien des écrivains, à qui « l'idéalisme américain » avec son impulsivité et ses contradictions, sa combinaison curieuse de sentiment et d'esprit

pratique, a paru une étude séduisante. Mais nulle part, peut-être, les effets de ces forces ne sont plus évidents que justement dans cet aspect de la culture qui, d'abord, paraît le plus négligeable. Le domaine de l'esthétique, où je veux comprendre à la fois les idéals esthétiques et les idées sur l'art, quoique le plus incohérent et le moins nettement exprimé de tous les aspects de notre culture, est pourtant celui où la nature intime de ces forces s'est fait sentir avec le plus d'insistance, sinon avec le plus de clarté. Elles ont créé une attitude, un « complexe » esthétique, si le terme peut être admis, dans lequel l'instrumentalisme pragmatique, le naturalisme scientifique et l'influence démocratique apparaissent curieusement mêlés.

L'effet produit sur l'esprit moderne par l'organisation économique et industrielle du temps présent a été un thème pour les psychologues et les sociologues. Cet effet a été assez bien défini, en Amérique du moins, comme un « rationalisme économique ».

Comme ces auteurs l'ont montré, la division du travail, l'organisation mécanique et méthodique de la vie, et surtout l'excès de la production sur la consommation, ont créé un nouvel esprit d'ascétisme économique. Nous sommes si absorbés par la recherche des méthodes, des mécanismes, et des instruments de contrôle bien adaptés, que les fins pour lesquelles ces moyens sont étudiés et qui seules les justifient, s'éloignent de notre vision. Tout est devenu *moyen*, véhicule pour la vie économique. Pour un esprit entraîné à ce système, « rien n'existe pour la jouissance, tout existe pour la domination »[1]. Cependant cet intellectualisme économique, soit sous la forme optimiste d'une évaluation excessive de l'instrumentalisme, soit sous la forme pessimiste d'un scepticisme étendu à toutes les valeurs, n'est qu'un aspect du tableau. La même culture qui a manifesté la décadence de la sensibilité a déchaîné des forces innombrables de désir et d'instinct, une poussée des régions inférieures de l'âme, qui, comme on l'a dit, « ne s'est pas produite en dépit, mais bien en raison de ce monde impersonnel et objectif, intellectuel et mécanique, qu'ont bâti la science et l'évolution économique ». Ce n'est pas par un accident de l'histoire que tout le « courant romantique » dans la vie et dans la pensée, — l'abandon au désir et au sentiment individuel, le développement de la conscience de soi-même dans les individus, les classes et les

1. G.-P. Adams, *Idealism and the Modern Age*, 1919.

peuples à la fois, bref cette subjectivité dans toutes les choses de l'esprit contre laquelle nos critiques se déchaînent, — s'est élargi dans des proportions énormes, en même temps que l'emprise du système économique actuel sur le monde moderne. La « dominante de l'esprit moderne » est peut-être le sens de « contrôle » ; mais ce n'est pas un paradoxe de dire que l'esprit moderne que déchaîne une conception déspiritualisée du contrôle ne peut largement être défini qu'en termes de licence.

Toutes ces observations sont assurément aussi banales que les forces décrites sont universelles. Mais l'effet de cet intellectualisme économique sur l'attitude générale envers l'art et l'esthétique est peut-être un peu plus apparent dans la vie américaine que partout ailleurs, et mérite une analyse particulière.

Certains aspects en sont évidents : la pente qui entraîne à la fois l'écrivain et le dessinateur ou le peintre au service de la réclame — et toute l'évolution par laquelle l'expression « l'art pour l'art » est devenue suspecte à la morale, surtout parce qu'elle était contraire à l'économique. De même le détournement de nos énergies esthétiques vaincues vers la grande aventure économique, la glorification du capitaine d'industrie par le roman et le théâtre, la joie émue de découvrir « une nouvelle beauté » dans le gratte-ciel. Moins évidente, mais plus significative encore est notre conception de la fonction de l'art qui, soit sous la forme de l'« instrumentalisme » de Dewey, soit dans la romantique philosophie d'aventure de William James, résume ce que — superficiellement au moins — la culture américaine a de plus significatif. Pour le premier, toute notre philosophie et toute notre éducation, *a fortiori* notre art, s'il vaut la peine d'en parler, n'ont pas d'autre fonction que de « transfigurer les mécanismes de la vie moderne en sentiment et en image ». Pour le second, l'art et la philosophie sont d'abord les moyens de gagner des « vacances morales », de s'évader des constructions de l'intelligence, devenues intolérables en grande partie à cause de leur forme éminemment économique.

La décroissance de la foi en l'intellectualisme scientifique n'est pas sans rapport avec son caractère d'instrument ; et cette foi diminuée détermine une oscillation vers le pôle « rousseauiste » dans l'art et dans la philosophie. La théorie de l'art de Bergson, — la brèche, à travers la croûte de la convention et de l'intellectuel, vers la source profonde de la vie, — n'est pas autre chose que la

vieille antithèse romantique étendue à l'univers. L' « élan vital » était né libre, mais nous le trouvons partout dans les fers.

L'attitude pragmatique envers la littérature et l'art, qui est partiellement un produit de l'intellectualisme économique, n'est pas, comme nous l'avons vu, tout à fait sans liens avec le courant romantique général. Il en est de même, et plus encore, pour cet autre élément de la culture moderne, la science de la nature. Le réalisme naturaliste est, en effet, comme cette école de critiques dont nous avons déjà parlé l'a plusieurs fois signalé, le résultat d'une fusion de ces deux éléments de l'attitude pragmatique; et le naturalisme peut être regardé sans injustice comme le dernier stade de la « course à la folie » (rakes progress) du romantisme.

C'est ici que l'on voit ce que le réalisme et le caractère réaliste signifient pour la culture américaine en général et la littérature américaine en particulier. « Réalité » est presque synonyme de vitalité pour l'esprit populaire, comme la « Vie » est la catégorie centrale dans les plus populaires des philosophies. L'attitude « réaliste » peut être identifiée avec une évaluation morbide des catégories de la causalité et de l'instrumentalité — mais elle est plus encore une évaluation morbide de l'immédiat, et une stimulation excessive, sinon la satisfaction, des instincts et des désirs immédiatement donnés. Ainsi le « réalisme », comme l'époque qui l'a créé, est équivoque : quoiqu'en quelque sens le produit de l'attitude scientifique, il a, comme le Pragmatisme, avec lequel il est si étroitement apparenté, deux visages. Mais à un certain égard les deux formes du réalisme n'en font qu'une, ainsi que M. J.-W. Scott l'a récemment signalé. Dans son dernier livre : « Syndicalisme et réalisme philosophique », il soutient cette thèse que le syndicalisme n'est que le socialisme devenu réaliste et trouve le fondement philosophique de la révolte dans la philosophie réaliste. Bergson et Russell, selon M. Scott, sont d'accord pour adopter une attitude réaliste envers le monde, une attitude d'acquiescement au donné, et la croyance qu'en atteignant aux *données immédiates*, à ce qui est immédiatement donné à la conscience avant que la conscience l'ait aucunement élaboré, nous atteignons le réel et le vrai. Pour Bergson, le résultat de cette croyance, c'est la « dévotion à l'incalculable Vouloir donné dans l'univers ». Pour Russell, c'est le rétrécissement du champ de l'activité de la Raison aux rares objets qui peuvent être tenus pour donnés à l'esprit tels qu'ils sont en réalité.

Que telles soient les caractéristiques essentielles du Syndicalisme, comme M. Scott l'affirme, ou non, nous avons certainement ici une description excellente d'un des principaux éléments du bolchevisme littéraire que déplore M. Noyes. La dévotion à la « réalité » dans ce sens limité devient inévitablement dans la littérature et dans la vie la dévotion du Vouloir incalculable. Le naturalisme dans l'art moderne est nécessairement biologique et l'art « vital » est seul réel.

C'est l'insatiable désir d'expériences pour elles-mêmes qui a circulé comme un feu follet à travers la littérature européenne, que nous avons coutume d'identifier avec le mouvement romantique. Le rationalisme économique, nous l'avons vu, n'a fait qu'accentuer ce désir; aidé par la science, il l'a nommé Réalisme. Il a même su décevoir la science même, créer l'illusion essentiellement romantique que les désirs et les impulsions illimités du cœur ont leur contre-partie exacte dans les forces illimitées de la nature; et il a fait naître l'hypothèse pseudo-scientifique de l'univers qui développe sa propre évolution ou plutôt se crée de lui-même. Mais, dans ce « courant de romantisme » général, on peut discerner une transformation ultérieure qui, du moins en Amérique, le sépare définitivement de la forme égoïste caractéristique du passé. Le développement de l'esprit démocratique, comme l'intellectualisme économique et l'esprit scientifique avec lesquels il est associé, n'a fait qu'intensifier le désir sans limites qui est la note dominante de la civilisation moderne ; mais en lui prêtant un accent altruiste, il a créé dans la sphère des valeurs esthétiques un « impressionisme » inconsistant.

L'impulsion esthétique elle-même est pour M. Max Eastman, socialiste et pragmatiste, « simplement une forme de la quête spontanée de la vie de l'esprit, le plaisir de l'excitation pour elle-même ». C'est, dit-il, « ce que nous découvrirons scientifiquement en sortant de l'Âge des Affaires »[1]. Cette révolte contre le rationalisme économique en faveur de l'expérience vitale des masses est radicale, mais la conception qu'elle implique de la fonction de l'art et de la littérature n'est peut-être pas si radicale qu'américaine. Interpréter l'agitation du monde ouvrier comme le résultat de la compression

1. *The Enjoyment of Poetry* et *The Will to Live*, Journal of Philosophy, Psychology, etc. Vol. XIV, n° 4.

des instincts vitaux, voilà une application neuve et populaire de la psychologie de Freud [1], mais l'idée que la fonction de l'art est de libérer ces instincts est depuis longtemps un lieu commun. Les principes de Tolstoï dans « Qu'est-ce que l'art ? » peuvent aisément être traduits en termes américains ; car un penchant à sympathiser avec les limitations esthétiques des masses, pour ne pas dire une glorification délibérée des *anti-intellectuels*, s'affirme à la manière d'un axiome dans une bonne part de la critique comme de la pratique. A l'impertinence familière aux Philistins : « Je ne connais rien à l'art, mais je sais ce qui me plaît », si l'on répond en citant la riposte connue de M. Tedder : « Ainsi font les animaux des champs », non seulement le lecteur quelconque, mais l'écrivain restent impassibles. Le temps est bien passé où il était nécessaire de soutenir avec Huxley contre l'évêque de Londres qu'un homme n'a pas à rougir d'avoir un singe pour grand-père, et vous n'insultez plus un homme en l'appelant un Simien d'ordre supérieur. En somme, cet impressionisme qui échappe à toute réfutation, auquel aboutit pour une si grande part, au moins dans le champ de l'esthétique, l'esprit démocratique, est en connexion intime avec le naturalisme sentimental auquel paraît nous avoir fatalement conduits l'intellectualisme économique. Le prodigieux développement de la littérature romanesque aide la demoiselle de magasin « à résoudre et à dépasser toutes les répressions, et à satisfaire toute l'exubérance de son inclination centrale, le désir de vivre » [2], — cependant que le rôle de pourvoyeur ordinaire de son désir de vivre, auquel semble à peu près se restreindre la fonction de l'écrivain de *magazine*, donne à celui-là une sanction pragmatique dont manquait jusqu'ici sa profession équivoque.

III

C'est en opposition avec des tendances de ce genre que doivent être comprises les forces dominantes d'une critique esthétique cohérente. Les éléments principaux du goût populaire sont justement ces tendances à la licence qui, comme nous l'avons vu, sont

1. Carleton Parker, *The Casuel Laborer and other Essays*, 1920.
2. *Creative Intelligence*, by John Dewey and others, 1917. *Value and Existence in Philosophy, Art and Religion*, by H.-N. Kallen, p. 437.

inséparablement liées à une interprétation déspiritualisée du « contrôle ». Les courants de critique les plus éphémères et les plus superficiels reflètent aussi ces tendances et trouvent leur justification dans les philosophies les plus populaires, comme le Pragmatisme et le Réalisme pluraliste, qui répondent elles-mêmes si exactement aux demandes d'une démocratie impressioniste. Mais, dans leur opposition à ces tendances, justement, et plus encore dans leur affirmation catégorique qu'il y a des règles de la critique, nos critiques les plus philosophiques ont donné corps à un idéal de discipline et d'unité qui, en dépit des indices superficiels, est toujours — comme je l'ai déja affirmé — le *desideratum* essentiel de la vie américaine. Le goût est peut-être ce qu'il y a de plus métaphysique, et la discussion que font ces critiques des problèmes du goût reçoit sa signification la plus importante du fait qu'ils n'évitent pas les questions les plus profondes de la philosophie. C'est à ces questions fondamentales qu'il nous faut arriver à présent.

Pour cette école, toutes ces forces du monde moderne sont « excentriques », comme les philosophies où elles s'expriment. « Pendant plus d'un siècle, écrit M. Babbitt, ont joué presque exclusivement les forces centrifuges ; on a exploré les régions lointaines, les frontières de la nature humaine. Bientôt, peut-être, il y aura un contre-courant, vers le centre [1]. » L'impressionisme flou et l' « expressionisme » déshumanisé ne sont du reste, dans la sphère du goût, que des aspects de cette excentricité plus profonde que nous trouvons dans le pragmatisme et le pluralisme. « La métaphysique de la masse, écrit M. More [2], a beaucoup de noms et de formes ; la plus séduisante de ces formes est aujourd'hui cette façon de regarder la vie qu'on appelle le Pragmatisme. « Cette théorie, poursuit-il, étant à demi rationnelle et à demi intuitive, est instable. Son effet est de dissoudre l'attention et de discréditer la discipline. D'ailleurs, toutes ces philosophies de l'écoulement, pragmatisme, science, rationalisme, naturalisme, tendent à confluer l'une dans l'autre et coexister dans le même esprit. Ainsi indifférenciées elles passent sous le nom général de naturalisme. »

C'est donc contre le naturalisme — et le discrédit de la discipline

1 *The New Laocoon*, 1910, p. 239.
2. *The Drift of Romanticism*, p. 268.

dans les choses de l'esprit, qu'il amène fatalement — que l'attaque est principalement dirigée. A cette attaque se joint nécessairement une critique de la théorie des valeurs esthétiques liée aux deux formes du naturalisme. Sur l'un et l'autre de ces points la critique se trouve d'accord avec cette philosophie qui, en Amérique du moins, résume encore le plus exactement non seulement notre désir essentiel d'unité et de discipline, mais encore le système entier des valeurs pour la conservation desquelles nous cherchons cette unité et cette discipline. « La préoccupation suprême de l'Idéalisme, écrit M. Kemp-Smith, est de montrer que les valeurs esthétiques et spirituelles ont une signification plus qu'humaine », ou, pour emprunter les termes de M. Balfour, pour qu'elles gardent leur signification humaine il faut qu'elles soient au-dessus de la nature. Le point faible du naturalisme, en effet, c'est la place des valeurs esthétiques dans la réalité, et il n'est pas surprenant qu'à cet égard les critiques techniques dirigées contre le Pragmatisme et le Nouveau Réalisme, qui doivent retenir un moment notre attention, ne fassent que refléter les intuitions plus profondes de la critique esthétique.

L'interprétation instrumentaliste de la fonction de l'art et de l'appréciation esthétique n'est, nous l'avons vu, qu'un reflet de notre intellectualisme économique. Il est vrai que, dans cette interprétation, l'idée du « surplus d'excitation » et l'idée plus récente de Gross, que l'art comme le jeu peut être ramené à l'utilité, ont joué leur rôle ; mais le facteur déterminant, c'est la place que l'esthétique occupe dans une théorie pragmatique de la valeur. Car, d'après l'instrumentaliste cohérent, l'appréciation esthétique, puisqu'elle n'est pas une fonction logique, n'est pas une valeur du tout. « L'expérience esthétique, écrit H.-W. Stuart, semble bien être essentiellement appréciative. Elle résulte, non d'un processus de jugement de type évaluatif, mais d'une appréciation immédiate. Comme appréciation immédiate, elle n'a pas de fonction logique et, selon nos principes, il faut lui refuser le nom de valeur [1]. » Ce rejet de l'esthétique hors de la sphère des valeurs, qui caractérise l'instrumentaliste conséquent, est hautement significatif non seulement de cette rupture de l'antique lien entre le vrai et le beau, qui est largement responsable de notre manque de goût, mais encore

1. *Valuation as a Logical Process* (Studies in Logical Theory), Dewey, 1903, p. 339.

de cette évaluation excentrique et malsaine de la catégorie de causalité, qui est l'essence à la fois de l'intellectualisme économique et de la science. « Le pragmatiste paraît admettre, — écrit M. W.-T. Bush dans une critique de cette théorie[1], — que tout ce qui a une valeur, a une valeur pour quelque chose ; mais il est certain que beaucoup de choses sont estimées et recherchées sans que nous nous référions à quelque utilité ou fin que ce soit. » M. Bush ne discute pas la portée de l'analyse instrumentaliste dans un domaine limité, mais il insiste sur ce point, que cette analyse « abandonne la moitié de l'expérience ». « La valeur, interroge-t-il, s'attache-t-elle également aux objets d'appréciation immédiate ou bien seulement aux moyens employés pour les obtenir ? C'est sans doute une question de mots. Mais c'est une question qui conduit à des considérations où l'instrumentalisme n'est plus un point de vue suffisant. »

Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans les détails d'une discussion technique qui s'est assez largement développée au cours de récents débats philosophiques. Je veux seulement indiquer la position centrale qu'occupe le problème des valeurs esthétiques. Plus d'un pragmatiste, tout en acceptant la méthode générale, a désavoué les opinions pragmatistes sur certaines questions, comme la conception purement biologique de l'activité et la valeur instrumentale de la vérité. Dans la plupart des cas, c'est une réflexion plus approfondie sur la nature de la véritable culture, et plus particulièrement sur l'esthétique, qui a produit ce résultat. En tout cas, ce rejet de l'esthétique hors du domaine des valeurs, caractéristique de l'instrumentaliste, est un symptôme non seulement de l'insignifiance essentielle de l'art pour la vie, qui est typique dans la façon de sentir des Américains, mais aussi de l'inconsistance et du manque de discipline que déplore le critique esthétique. Cette vision superficielle de la condition de l'art, qui ne le considère que comme l'interprétation sentimentale du mécanisme de la vie, ne peut durer — comme le Pragmatisme dont il fait partie — que tant qu'on accepte comme base ce colossal optimisme de l'esprit moderne, contre lequel vont toutes les expériences significatives de notre époque. Ces structures et ces mécanismes eux-mêmes attendent d'être scrutés et appréciés à la lumière d'idéals et de valeurs qui soient autonomes, et de ces valeurs l'esthétique ne peut être exclue. D'un

1. *Value and Causality*, Journal of Philos., Psychology, etc., vol. XV, n° 4.

autre côté, cette forme du Pragmatisme qui considère l'expérience esthétique, pour une grande part, comme une fuite hors de ce même mécanisme de la vie, repose sur une évolution essentiellement romantique de la réalité qui, bien qu'exprimée en termes modernes, est tout aussi peu en accord avec les réalités essentielles du monde moderne.

C'est précisément le sentiment des insuffisances du Pragmatisme sous toutes ses formes qui est la principale origine de ce mouvement philosophique qui se présente sous le nom de Nouveau Réalisme. Il est donc surprenant, à première vue, de voir nos critiques esthétiques l'envelopper dans le courant général du Romantisme, et l'associer avec ce naturalisme auquel ils attribuent la perte de la discipline. Mais il suffit de rappeler le caractère équivoque du « réalisme » dans l'art et la culture pour le soupçonner d'être également équivoque en philosophie. L'acquiescement au donné peut signifier l'acquiescement à une nature, en suprême instance intelligible ; ou bien, en un « Vouloir incalculable ». C'est la première de ces attitudes qui caractérise le réaliste en face de la nature ; il semble bien que ce soit la dernière qui prédomine chez lui en présence de la vie et de l'humanité. Les adeptes du Nouveau Réalisme — incontestablement le plus populaire des mouvements philosophiques actuels en Amérique — aiment à découvrir ses traits principaux dans le tempérament scientifique et la Nouvelle Logique en laquelle il s'exprime. Mais les raisons de sa popularité sont plutôt l'opposition qu'il fait aux contraintes du Monisme, et le Pluralisme radical qui reflète la logique de la démocratie.

C'est en qualité d'ennemi de toute subjectivité et de tout sentimentalisme que le Nouveau Réalisme célèbre ses principaux triomphes. Mais sur la question de la place des valeurs esthétiques dans la réalité, les membres de cette école témoignent d'un accord qui est un symptôme de son caractère équivoque. Un assaut impitoyable lancé contre toute espèce d'idéalisme et d'animisme a eu pour conséquence « la relégation délibérée, sur une scène lointaine, de tout ce qui était jusque-là tenu pour une propriété certaine de la conscience ». Si, maintenant, nous demandons si, dans les limites étroites du moi qui subsiste, il reste quelque chose qui soit l'ouvrage de la conscience, on nous parle (certains réalistes, du moins) de certaines qualités « tertiaires » qui ne peuvent pas être reléguées. Tels sont en particulier les sentiments esthétiques et les valeurs, et

tout ce qui est création dans l'art. Toutes ces choses appartiennent exclusivement au moi qui les sent. Ainsi le réalisme lui-même, au moins dans l'une de ses formes, est enveloppé comme la mouche dans l'ambre translucide, dans cette suprême exagération (ainsi que l'appelle M. Babbitt) de la vision rousseauiste de l'art, qui tend à réduire la beauté à un simple processus du « sentiment intime » et élimine virtuellement toute loi objective et toute valeur qui donnerait des bornes à la subjectivité. De l'autre côté sont ceux qui trouvent dans la rigoureuse objectivité de l'esthétique et des autres valeurs la « dominante » du réalisme.

Je ne m'aventurerai pas à décider quelle théorie de l'esthétique suit nécessairement des prémisses logiques de Nouveau Réalisme. Mais j'incline à penser avec Miss Sinclair[1] que M. B. Russell et M. G.-E. Moore ont raison, au moins en principe, en les reconnaissant pour des réalités essentiellement objectives ou des universaux. Il est difficile de voir comment, dans leur théorie, ce moi insignifiant peut être chargé justement de ces œuvres d'art si évidemment en rapport avec les universaux dont la demeure est l'éternité. Quoi qu'il en soit, sous la forme d'un inexorable » panobjectivisme », le Nouveau Réalisme représente sous une forme extrême la réaction contre la subjectivité. L'indépendance de l'objet est la condition d'une appréciation proprement dite aussi bien que d'une connaissance proprement dite ; et les valeurs, esthétiques et autres, ont cette « signification plus qu'humaine » que l'idéalisme se propose principalement de fonder.

Ici encore ce n'est pas notre affaire d'entrer dans la discussion que ces questions techniques ont ouverte. Admettant donc que c'est dans cette dernière vision que nous trouvons l'interprétation la plus légitime de l'attitude du Nouveau Réalisme envers l'esthétique, il est clair que c'est dans son pluralisme, plutôt que dans sa subjectivité que la critique esthétique trouve son caractère « centrifuge ». Le réalisme, en un certain sens, est établi en philosophie aussi bien qu'en art. Mais les représentants du réalisme en philosophie, comme leurs confrères de l'art, sont extraordinairement aptes à restreindre le champ de la réalité, tant qu'enfin la fausseté des proportions aboutit à un effet qui est une quintessence d'irréel. On a souvent remarqué que, même chez un admirable artiste tel

1. *A Defence of Idealism*, 1917, p. 180.

que Maupassant, chaque détail peut être réel, mais l'ensemble est fantaisiste parce que l'idéal est exclu. C'est ce même sentiment de l'irréel et du fantaisiste que beaucoup de gens éprouvent devant l'univers du Nouveau Réalisme, et beaucoup pour les mêmes raisons. Rétrécir le champ de la réalité au peu de choses où la conscience n'a pas de part, c'est aboutir à ce que M. Joseph Conrad a très bien appelé « un univers purement spectaculaire », un chaos de lueurs fantastique et irréel précisément parce que le principe de ce chaos, c'est qu'il y ait plus de sens dans les parties que dans le tout.

« La méthode logico-analytique du Nouveau Réalisme, dit Hœrnlé[1], peut valoir pour les faits, mais dans le domaine des valeurs elle est impuissante. » L'exactitude de cette proposition est, selon moi, hors de doute, et justement par cette raison que le Nouveau Réalisme exclut *ab initio* les principes de relation inhérents à toute valeur. C'est dans l'abandon qu'il fait du sens de l'unité du monde, dans son pluralisme des valeurs, qu'il révèle sa parenté avec le romantisme et l'impressionisme et participe du caractère excentrique de l'un et l'autre. Sur un point, le romantisme et le réalisme sont essentiellement d'accord, à la fois dans l'art et la philosophie. Aux yeux du premier, à peu près n'importe quel incident extérieur peut servir de sujet, dès que notre émotion à son égard est assez forte ; alors, comme dit Wordsworth, « nous trouverons une histoire dans toutes les choses ». Pour le réaliste, un soulier usé ou bien une vieille souche d'arbre est un sujet suffisant pourvu que nous sachions rejeter toutes les interprétations subjectives dont il est recouvert. Ce que l'un et l'autre ne savent pas voir, c'est que l'incident extérieur ou le fait brut ne deviennent intéressants pour l'art que si l'artiste peut les relier aux harmonies éternelles. Ce qui manque à tous deux, c'est le sens de l'ensemble, et d'une échelle de valeurs intransigeantes, qui peut seul donner un sens aux parties. La relégation des valeurs esthétiques hors de la conscience, qui constitue le *tour de force* stupéfiant de ce panobjectivisme, peut sans doute le sauver du subjectivisme romantique, mais non de l'impressionisme inconsistant qui paraît le but inéluctable de toutes les sortes de pluralisme. Ici, comme l'ont bien vu les critiques, le Nouveau Réalisme donne la main au Nouveau

1. *Studies in Contemporary Metaphysics*, 1920, p. 37.

Romantisme, M. Russell à James et à Bergson. Le sentiment que nous courons l'aventure d'un univers en définitive dépourvu de sens leur est commun, tandis que les différences d'émotion en présence d'une nature inintelligible et d'un vouloir incalculable sont plus nominales que réelles.

IV

Au cours de cette étude, j'ai continuellement insisté sur la liaison étroite des idées sur l'art et des idéals esthétiques dans la vie américaine avec le courant général de la pensée américaine. C'est peut-être plus encore dans la culture esthétique d'un peuple que dans son développement politique et religieux que celui qui sait observer trouvera le plus d'affinités significatives avec les systèmes plus larges et les complexes d'idées que nous appelons philosophies. Si l'homme est homme seulement quand il joue, il est encore plus vrai que son humanité authentique trouve sa voix essentielle seulement quand il crée et qu'il jouit de la beauté.

Il est vrai que les tendances dominantes, dans la création de l'œuvre d'art et le plaisir artistique, sont ces formes de licence auxquelles les critiques font une vive opposition sous le nom de naturalisme romantique. Mais tandis qu'elles représentent ce que nous sommes, en grande partie grâce à l'exercice des forces du monde moderne, le principe du « contrôle intime » auquel les critiques s'adressent exprime ce que dans nos instants les plus philosophiques nous connaissons que nous devrions être. « La nature, écrit M. Irving Babbitt, est le domaine du multiple. Si l'art doit être humanisé, il faut qu'il ne suive pas simplement la nature, mais soit contrôlé et corrigé par quelque perception de l'Un. » Dans cet appel à l'Humanisme contre les tendances « déshumanisantes » dans la littérature et dans l'art (tendances dont il a donné un résumé pittoresque dans un paragraphe du « Nouveau Laocoon »[1], où il admet la redoutable possibilité d'un déluge de fiction romanesque encore plus monstrueux et exclusif des autres genres littéraires ; d'une sculpture encore plus impressioniste que celle de Rodin et de ses disciples ; d'une musique plus absorbée encore dans la poursuite des harmoniques et des évanescences que celle de Debussy ; d'une

1. P. 238.

philosophie encore plus insouciante de rationalité que le Pragmatisme ; d'idées sur l'art encore plus subversives de l'élément de symétrie dans la beauté que celles de Lipps et Croce), — dans cet appel, dis-je, à un Humanisme vrai, contre ce qu'il n'est pas inexact d'appeler l'inhumanité de l'homme pour l'homme, M. Babbitt, à ce que je crois, non seulement répond dans la sphère de la critique esthétique aux plus profonds besoins de la vie, mais il exprime en même temps ce que nous reconnaissons de plus en plus être le *desideratum* fondamental de la pensée philosophique.

Le problème moderne, écrit M. G.-P. Adams dans « L'Idéalisme et l'Age moderne »[1], est simplement cette question : la vie de l'homme et son esprit seront-ils encore considérés comme des éléments de structures objectives et significatives ; ou bien la vie et la pensée ne sont-elles que l'expression et le prolongement des intérêts ? C'est là, poursuit-il, la question radicale de toute théorie de la valeur. » La tâche qui s'impose actuellement, c'est de discerner les modes selon lesquels la possession et l'activité, la contemplation et la puissance, la connaissance et le vouloir se pénètrent mutuellement sans contradiction. Or, n'est-ce pas exactement la même chose, en d'autres mots, que ce que répète avec insistance M. Babbitt : « Toute analyse correcte de la beauté reconnaîtra toujours deux éléments : l'un, expansif et vital, qui peut être défini par le terme expression, et, faisant contraste avec celui-là, un élément de forme qui est plutôt senti comme une loi qui limite et circonscrit[2] ». Dans l'art comme dans la pensée, et comme dans la vie, un grand besoin est senti de quelque formule, quelque intuition qui nous permette de combiner l'expression et la contemplation, l'expansion et la discipline, l'idéalisme et le réalisme ; de quelque nouvelle « perception de l'Un » qui restaurera la foi en l'ordre de l'Univers, et avec lui cette base musicale caractéristique de toute grande poésie et qui, selon M. Noyes, manque entièrement à la nôtre. « Dans le royaume des livres, a dit quelque part Huysmans, il n'y a ni réalisme, ni idéalisme, ni symbolisme, ni impressionisme, il n'y a que de bons livres et de mauvais. » Quoique ce mot ne soit peut être pas directement applicable à la philosophie, il est assez vrai que, dans la pensée comme dans l'art, du point de vue humaniste, il n'y a, comme l'affirme M. Babbitt, « aucun bénéfice spécial à osciller

1. P. 11.
2. P. 226.

entre les extrêmes du mouvement naturaliste, opposant l'extrême romantique à l'extrême scientifique et analytique ou *vice versa* ». Un renouveau humaniste, pense-t-il, doit, pour être efficace, impliquer quelque réaction contre l'un et l'autre, aussi bien que l'établissement d'une position ferme qui rassemblera les valeurs de l'un et de l'autre. Il est bien entendu que, dans la sphère de l'art, un retour au pur classicisme est inconcevable. Un idéal relié par des attaches aussi fragiles au grand tumulte du monde ne peut être admis. S'il est difficile de séparer l'essentiel des accidents dans le naturalisme réaliste, une fois la séparation faite, nous pouvons voir que, sous certains aspects au moins, la littérature moderne a subi « une discipline naturaliste » et que certaines vertus acquises par cette discipline, — la fidélité de l'observation, la simplicité de la technique, l'impersonnalité dans le travail, — « quand elles sont mises au service d'une plus vaste philosophie, sont plus propres à conduire à un Nouvel Humanisme que n'importe quel appel théorique vers un siècle d'Auguste ». D'autre part, il y a lieu de croire que ce Nouvel Humanisme, en Amérique au moins, devra accueillir cette vitalité et cette force expansive qui sont inévitablement liées à la démocratisation de la demande d'expérience. Ici encore, une fois faite la séparation de l'essentiel et des accidents, nous pouvons découvrir que l'impressionisme incident à ce mouvement d'idées est sans doute à la fois une des dernières phases du courant général du romantisme et (peut-être) un concomittant inévitable de la « catholicité » de goût qui appartient à tout véritable Humanisme.

Quoi qu'il en soit, l'histoire de la philosophie, comme l'histoire de la critique esthétique, n'est que la recherche d'une formule pour le Nouvel Humanisme. Au cri « par delà le naturalisme et le romantisme » répond des amphithéâtres de philosophie le cri « au delà du réalisme et de l'idéalisme ». Le « problème des valeurs » peut bien avoir conduit à un « retour à l'idéalisme », comme Windelband l'affirme ; et la place des valeurs esthétiques dans la culture peut bien en être, comme il le croit, le facteur décisif. Mais très probablement l'association persistante de l'idéalisme avec le mouvement romantique, — quoiqu'essentiellement fausse — est trop ancrée dans les esprits pour que l'on puisse employer les formules anciennes. L'effort de Schelling pour « romantiser l'univers » a réellement fermé nos yeux au fait que la philosophie de Hegel n'est en somme qu'un effort grandiose et malheureux pour com-

biner les motifs du classicisme et du romantisme en une unité plus large. Nos critiques mêmes qui voient dans la « perception de l'Un » la condition indispensable d'un art de caractère humain, n'hésitent pas à condamner le monisme idéaliste comme « un beau nom que l'homme a inventé pour son indolence et son irrésolution à agir comme médiateur parmi les diversités et les conflits des aspects de la réalité ». Et cependant, si la « perception de l'Un » est la condition de tout grand art comme de toute grande philosophie, en tout ce qui concerne le principal conflit entre l'idéalisme et le naturalisme (pragmatique ou réaliste), celui-ci, tenant que les parties seulement de l'univers ont *un sens*, et le premier, que le *sens* n'est donné en définitive que par le Tout ; quand on en vient, dis-je, à ce départ des chemins, le Nouvel Humanisme doit être idéaliste.

Pour diverses raisons, cette formule n'est pas encore trouvée. La seule contribution qui aille dans ce sens est le *Pancalisme* [1] de M. Baldwin ; unique parce que, bien qu'Américain, il a mis au centre et en relief, dans l'expérience esthétique elle-même, cette forme de l'expérience dont la signification pour la connaissance et la philosophie n'est que trop exposée à être négligée par le monde moderne, absorbé dans le présent immédiat, et qui, nous l'avons vu, est particulièrement méconnue de la conscience américaine. Ses synthèses des motifs d'expression et d'impression, d'expansion et de contrôle, de naturalisme et de romantisme, ont la largeur qui convient à un esprit vraiment philosophique. Il a rassemblé les vues partielles de l'idéalisme et du réalisme d'une manière qui unit au mérite de la compréhension celui de la vérification précise dans l'expérience : mérites dont avaient manqué également les philosophies intellectualiste et volontariste.

Et cependant, malgré la valeur de cette tentative, il serait bien hasardeux d'affirmer qu'une véritable synthèse ait été réalisée. Les tendances en conflit demeurent en équilibre instable et se rompent à chaque instant dans la pensée comme dans l'art. Cet effort montre seulement que cet achèvement philosophique dont nous avons déjà l'intuition est non seulement possible, mais nécessaire dans l'art supérieur. Car, ainsi que dit sagement M. W.-C. Brownell dans son Essai sur la *Critique* : « La philosophie commune peut trouver une sanction pragmatique pour un univers

1. *Genetic Theory of Reality*, 1915.

pluraliste ; mais, dans la critique d'art, plastique ou littéraire, nous sommes tous « monistes ». Le but de nos efforts est une estimation vraie des faits qui s'offrent dans cette poursuite de la beauté qui, depuis Platon jusqu'à Keats, a été virtuellement identifiée avec la vérité, et la tâche la plus haute de la Critique est d'affirmer que le vrai et le beau, non pas le faux et le laid, peuvent, dans une appréciation dont l'horizon s'élargit graduellement, être reconnus pour *le bon*. »

WILBUR-M. URBAN,
Dartmouth College, Hanover, N.-H.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER-MARS 1922)

LIVRES NOUVEAUX

La Jeunesse de Nietzsche *jusqu'à la rupture avec Bayreuth*, par CHARLES ANDLER, 1 vol., de 469 p., Paris, Bossard, 1921. — Dans ce nouveau livre, M. Andler suit pas à pas, de 1844 à 1876 les trente-deux premières années de la vie de Nietzsche : il examine successivement les influences que subit un enfant taciturne, avide de discipline et passionné ; la formation de la Pforta, d'où sortirent tous les grands romantiques : Novalis, Frédéric Schlegel, Fichte ; la misère intellectuelle d'une jeunesse raffinée et délicate ; le besoin d'un nouvel humanisme qui se nourrit de musique, d'amitiés viriles, de disciplines consenties ; les révélations de Ritschl, de Schopenhauer, de Wagner qui dévoilent tour à tour l'humanité grecque, l'orientation d'une réforme morale en profondeur, la valeur religieuse de l'art ; la fidélité de Rhode, la jeunesse de Lisbeth Nietzsche, le prophétisme de Franz Liszt champion de la symphonie dramatique de Berlioz qui permettent l'assouplissement des convictions premières et la fusion de la philologie grecque, de la philosophie pessimiste, du drame wagnérien en une œuvre originale ; la maturité qui entraîne un doute secret sur l'œuvre wagnérienne parce qu'elle permet d'entrevoir avec moins d'imprécision ce que pourrait être une civilisation qui correspondrait à la philosophie de Schopenhauer et dépasserait à la fois l'antiquité et le christianisme ; la conception d'une philosophie « qui n'a pas de contenu en elle-même, qui assure un équilibre entre des forces vivantes qu'elle ne crée pas ».

Ainsi se déroule une expérience intérieure faite d'enthousiasme, d'orages et d'accalmies, modelée par des mouvements de tendresse et de défiance jalouse, illuminée par les amitiés. L'âme avide de Nietzsche épuise tout ce qu'elle touche et fait montre de pudeurs singulières. Lui qui entendit le premier Siegfried-Idyll à Noël, en 1870, il tente de forcer l'admiration et l'adhésion du maître, cependant que Cosima Wagner use d'un ascendant tacitement reconnu pour annexer cette jeune gloire au wagnérisme. De là un drame qui devient, par ses répercussions sur l'activité créatrice de Nietzsche, la *Naissance de la Tragédie* et les *Intempestives*, l'épisode capital de cette période, que M. Andler a su évoquer dans son intensité douloureuse avec pénétration et discrétion.

Cette étude précise l'évolution de la philologie, de la sociologie religieuse, littéraire et artistique dans l'Allemagne moderne ; elle découvre les sources des idées de Nietzsche ; elle montre comment Nietzsche subit l'influence des courants romantiques. [Et l'étude des travaux de Rhode eût pu servir de contre-épreuve ici et prouvé la justesse de ces rapprochements féconds.] Mais elle restitue avec sympathie la physionomie de celui qui « a renouvelé le sentiment de la vie dans l'humanité contemporaine ». Et elle est entendue d'une manière assez vivante pour permettre à M. Andler de faire œuvre non seulement d'historien, mais encore de philosophe. En dégageant la leçon morale qui provient du commerce d'une vie vraiment humaine, en faisant du problème de la civilisation l'objet capital de la philosophie contemporaine, ne montre-t-il pas sa voie à la jeunesse française en proie, depuis 1914, aux mêmes doutes qui assaillirent la jeunesse allemande au lendemain de 1870 ?

L'origine et l'évolution de la vie, par HENRY FAIRFIELD OSBORN, édition française avec préface et notes par FÉLIX SARTIAUX, 1 vol. in-8°, de XIX-304 p., avec 126 illustrations et figures, Paris, Masson, 1921. — Résumé synthétique de l'état actuel de nos connaissances sur l'origine de la vie, les conditions de son apparition et son évolution à la surface du globe. La philosophie biologique d'Osborn est énergétiste et physico-chimique. Elle envisage les êtres vivants comme des systèmes énergétiques, où l'énergie est accumulée dans les tissus sous forme d'énergie chimique potentielle et s'alimente au dehors par la nutrition et la respiration. Cette énergie se dissipe en chaleur, qui maintient l'organisme à une certaine température et se transforme

directement dans les muscles, par une opération encore mal connue, en énergie mécanique, source des efforts et des mouvements. Les différences de formes et de fonctions que présentent les espèces, les individus et les tissus d'un même organisme sont l'expression de la diversité de leur structure chimique. La physico-chimie des colloïdes, qui n'est encore qu'à ses débuts, permettra d'aborder enfin scientifiquement le problème de l'hérédité, obscurci par les considérations finalistes du vitalisme. Quant aux facteurs de l'évolution, il y a lieu de tenir compte à la fois du principe darwinien et de celui de Lamarck. Cet éclectisme n'empêche pas toutefois l'auteur d'accuser une préférence pour l'*orthogenèse* de Eimer et de Cope, qu'il présente à sa façon sous le nom de *rectégradation*.

En ce qui concerne l'origine même de la vie, Osborn adopte l'hypothèse de l'apparition spontanée. A une époque immensément reculée, des énergies préexistantes sont entrées en relations nouvelles avec les éléments chimiques préexistants. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'un saut mystérieux s'est produit à cette époque dans l'évolution. Sans être « matérialiste », il est permis de penser que la vie est « la continuation d'un développement évolutif plutôt qu'un fait exceptionnel dans l'histoire du monde ». Idée voisine de celles exprimées à plusieurs reprises par Le Dantec, Perrier, Yves Delage, etc.

Le principal intérêt pour le lecteur français de ce livre de haute vulgarisation consiste dans sa documentation, où la paléontologie américaine est largement représentée. Le continent nord-américain est une mine extrêmement riche; son exploration a ouvert des horizons nouveaux, notamment sur l'époque secondaire et la faune reptilienne, ainsi que sur l'évolution des mammifères à l'époque tertiaire. Si l'on compare à ce point de vue l'ouvrage d'Osborn à nos traités classiques d'il y a trente ans, on mesure l'étendue des progrès accomplis dans la paléontologie générale et la phylogénie. La science en est redevable pour une bonne part aux chercheurs américains.

Signalons enfin la préface spécialement écrite pour l'édition française, dans laquelle l'auteur rend hommage à la contribution de nos maîtres dans l'orientation actuelle de la biologie.

La religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding, par J. de La Harpe. Préface, par A. Lalande, 1 vol. in-8°, de VII-122 p., Lausanne, G. Bridel, et Paris, Fischbacher, 1920. — La philosophie générale de Höffding comporte une théorie de la réalité et de la connaissance, mais elle se complète par une théorie de la valeur que le philosophe considère comme étant à la fois réelle et idéale, c'est-à-dire comme contenue dans la réalité tout en la dominant. Mais la valeur fait plus que déborder la réalité, elle entre en conflit avec la réalité et avec elle-même : avec la réalité, car il y a du mal et de l'irrationnel dans les choses; avec elle-même, car il y a opposition des valeurs entre elles et destruction des unes par les autres. C'est le problème posé par la désharmonie de fait entre la valeur et la réalité qui conduit Höffding à concevoir la religion comme ayant pour fonction d'harmoniser et de conserver la valeur. Le sentiment religieux est essentiellement cosmique; il suppose une dépendance consentie de l'individu vis-à-vis de la totalité des forces et valeurs de l'univers. De là un acte de foi qu'il engendre dans l'accord ultime des valeurs et, par conséquent, leur permanence dans le réel; cette conservation que l'expérience ne peut que suggérer, la foi en affirme la continuité et la durée bien au delà des limites où notre volonté suffirait à les maintenir. Cette foi nous conduit immédiatement à l'idée de Dieu, considéré non comme la cause première de l'être, mais comme cause première de l'unité qui conditionne les séries causales; à la fois source et but de valeurs, il en est le lien métaphysique et la garantie suprême de leur conservation. Cette doctrine, reconstruite avec beaucoup de fermeté en partant des données suggestives, mais insuffisamment coordonnées que nous fournissent les œuvres de Höffding se complète par une étude très instructive de la genèse du système et se termine par une critique de la doctrine. Critique, non de détail, mais de cohérence. L'auteur montre avec beaucoup de justesse que la philosophie de Höffding échoue définitivement dans son effort constant pour dépasser le dualisme. Cette étude très ferme et souvent pénétrante est d'un vrai philosophe.

Le génie américain, *penseurs et hommes d'action*, par W. Riley, traduit de l'anglais par E. Renoir, préface de M. Bergson, 1 vol. in-12 de IV-172 p., Paris, Alcan, 1921. — Suite de brèves études sur quelques-uns des plus célèbres représentants de l'esprit américain : *Les réformateurs* : Puritains et Quakers; *Les libres penseurs* : Franklin et Jefferson; *Le poète de la démocratie* : Walt Whitman; *L'homme*

de réflexion : Abraham Lincoln; *L'homme d'action* : Théodore Roosevelt ; *Le philosophe* : William James. Ces esquisses, en leur rapidité, ne manquent ni de vigueur ni d'humour. Peut-être goûtera-t-on surtout les deux portraits si vivants de Lincoln et de Roosevelt, où s'exprime un mépris si savoureux et sain du vain bavardage politicien. On pourrait douter, il est vrai, que le titre de ce livre soit bien justifié et que nous trouvions là les diverses faces ou les principales du génie américain. Si plus d'un trait du caractère de James est essentiellement américain, peut-on dire cependant que sa manière de philosopher soit, à l'exclusion de toute autre, caractéristique de sa race et de son pays? La libre pensée de Franklin ou de Jefferson a-t-elle rien qui soit propre à leur milieu? Et, si Lincoln est l'homme de réflexion, l'est-il autrement que ne le serait un Anglais ou un Allemand ? Mais qu'importe, après tout, si ce sont là de curieuses personnalités et si leur action peut servir à expliquer la formation de la mentalité américaine? Il y aurait mauvaise grâce à chicaner sur un titre l'auteur qui nous intéresse et nous instruit.

Mystiques et réalistes anglo-saxons, d'Emerson à Bernard Shaw, par Régis Michaud, 1 vol. in-16, de 294 p., Paris, A. Colin, 1918. — Les études qui composent ce volume (sur Emerson, Walter Pater, Walt Whitman, Henry James, Mark Twain, Jack London, Upton Sinclair, sur Wharton, Bernard Shaw) intéressent, en général, l'historien de la littérature plutôt que l'historien de la philosophie. Cependant Walter Pater, Walt Whitman, Bernard Shaw, se meuvent sur les confins de la littérature et de la philosophie; et M. Régis Michaud nous parle d'eux en critique qui a le goût des idées. Enfin il faut faire une place à part, parmi ces études, à la première, où il est traité d'Emerson. M. R. Michaud montre, dans le détail, tout ce qu'Emerson a dû à la pratique assidue des *Essais* de Montaigne. « Dans la rencontre d'Emerson et de Montaigne, une synthèse nouvelle et des plus fécondes s'opère. En Platon, le mysticisme puritain d'Emerson s'alliait à la philosophie antique; dans l'œuvre de Gœthe, il trouvait le secret d'unir l'art à la nature, la science et la poésie. En Montaigne, c'est l'humanisme français classique qu'Emerson rejoint à sa source » (p. 50).

Les générations sociales, par François Mentré, 1 vol. in-8°, de 470 p., Paris, Bossard, 1920. — Cournot a écrit : « Il n'y a que l'observation des faits historiques qui puisse nous apprendre au juste comment le renouvellement graduel des idées résulte du remplacement des générations les unes par les autres ». Cette phrase, qui sert d'épigraphe au livre de M. Mentré, indique l'esprit qui y préside. Il consiste à considérer que le progrès intellectuel ne se fait pas par explosions individuelles isolées, indépendantes et les unes des autres et du milieu historique où elles éclatent, mais par les efforts solidaires de groupes de pionniers animés en commun de tendances et d'idées analogues par où à la fois ils se rattachent aux groupes qui les précèdent et les suivent et s'en distinguent. Ces groupes, ce sont les générations qui apparaissent ainsi, dans la série du déterminisme historique, comme l'agent continu et collectif du progrès.

Cette philosophie de l'histoire implique une question préalable qui est précisément celle que l'auteur débat dans le présent livre : que faut-il entendre au juste par une génération? « La génération, déclare M. Mentré, est une réalité pour chaque individu. Quand un homme parle de sa génération, il emploie une expression parfaitement claire bien qu'elle ne soit pas chronologique. Il désigne par là ceux qui sont à peu près du même âge que lui, ses condisciples et ses camarades, ceux qui se sont élevés en même temps que lui et qui partagent avec lui les sphères de l'activité et de l'influence. Tous les hommes d'une génération se sentent liés par la communauté de point de départ de leurs croyances et de leurs désirs.... La force des choses leur a imposé un programme collectif qu'ils réalisent tant bien que mal par leur association volontaire ou dispersée » (p. 47-48).

Chacun sent donc intuitivement qu'il appartient à une génération, qu'il communie avec elle par son esprit et par son action. Mais est-il aussi facilement capable de définir le milieu historique qu'est la génération, et, pour commencer, de lui assigner des limites chronologiques suffisamment précises pour l'individualiser dans le temps? « La génération, nous répond M. Mentré, est un cadre imposé par la nature à la société comme à la famille. Mais, si le contraste des générations est très apparent dans la famille qui se développe par poussées périodiques, il est masqué dans la société par l'afflux incessant des hommes et par la complexité des échanges sociaux. Il semble que, pour le mettre en lumière, il faille adopter un point de départ arbitraire et, par suite, simplifier l'évolution historique jusqu'à la mutiler. La question est précisément de savoir si, parmi les combinaisons possibles, il n'en est pas une qui s'impose par sa justesse et qui

introduit dans l'évolution historique des coupures naturelles » (p. 225). A en croire Hérodote, qui a posé que « trois générations virales égalent cent ans », ce serait en coupures d'une trentaine d'années qu'il s'agirait de diviser l'histoire : c'est ainsi du moins que comptaient les prêtres égyptiens auxquels se réfère Hérodote. Les générations de l'*Iliade* semblent être aussi de trente ans. Celles de la Bible, qui jouent, en tant que générations, un si grand rôle, seraient de quarante ans d'après M. Loisy. En moyenne, on parle le plus souvent d'environ un tiers de siècle.

Mais ces coupures, comment les distribuer, et surtout comment définir la mentalité transitoire et collective qu'elles prétendent enserrer? Le problème a déjà été agité. M. Mentré en suit la discussion de Platon à Cournot (p. 48 à 93), puis successivement chez le publiciste marseillais Justin Dromel (p. 95 à 116), chez l'Italien Giuseppe Ferrari (p. 117 à 138), et chez l'Autrichien Ottokar Lorenz (p. 139 à 174).

Enfin, il propose lui-même une solution. Il part de la famille animale et humaine où il lui semble voir la génération définie par la nature elle-même, et de là, grâce à la méthode organiciste chère à Spencer, il espère passer plus sûrement à des conclusions valables pour les générations sociales, moins évidemment naturelles. « Dans la famille, les individus se présentent par groupes successifs que séparent des intervalles de temps sensiblement identiques : les parents incarnent une génération, les enfants une autre, les petits-enfants une troisième » (p. 186). Or, « la différence d'âge qui sépare les enfants de leurs parents est la principale source du changement des idées et des mœurs. Les jeunes gens ouvrent les yeux dans un autre monde que leurs parents, et ils se plient aussitôt aux exigences de la société contemporaine » (p. 196). D'autre part, on connaît la loi de l'espèce, si dramatiquement illustrée par M. Paul Hervieu dans sa *Course du flambeau* : l'orientation vers l'avenir. On voit dès lors comment on passe des générations familiales aux générations sociales ; les générations nouvelles que la nature fait se succéder dans la famille offrent périodiquement au progrès intellectuel et social, pour l'accepter et le promouvoir, des âmes nouvelles, éprises d'avenir et de changement. Et ainsi la mentalité humaine se trouve renouvelée régulièrement et autant qu'il est nécessaire pour éviter la stagnation de la vie sociale. Mais ce renouvellement de la mentalité produit tout naturellement des générations spirituelles parallèles aux générations familiales physiologiques et qui, au lieu de reposer comme les dernières sur le fait matériel de la filiation, reposent sur le fait spirituel de la communauté d'idées et de goûts. Dès lors, on peut dire de la société comme de la famille qu'elle se renouvelle périodiquement et comprend des générations successives et distinctes. Mais dans la société, les générations, au lieu d'avoir des parents, ont des maîtres : les *maîtres de l'heure* comme on a dit : la loi de la filiation spirituelle y est que les adultes succèdent aux adultes, et la parenté y est fondée sur l'imitation et non plus sur la consanguinité.

Pour illustrer ces principes que nous avons peut-être systématisés un peu, mais non pas, croyons-nous, déformés, l'auteur étudie l'influence de quelques maîtres des générations spirituelles récentes (p. 240-270). Mais il y a plus : cette étude n'est pas seulement une illustration, elle nous révèle le moyen permanent de saisir la réalité des générations sociales. L'auteur nous l'affirme nettement : « C'est l'histoire littéraire qui fournira le tableau des générations sociales... Ne nous étonnons donc plus que les critiques usent et abusent du terme de génération » (p. 325). La dernière partie du livre ne tente rien moins qu'une reconstitution historique de la succession des générations sociales ainsi aperçues au travers des générations littéraires. Malgré l'objectivité attribuée par l'auteur à ses principes, on devine qu'une grande part d'arbitraire intervient dans cette application. On regrette aussi et surtout que l'auteur n'ait pas davantage cherché à faire la psychologie de la génération en elle-même en tant que groupe constitué en communauté spirituelle. Cette question n'est pas moins importante que celle de l'étendue et de la succession des générations.

L'humanité préhistorique (t. II de la collection *l'Evolution de l'Humanité*), par J. de Morgan, un vol. in-8, de xix-330 p., Paris, Renaissance du livre, 1921. — Le nouveau volume de la collection que dirige M. Berr est un excellent manuel. Il frappe d'abord par sa clarté, sa documentation, le souci de probité intellectuelle et de critique objective qui l'anime. C'est ainsi que l'auteur se refuse à conclure de l'existence d'une même matière ou d'un même ustensile en divers points à l'interdépendance des peuples qui ont utilisé cette matière ou cet ustensile. Il pose en aphorisme que les besoins de l'espèce humaine ont pu conduire divers travailleurs aux mêmes inventions, et que rien ne prouve l'unité de la civilisation universelle. L'idée qui lui

paraît essentielle est celle-ci. Pendant une période très longue, une barrière de glace descendant entre l'Europe et l'Asie antérieure d'une part, l'Asie centrale et orientale de l'autre, a séparé les deux mondes. En Occident, différents groupes sont apparus, dont il n'est guère possible aujourd'hui encore de fixer les rapports. Puis, lorsque cette barrière de glace eut cédé, les peuples de l'Orient, chassés par des causes inconnues, émigrèrent vers l'Ouest et le Sud-Ouest, que, plus artistes, ils fécondèrent de leurs secrets. Plus nombreux, ils peuplèrent davantage la terre. Un rameau septentrional, ralenti dans sa marche par des obstacles de tout genre, parvint sur l'Océan, quand, depuis longtemps déjà, le rameau méridional avait crû de manière singulière en Elam, en Chaldée, en Egypte, et suscité dans tout le bassin méditerranéen une civilisation incomparable.

Les lecteurs de cette Revue liront avec un intérêt particulier, croyons-nous, les pages consacrées au développement du sentiment artistique, des conceptions religieuses et des signes hiéroglyphiques et cunéiformes parmi ces peuples préhistoriques.

La Musique et la Vie intérieure, par L. Bourguès et A. Dénéréaz, un vol. in-4°, 586 p., Paris-Lausanne, Alcan-Bridel, 1921. — Dû à deux esprits résolument modernes, unissant l'intelligence de l'harmonie et le goût pour la poésie symboliste, cet *essai d'une histoire psychologique de l'art musical* aborde simultanément l'étude des émotions humaines, révélées par la musique et l'étude des sonorités révélatrices de ces émotions.

S'inspirant des travaux de James, Lange, Sergi, Ribot, Féré, Höffding sur les émotions, la cœnesthésie, les états moteurs, l'association des états moteurs et des états intellectuels, MM. Bourguès et Dénéréaz n'analysent l'action dynamogénique de la sensation musicale sur l'organisme, la cœnesthésie et la kinesthésie, que pour considérer la symphonie comme « une série d'états émotionnels et moteurs », correspondant pour le compositeur à des états intellectuels, ne déterminant nécessairement aucune association et laissant par là même à l'auditeur toute liberté d'interprétation. S'inspirant des recherches contemporaines sur l'harmonie et des suggestions de Bazeillas, ils n'analysent les rapports acoustiques contenus dans le timbre que pour arriver à « considérer les sensations sonores comme des organisations psychologiques luttant entre elles », et à rendre sensible la constitution du sens harmonique qui « s'acquiert graduellement, par expériences successives comme le sens de l'espace, mais plus difficilement, plus exceptionnellement ».

Ces préliminaires établis, les auteurs suivent, dans ses vicissitudes, l'esprit musical se formant timidement en Orient, en Grèce, à Rome, et devant, pendant le moyen âge, à la naissance du sens harmonique, à l'action réciproque des traditions savantes et des innovations populaires, à l'éclosion simultanée de l'harmonie et du contrepoint, un développement inattendu. Ils suivent, à partir du Cinquecento, les progrès de l'*Ars nova*, accordant une place croissante aux tendances motrices de la nature humaine et aux aspirations individualistes de l'homme moderne. Ils dégagent les caractères de l'esprit classique préparé par Lulli, Rameau, Haendel et Bach, en formant avec Haydn, Mozart et Beethoven tout un monde d'émotions et d'idées. Ils montrent comment Weber, en transposant des sensations, imprime à la musique une direction nouvelle et fait naître des besoins harmoniques nouveaux que Schubert, Berlioz, Mendelssohn, Chopin, Schumann, Liszt, Wagner et César Franck vont s'efforcer de satisfaire, jusqu'à ce que l'acuité de l'esprit moderne, se débattant au milieu de sollicitations multiples et contradictoires, pousse Brahms, Tchaikowsky, Grieg, Moussorgsky, Richard Strauss et Debussy à restreindre la place de la calliphonie et à rechercher dans la dissociation harmonique des modes d'expression qui traduisent la complexité de leurs tendances.

Chemin faisant, la formation de la gamme, l'éthos des modes, le sens psychologique du majeur et du mineur, la dissonance, la logique de la musique et les lois cadentielles, le style musical, l'espacement des notes de l'accord, le pandiatonisme sont étudiés de manière concrète et vivante; une représentation des caractères propres à l'œuvre de chaque compositeur au moyen de « courbes dynamogéniques » est très ingénieusement indiquée.

Sans doute, y eût-il eu lieu de mentionner Verdi, Balakirev, qui devance et résume toute la musique russe, les sources italiennes du vérisme dans Moussorgsky, l'importance restituée par d'Indy aux éléments rythmiques, le retour de Dukas à une architecture beethovénienne, la cérébralité d'un Magnard et d'un Ravel. Sans doute, y eût-il eu lieu de mettre à profit les renseignements donnés par les ethnographes sur la musique dans les civilisations primitives : leur étude amènerait

peut-être MM. Bourguès et Dénereaz à modifier entièrement leur hypothèse de la formation de la gamme par le calcul subliminal des quintes, à considérer la *quarte* comme l'élément générateur et à comprendre alors la direction des gammes grecques écrites de l'aigu au grave. Un semblable déplacement joint à la considération d'un certain nombre de faits parmi lesquels l'utilisation de plus en plus fréquente de la gamme hongroise leur ferait peut-être regarder l'affirmation musicale des forces inconscientes qui constituent le monde intérieur, moins comme « un tournant décisif dans l'histoire générale de l'esprit » que comme une transformation ou même une regression de la sensibilité. L'état présent de la musique européenne exprime la pensée musicale à un moment où l'entre-croisement des influences restreint singulièrement le rôle des écoles, où les modifications du monde moderne attirent la fonction de l'activité artistique au point d'attribuer aux moyens d'expression asservis dans l'art classique une place prépondérante. Par là même, il n'exprime que très imparfaitement la pensée musicale. Dès qu'on restitue la logique impérieuse qui en contient les possibilités indéfinies, il apparaît que l'effort de J.-S. Bach n'a jamais été dépassé.

Quoi qu'il en soit, cet excellent ouvrage est de beaucoup le meilleur qui ait paru depuis longtemps sur la musique.

L'Art et la Vie sociale, par Ch. Lalo, in-8°, 378 p., Paris, Gustave Douin, 1921. — Cherchant à préciser les conditions sociales de l'art, M. Lalo n'entend faire état des travaux et des monographies des sociologues contemporains que pour en dégager « quelques données plus générales, sans se restreindre, par un scrupule excessif, à cette phase primitive qui a l'avantage de nous présenter les origines, du moins hypothétiques, de la fonction esthétique, mais aussi l'inconvénient de nous l'offrir sous ses formes les plus confuses, les plus mélangées d'éléments « anesthétiques » : celles où se réalise et se dégage le moins sa nature spécifique que les formes d'art les plus développées montrent seules à l'état pur ». Aussi fait-il porter simultanément son enquête sur les civilisations primitives et sur la civilisation occidentale moderne. Mais il respecte la position du problème telle qu'elle se trouve chez ses prédécesseurs, conscient de son insuffisance et de sa nécessité. Et il entend se limiter à l'étude des conditions de l'art *étrangères à l'art*.

M. Lalo aborde successivement l'influence du travail sur l'art, la division du travail dans l'art, la situation économique de l'artiste ; le luxe, la mode, l'art populaire et l'élite ; l'art dans ses rapports avec le milieu familial et la vie sexuelle ; l'action des régimes politiques, des influences internationales, de la guerre ; la répercussion des institutions et des convictions religieuses. Mais, en indiquant ainsi les connexions qui lient à l'art des milieux étrangers à l'art, comme les métiers, les classes sociales, la famille, la vie politique, la religion, M. Lalo se refuse à leur imposer un ordre quelconque de dépendance. Aussi bien, ne fait-il que déterminer les conditions *nécessaires*, mais non *suffisantes*, de l'art.

Comme « socialisation du jeu », comme « discipline du luxe », l'art n'utilise les matériaux fournis par les différentes formes d'activité que pour les transformer et affirmer la spécificité de sa nature. Il resterait donc, pour être complet, à déterminer les conditions esthétiques de l'art proprement dites et l'action réciproque des faits esthétiques et des faits anesthétiques. Ainsi s'obtiendrait une esthétique sociologique moderne, « forme plus nouvelle et plus scientifique de l'ancienne philosophie de l'art, telle que Taine et surtout Hegel l'ont proposée et qui doit être la forme intégrale de toute esthétique moderne ».

La position ambiguë adoptée par M. Lalo lui fait rejeter l'application stricte de la méthode comparative aux manifestations de l'activité artistique envisagée dans les sociétés historiques et dans ses rapports avec les autres modes de l'activité humaine, comme elle lui défend de ramener à des lois abstraites l'évolution de l'art. C'est qu'il adopte les résultats partiels de la sociologie comme discipline indépendante tout en demeurant fidèle à l'esprit de Guyau. Et son entreprise, à demi engagée dans la critique, pense gagner en liberté ce qu'elle risque de perdre parfois en profondeur, en détachement et en largeur de vues.

Discours philosophiques, d'Hector Denis, avec une préface de G. de Greef, un vol. in-8°, de xlix-332 p., Paris, Giard et Brière, 1919. — Ce livre est un recueil posthume de conférences et d'allocutions dues à Hector Denis, professeur à l'Université de Bruxelles, membre de l'Académie royale et membre de la Chambre des représentants. Un même esprit anime tous ces discours : M. Denis est un disciple d'Auguste Comte, de l'Auguste Comte du *Cours de philosophie positive*. Il déclare lui-même ne pas prétendre à l'originalité, mais vouloir être l'interprète le plus clair et le plus

impersonnel de la pensée libre du XIXe siècle, de la pensée émancipée de tout dogme métaphysique et surtout religieux. Il prêche la soumission à l'expérience, l'acceptation de son caractère relatif et la fondation sur ses seules conclusions d'une morale strictement humaine et laïque et d'une politique et d'une économie sociale animées du même esprit. Nous ne pouvons évidemment résumer cette série de conférences, mais les titres seuls en sont significatifs : 1° De la constitution de la morale positive; 2° L'économie politique et la constitution progressive de la sociologie au XIXe siècle; 3° Le socialisme; 4° La mission sociale de la philosophie positive; 5° La morale rationaliste; 6° La morale humaine et l'évolution sociale; 7° L'œuvre d'Auguste Comte et son influence; 8° Le dogme et la sociologie; 9° Ernest Haeckel; 10° La commémoration des morts; 11° Les bases philosophiques de la liberté de conscience; 12° La pensée libre et le progrès humain; 13° Fr. Ferrer; 14° A Monseigneur Mercier; 15° La libre pensée, instrument de pacification; 16° L'Église et la Révolution; 17° La philosophie positive et le libre examen.

Une longue et intéressante préface de M. de Greef évoque la physionomie et caractérise les idées philosophiques politiques et sociales d'Hector Denis.

Les disciplines d'une science, la Chimie, par G. Urbain, 1 vol. in-8 jésus, de 325 p., Paris, Doin, 1921. — Ce traité de philosophie chimique est des plus instructifs. L'auteur y expose successivement : les origines de la théorie atomique; les principes de la classification; la théorie de l'isomorphisme et sa généralisation au moyen de la notion d'*homéomérie*, tirée de considérations énergétiques; l'énergétique dans ses rapports avec la chimie; les motifs de la distinction fondamentale, faite depuis longtemps par les savants, entre le domaine des réactions réversibles et celui des réactions irréversibles, le premier, particulièrement propice à l'application des principes de l'énergétique, formant la chimie minérale, et le second, où triomphe l'hypothèse atomique, formant la chimie organique; les lois rigoureuses; le rôle des généralisations et des approximations; la signification des symboles et des formules de constitution; les principes de la systématique en chimie minérale et les idées de Werner sur les complexes; l'avenir de la chimie physique, avenir fécond parce que, n'étant « ni trop particulière, ni trop générale, elle permet seule, conformément à l'histoire, de rénover et d'enrichir le corps de doctrines de la science ».

Nous signalerons spécialement le chapitre sur l'homéomérie, dans lequel M. G. Urbain indique ses idées personnelles et les considérations qui l'ont conduit à cette notion synthétique, permettant de réunir, sous un énoncé général, les lois particulières dégagées du rapprochement des propriétés chimiques et des propriétés thermo-élastiques. La différence entre le point de vue atomistique et le point de vue énergétiste est décrite et analysée avec une finesse que seule peut donner une longue pratique de la science : « L'atomiste voit le monde en artiste, soucieux d'interpréter la nature, l'énergétiste le voit en ingénieur, soucieux d'en tirer profit. » Le premier a besoin de représentations claires et intuitives; le second fait des transactions et se préoccupe d'un prix de revient. « Les deux points de vue sont aussi humains l'un que l'autre. Ils se complètent sans s'opposer nécessairement. Sous l'attirail d'équations qui symbolisent tout raisonnement énergétique et en masquent presque toujours la signification pour le chimiste, on peut distinguer un simulacre d'expériences conduites par un opérateur, jouant le rôle d'un ouvrier dirigeant une machine » (p. 161). De même que l'ouvrier qui conduit une machine se préoccupe assez peu de ce qui se passe à l'intérieur, et, tout à sa manœuvre, s'intéresse principalement à la matière qu'il transforme, l'énergétiste, qui ne considère que l'extérieur des systèmes, leur état initial et leur état final, se désintéresse de leur constitution, pour laquelle, au contraire, se passionne l'atomiste, toujours préoccupé du mécanisme interne des opérations à n'importe quelle phase de leur succession.

Esprit très averti, profondément versé dans sa science, l'auteur domine visiblement son sujet, et le philosophe s'instruit à son école. Dans l'introduction, il nous livre le fruit de ses réflexions sur la signification générale de la science positive, et ces réflexions ne sont pas moins suggestives, comme indice de la philosophie implicite de nos savants d'aujourd'hui. Il est bon de noter, une fois de plus, l'irrésistible besoin des savants qui réfléchissent de se faire, pour leur intime satisfaction, leur propre philosophie de la science, c'est-à-dire leur propre métaphysique. Celle de M. G. Urbain s'apparente au positivisme pragmatiste, attitude qu'inspire naturellement l'échec du rationalisme intellectualiste d'il y a cinquante ans. On la jugera peut-être un peu sommaire. La formule qui la résume : « adaption de nos facultés intellectuelles aux données sensibles de l'Univers » a le mérite de la clarté, mais c'est

peut être au détriment de la précision, car entre l'idée d'adaptation et celle de connaissance scientifique, il y a trop d'intermédiaires, que la formule passe sous silence. Il est juste néanmoins de rendre à Condillac le témoignage qui lui est dû. C'est bien à son influence que nous devons la réforme de Lavoisier, et l'on peut admettre, avec M. Urbain, que ce que le positivisme de Comte renferme de meilleur, c'est une mise au point des idées que Condillac professait sur les systèmes scientifiques.

Mécanismes communs aux phénomènes disparates, par Michel Petrovitch, professeur à l'Université de Belgrade, 1 vol. in-16, de 279 p., Paris, Alcan, 1921. — L'aphorisme de lord Kelvin : « Comprendre un phénomène, c'est pouvoir établir son modèle mécanique », donne au premier abord l'impression d'un aveu d'agnoscitisme. Si l'on prend, en effet, le mot « mécanique » dans l'acception littérale et restreinte qu'on lui donne d'ordinaire et qui se rapporte à une partie limitée des sciences physiques, on n'admettra pas que les facteurs jouant un rôle dans les phénomènes biologiques, psychologiques ou sociaux puissent être symbolisés par les rôles des facteurs mécaniques. Comme, d'autre part, les phénomènes dont on peut connaître les lois mathématiques sont en nombre très restreint, on serait amené à conclure, en s'en tenant au sens étroit de l'aphorisme, que la plupart des phénomènes sont incompréhensibles. Cependant cet aphorisme a un sens profond et est susceptible d'une interprétation plus large. C'est ce que montre en détail, avec une remarquable abondance d'exemples et de précisions, le livre de M. Michel Petrovitch. Aux notions de *rôles* on peut donner une forme indépendante de la nature concrète de leurs porteurs; de même, il est possible de faire abstraction de la nature concrète des phénomènes et de décrire leur *allure* sans que ce contenu concret intervienne dans la description. On reconnaît ainsi l'existence de particularités communes, qui permettent d'*uniformiser* la description des phénomènes et de résumer les particularités d'allures dans le mouvement d'un point figuratif de l'espace à *n* dimensions. De même, on constate que les facteurs les plus divers, dans des phénomènes différents, jouent souvent des rôles semblables. L'ensemble de ces rôles semblables est un *type de rôle*. On peut alors considérer comme expliqué tout phénomène dont on connaît : 1° l'assemblage de tout ce qui joue un rôle dans son existence; 2° les types de rôles combinés entre eux dans cet assemblage; 3° comment un tel assemblage de rôles détermine les particularités du phénomène comme conséquences nécessaires. De telles connaissances équivalent à celles du *mécanisme* du phénomène. Ceci conduit aussitôt à la notion de *type de mécanisme*, caractérisant une infinité de phénomènes disparates. La connaissance rationnelle consiste à dégager les types et à classer les phénomènes suivant leur type. On reconnaît d'ailleurs que les rôles seuls interviennent dans la composition d'un type, et que ceux-ci ne sont pas nécessairement de l'ordre mécanique proprement dit. C'est pour cette raison qu'on arrive à faire rentrer dans des types généraux de mécanisme un grand nombre de faits inaccessibles aux « explications » mécaniques ordinaires. Les phénomènes présentant ainsi des particularités communes de mécanisme et d'allure constituent un *groupe d'analogie*, dans lequel le *noyau d'analogie* est formé de l'ensemble des particularités communes. Les noyaux d'analogie transforment les ressemblances en rapports d'égalité.

Le vrai sens de l'aphorisme de lord Kelvin serait alors celui-ci : un phénomène étant donné, on peut toujours dégager le type de son mécanisme. A ce type correspond un groupe d'analogie. Dans un tel groupe il doit toujours se trouver au moins un phénomène mécanique, au sens littéral du mot. Celui-ci fournira alors un modèle, illustrant mécaniquement chacun des phénomènes du groupe et, par suite aussi, le phénomène considéré. Comprendre un phénomène, c'est saisir le type de son mécanisme.

Il est à remarquer que la connaissance de ce type n'exige nullement qu'on aille tout de suite au fond des choses et qu'on pousse l'investigation à outrance. Il suffit de connaître la nature schématisée des rôles, leur combinaison et les particularités d'allure, c'est-à-dire la configuration qui en dépend. Par exemple, on ne sait rien de la nature intime de l'électricité, ce qui n'empêche pas de bien connaître le type du mécanisme de la décharge des condensateurs, de la propagation de l'électricité, des phénomènes d'induction les plus complexes, etc.

Cet ouvrage, extrêmement touffu et riche d'exemples, ne peut être analysé ici. Bornons-nous à en signaler le haut intérêt. Il constitue un essai original de phénoménologie mathématique. A suivre l'énumération des types de rôles, des types de mécanisme et des groupes d'analogie extraits des faits les plus divers, recueillis dans toutes les branches du savoir rationnel,

on se rend compte de l'immense variété des liens dits de causalité, et l'on se convainc que la signification du mot « comprendre » n'est que très incomplètement élucidée par l'analyse logico-métaphysique de la notion causale. La connaissance positive, exacte, est intelligence de mécanismes.

Les maladies de l'esprit et les asthénies, par le Dr Albert Deschamps, in-8°, xxvii-740 p., Paris, Alcan, 1919. — Comme suite à son ouvrage sur *les Maladies de l'énergie*, le fécond auteur du *Rêve d'un préfet*, des *Cures d'air en bateau-mouche*, de *l'Hérédité psychique de la constipation* nous apporte ici, le sous-titre du livre en fait foi : une étude clinique des états psychiques conditionnés par les asthénies, un essai de psycho-pathologie, de psychologie et de psycho-thérapeutique fonctionnelles et une introduction à la pathologie de l'adaptation. En effet, après une introduction destinée à mieux dégager certains points, l'auteur expose une théorie psycho-pathologique fondée sur l'étude clinique d'états morbides, qu'il distingue des psychoses, qu'il appelle asthénies, et qui semblent se rattacher, au moins en partie, à la psychasthénie de M. Pierre Janet, sans que, faute d'observations assez détaillées, il soit possible de préciser la place où il conviendrait de les ranger dans la nomenclature habituelle. Puis vient l'exposé des doctrines. Doctrines psychologiques : il y a deux fonctions psychophysiques, la *réceptivité* et la *constructivité* ; l'esprit lui-même est « une fonction à la fois physique, psycho-physique, psychologique (et peut-être psycho-métaphysique. .) » (p. 476). Doctrines nosologiques : les maladies de la fonction psychique sont des *dyspsychismes*, dont la classification embrasse les psychoses proprement dites (p. 485). Doctrines philosophiques : la réalité est un rapport, un *idéo-réalisme* (p. 494) ; la vérité sur le problème de l'esprit et du corps ne se trouve ni dans le dualisme, ni dans le monisme, ni dans le parallélisme, mais dans le *rapportisme* (p. 500) ; enfin, tout étant conditionné, le déterminisme de Claude Bernard est bien la seule philosophie scientifique possible, mais, le mot se trouvant « compromis au point de vue moral » (p. 502), mieux vaut parler de *conditionnisme*. La partie thérapeutique, qui fait appel, suivant le besoin, à la physiothérapie et à la psychothérapie et donne la conversion pour but à toute méthode psychothérapique dans les états psychopathologiques fonctionnels, est d'une inspiration morale très élevée, ainsi qu'il est de rigueur en pareil sujet.

L'hérédité morbide, par le Dr Apert, 1 vol. in-18, 306 p., Paris, Flammarion, 1919. — Exposé de l'état actuel de nos connaissances sur l'hérédité morbide : maladies familiales, hérédité toxique, hérédité infectieuse, hérédité des affections organiques, dégénérescence ; et bon travail de vulgarisation. Conclusions : la transmission des tares héréditaires d'origine morbide n'est pas fatale, la dégénérescence n'est pas inévitablement progressive ; il est possible de lutter pratiquement contre elle et d'assurer la régénérescence de la race par un ensemble de moyens, de mesures législatives, en particulier, allant de l'interdiction de l'alcool de bouche à l'établissement du divorce pour cause d'aliénation mentale incurable d'un des époux. Pourquoi ce « privilège » de l'aliénation mentale ? N'est-il pas d'autres maladies incurables susceptibles d'entraîner la procréation d'enfants malades, infirmes ou idiots ? Ne serait-ce pas que, malgré tout, la question du divorce touche un peu à la morale et qu'elle n'est donc pas du seul ressort de l'hygiène et de l'eugénique ?

L'éducation de la mémoire, par Ch. Julliot, 1 vol. in-12, de 223 p., Paris, Flammarion, 1919. — Il s'agit d'une étude sur la contribution apportée par la mnémotechnie et en particulier par les travaux d'Aimé Paris, Rolin, Atkinson et Germery, au problème de l'acquisition des souvenirs. L'auteur, comparant le secours que ces méthodes apportent contre l'oubli à celui du jiu-jitsu contre les malfaiteurs, en recommande l'emploi pour la rééducation des commotionnés. Après avoir analysé les différents procédés artificiels des mnémotechniciens, il étudie la façon de les concilier avec les méthodes courantes d'acquisition. L'ouvrage contient aussi un historique de la mnémotechnie. M. Julliot, sans cesse préoccupé de ne pas prendre parti, ne fait nulle part œuvre de savant, mais apporte une contribution utile. A signaler une remarque importante de Rolin sur les conditions optima de mémorisation des noms propres (p. 177), et la réponse d'Aimé Paris à la question : Comment retenir un texte mot à mot (p. 185).

Descartes savant, par Gaston Milhaud, 1 vol. in-8°, de 249 p., Paris, Alcan (Biblioth. de philos. cont.), 1921. — Cet admirable volume contient une série d'études dont plusieurs inédites, sur la partie proprement scientifique de l'œuvre de Descartes. Plusieurs d'entre elles deviendront certainement classiques, et certains des exposés qui s'y trouvent sont vraisembla-

blement destinés à passer dans tous les ouvrages futurs sur la philosophie de Descartes. Qu'il s'agisse des « Premiers essais scientifiques de Descartes », de ses « Travaux d'optique de 1620 à 1629 », du « Problème de Pappus et la géométrie analytique », ou de la querelle de Descartes et de Fermat au sujet des tangentes, l'historien de Descartes, qui était en même temps un savant, nous apporte des mises au point simples et précises, dont chacune définit la position propre de Descartes et les raisons pour lesquelles cette position n'a pas toujours été comprise de ses contemporains; seul un mathématicien pouvait effectuer ce travail, et les résultats en seront largement utilisés. Là où G. Milhaud avait à organiser des textes et des faits plus nombreux et moins cohérents que ne le sont des démonstrations mathématiques, même obscures ou paradoxales, les conclusions sont moins originales ou moins décisives : telles les études sur la sincérité de Descartes et sur Descartes expérimentateur; — l'historien ne semble pas y avoir atteint le point où le problème se pose dans toute sa complexité et avec tout son intérêt. Les trois chapitres qui étudient la pensée de Descartes entre la crise mystique de 1619 et la découverte de 1620 contiennent nombre de vues justes et de suggestions intéressantes. L'interprétation de la crise du 10 novembre 1619, où Descartes aurait entendu le conseil divin de procéder à lui seul à la reconstruction des sciences, paraît absolument vraie. Quant à l'explication de la date du 11 novembre 1620 par l'invention admirable des lunettes astronomiques, elle semble, jusqu'à plus ample informé, plus ingénieuse que prouvée. C'est un livre qui deviendra inséparable de celui d'Hamelin, dont il est l'égal et qu'il complète heureusement.

Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française, par René Gillouin, 1 vol. in-16, de XII-278 p., Paris, Bernard Grasset, 1921. — Exposé clair et bien ordonné de la philosophie impérialiste de l'histoire moderne qu'a élaborée M. Ernest Seillière. On sait que les vues ingénieuses et même profondes abondent dans cette œuvre si dispersée; ceux qui n'osent pas l'aborder directement, ou qui n'en aperçoivent pas l'unité d'ensemble, trouveront une initiation commode à son économie générale dans cette introduction. Il est seulement regrettable, à ce point de vue, que l'ouvrage soit complètement dépourvu des renseignements bibliographiques les plus élémentaires. En concluant son livre par des considérations sur la France d'aujourd'hui, l'auteur souhaite de le voir jouer auprès des maîtres de notre jeunesse le rôle de « Prolégomènes à toute éducation nationale future ». Serions-nous en présence d'un nouvel impérialisme à joindre à la longue série de ceux que M. Seillière a déjà étudiés : l'impérialisme pédagogique ? Le ton général de ses « sujets » a certainement entraîné l'auteur. En réalité, il nous a donné un bon résumé d'une œuvre historique très suggestive, plus suggestive peut-être que sûre; et c'est déjà fort bien.

Descartes, par Jacques Chevalier, 1 vol. in-16, de VII-362 p., Paris, Plon-Nourrit, 1921. — Ce livre, qui porte une épigraphe caractéristique : « Les maîtres de la pensée française », et qui doit avoir un Pascal comme pendant, contient huit leçons professées au cours public à l'Université de Grenoble sur René Descartes. Des notes abondantes et des tables analytiques ajoutées à la rédaction de ces leçons rendent le volume utilisable pour une première initiation à la philosophie cartésienne. Il importe de signaler, en outre, que l'auteur ne s'est pas proposé de résumer les interprétations ordinairement reçues du cartésianisme. Son intention est de dégager les traits par où cette doctrine se révèle comme caractéristique de la pensée française; à ce titre, elle lui apparaît comme foncièrement réaliste (contre les historiens qui la tirent vers l'idéalisme soit pour l'en blâmer, soit pour l'en louer), et M. Chevalier a certainement raison sur ce point. Parmi les points originaux de son interprétation, signalons encore : l'affirmation de la sincérité profonde de Descartes, comme se rattachant à son intuition mystique du 10 novembre 1619; l'idée que la mathématisation des sciences consiste non à les réduire à la mathématique, mais à les reconstruire selon un plan analogue à celui des mathématiques; une analyse très minutieuse des preuves de l'existence de Dieu. Il est à souhaiter que cette étude très vivante et souvent pénétrante du cartésianisme ne soit pas trop desservie dans l'esprit de ses lecteurs par un premier et un dernier chapitre dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils n'ont rien de cartésien.

L'histoire traditionnelle et la synthèse historique, par Henri Berr, 1 vol. in-16, de X-146 p., Paris, Alcan (Bibliothèque de philos. contemp.), 1921. — En réunissant ses études sur Tamizey de Larroque et Paul Lacombe ainsi que ses discussions avec Louis Halphen et Xénopol, l'auteur de la *Synthèse en histoire* nous

met sous les yeux quelques types d'historiens et de conceptions de l'histoire qui tantôt contredisent tantôt favorisent sa propre doctrine. C'est donc, comme il nous le dit lui-même, une discussion *in vivo* des théories que la *Synthèse en histoire* discutait *in abstracto*, et c'en est aussi, par suite, un utile complément.

Théonas ou *les Entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles*, par JACQUES MARITAIN, 1 vol. in-16, de 202 p., Paris, Nouv. Libr. nationale, 1921. — L'auteur discute et fait agréablement discuter l'idéaliste Philonous, retour de Genève, avec le sage Théonas, qui cultive à la fois son jardin et un néo-thomisme fort raisonnable. Nous voyons dans ces dialogues, à propos de la liberté de l'intelligence, de la théorie du surhomme et d'autres problèmes, comment l'âme de vérité cachée dans les revendications de la pensée moderne trouve sa valeur vraie et reçoit satisfaction dans la philosophie traditionnelle. Les pages les plus intéressantes, sauf celles qui traitent le problème du progrès, ce sont aussi les plus paradoxales. On y verra comment et pourquoi M. Maritain a arrêté l'histoire de la Philosophie à Aristote dans son Manuel. A son sens, ce qui s'arrête à Aristote, ce n'est point la philosophie, c'est la formation de la philosophie, en sorte qu'après Aristote, étant formée, elle pourra précisément se développer sans fin. Ce paradoxe et d'autres de même force ne sont que les prolongements d'un paradoxe initial : soutenir que la philosophie est une science et que le contenu de cette science est l'aristotélisme de saint Thomas.

La pensée de Nicolas Machiavel, par FRANÇOIS FRANZONI, 1 vol. in-16, de 334 p., Paris, Payot, 1921. — On trouvera dans ce volume, avec une excellente introduction, très ferme à la fois et très nuancée, sur la personne de Machiavel, un choix abondant de textes caractéristiques empruntés à ses différentes œuvres et traduits en une langue dont la justesse et le mouvement rendent souvent ceux de l'original lui-même.

La guerre mondiale et la vie spirituelle, par J. SEGOND, 1 vol. in-12, 167 p., Paris, Alcan, 1918. — Ce livre nous offre une interprétation métaphysique de la guerre. Et s'il faut sans doute pour le bien comprendre avoir lu l'*Évolution créatrice*, on ne saurait dire que cela suffise ni prétendre qu'il représente le point de vue exactement bergsonien sur la Guerre. Peut-être même M. Bergson serait-il fondé à réclamer que l'on juge sa théorie de l'élan vital indépendamment des applications qui en sont ici présentées. C'est dans l'expérience profonde de l'élan universel que M. Segond va chercher le secret des passions que met aux prises le conflit mondial. Mais le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas toujours aisé de suivre sa pensée et de lui découvrir un sens précis à travers la complexité imagée et le symbolisme des formules dont elle s'enveloppe. L'auteur nous dit : « La guerre, toute matérielle et brutale qu'elle soit, est l'œuvre intentionnelle de l'esprit. La puissance qui s'exprime par les schémas industriels et militaires est celle des créations d'où procède originellement le fait radical de toute réalité. La destruction même par où la guerre anéantit les hommes ou les monuments ou les richesses est une opération positive. La guerre actualise vraiment une œuvre et incarne réellement une invention. Elle-même, comprise selon la hiérarchie concrète de ses formes inspirées est une œuvre radicale et créatrice. » (p. 7). L'auteur nous dit encore : « Création d'aventures imagées, telle est aux aspects visibles de son histoire l'œuvre extérieure de la guerre. D'un centre idéal et tangible où se forge et se matérialise à mesure le fantôme explicable d'opérations virtuelles, rayonne par degrés, à travers les cerveaux et les choses, le songe logique et précis mais encore maigre et schématique des stratégies prochaines. Plan médité aux contemplations intérieures d'une conscience visionnaire et contagieuse, acte produit régulièrement aux gestes matériels, et qui développe en singularités nouvelles et innovantes la forme extérieure d'une intention générale, idée motrice qui anime et imprègne de sa fertilité latente les intelligences fécondées et les événements suscités, ainsi progresse aux inventions continues qui la réalisent l'intuition pratique et simple d'un mouvement impréfigurable » (130-131). Voilà le ton général du livre : permet il de parler d'explication si l'on prend ce mot dans son sens encore généralement reçu ?

Logic, I, par W. E. JOHNSON, XII-225 p., Cambridge, University Press, 1921. — Cette première partie de l'ouvrage dans lequel M. Johnson résume son enseignement de Cambridge est consacrée à la logique formelle. Toute logique formelle, celle d'Aristote comme celle de M. Russel, a pour fond l'analyse de la structure du langage. M. Johnson, en auteur original, reprend pour son compte et directement cette analyse.

Mais les créateurs de systèmes de logique,

s'ils débutent par l'analyse du langage, ont pour objet de choisir un minimum irréductible de formes et de sens leur permettant de figurer toute inférence valide. Ils ne conservent pas une forme d'expression, ou un sens de cette forme, parce qu'ils se rencontrent, mais seulement parce qu'on ne saurait les remplacer.

M. Johnson est animé d'un esprit très différent. Il se complaît dans l'abondance nuancée des formes et des sens ; il détaille patiemment la richesse logique du langage. C'est là un des motifs qui donnent une valeur de premier ordre à son exposé, plein de distinctions délicates établies avec une justesse admirable. Peut-être, d'autre part, en conserve-t-il quelque chose d'un peu complexe.

The Absolute Relations of Time and Space, par A. A. Robb, VIII-80 p. Cambridge, University Press, 1921. — De la conception nouvelle de l'ordre du monde dans le temps et dans l'espace qui occupe l'esprit des physiciens, une idée se dégage pour le philosophe, idée indépendante de l'issue du débat scientifique. C'est l'idée que l'ordre des événements dans l'espace et leur ordre dans le temps ne sont que deux abstractions, deux aspects différents et complémentaires d'un ordre unique.

La fusion de l'espace et du temps universels qui résulte d'une conception plus expérimentale des choses, voilà ce qui intéresse avant tout le philosophe dans la relativité des physiciens.

Parmi ceux-ci, Minkowski s'est placé le plus nettement à ce point de vue. Mais M. Robb le fait d'une façon bien plus franche, plus simple et plus suivie encore. On ne saurait donner une meilleure idée de son grand ouvrage, *A Theory of Space and Time*, et de celui-ci, qui en est un résumé, qu'en les comparant aux *Éléments* d'Euclide. C'est la même méthode, la même forme élémentaire, toute géométrique, et non pas algébrique, de développement : M. Robb est l'Euclide de l'espace-temps.

Au lieu de partir de la critique expérimentale de la *simultanéité*, qui mène à des considérations de subjectivisme, sujet fertile en confusions, M. Robb part de la critique expérimentale de la *succession*. — Selon l'esprit d'empirisme radical des partisans de la relativité, *a est avant b* signifie pour M. Robb : *a aurait pu agir sur b, tout au moins par l'influence dont la transmission est la plus rapide*, c'est-à-dire, en l'état présent de nos connaissances, la lumière. L'ensemble des événements se partage comme auparavant par rapport à un événement *a* en trois classes : événements qui sont *avant a*, événements qui sont *après a*, enfin événements qui ne sont *ni avant a ni après a*. La différence paraît ici : parmi ces événements qui ne sont ni avant ni après un certain événement, il s'en trouve encore qui sont l'un avant, l'autre après, l'autre. Par là s'introduit dans la trame d'*avant* et *après* des événements une complexité nouvelle, que M. Robb détermine par des axiomes inspirés de l'expérience, et dont il développe la structure *more geometrico*. Il y retrouve peu à peu la structure que nous appelons l'ordre spatial du monde, mais immergée pour ainsi dire dans l'ordre de succession des événements, et réduite à n'être plus qu'un aspect limité et particulier de cet ordre.

A l'esprit qu'intéresse la fusion des conceptions de l'espace et du temps universels dans l'idée d'un ordre unique serrant de plus près l'expérience, les deux ouvrages de M. Robb offrent une voie des plus simples, des plus aisées et, partant, des plus belles.

Studies in the History of Ideas *edited by the Department of Philosophy of Columbia University*, 1 vol. in-8, de 272 p., New-York, Columbia University Press, 1918. — En faisant éditer ce volume, les maîtres de Columbia University ont voulu montrer l'intérêt qu'ils attachent à l'étude attentive des systèmes des grands philosophes et à l'histoire de la philosophie en général. Ils ont voulu montrer que cette étude ne peut être faite d'une façon satisfaisante si l'on ne tient compte d'autres disciplines, histoire politique, linguistique. (Voir par exemple l'article de W. Veuzie : *The Meaning of* φύσις *in early greek philosophy*, article dirigé contre une interprétation de Burnet et qui ne prouve peut-être pas tout ce qu'il veut prouver, mais qui, en tout cas, est fait consciencieusement et avec beaucoup de soin. — Voir aussi l'importante étude de Deudey sur la philosophie politique de Hobbes ; Hobbes est un benthamiste avant Bentham ; il veut fonder la politique en tant que science positive, utile au bien de tous.) Ils ont tenté de faire voir comment la réflexion sur les doctrines les plus récentes peut amener à préciser ou à rectifier les idées reçues sur les systèmes antérieurs. Et si cette tendance a des inconvénients parfois (c'est le cas pour l'article, trop bref et schématique de Mac Cluvre sur l'apparence et la réalité dans la philosophie grecque, où il y a cependant des remarques pénétrantes), elle permet aussi d'arriver à des résultats très heureux. Signalons les pages remarquables de Woodbridge sur le réalisme de Berkeley.

Le réalisme, motif dominant de la philosophie de Berkeley, lui permet de critiquer la théorie de la matière telle qu'elle est conçue par les Newtoniens, et de prouver la nécessité d'une divinité. L'espace tactile et l'espace visuel sont non pas des produits d'association d'idées, mais des réalités qui se représentent mutuellement. Il s'agit, répond Berkeley, non de détruire le réalisme du sens commun, mais au contraire de le rendre à la fois plus fin et plus solide, grâce au nominalisme.

Signalons encore un article bien fait sur la psychologie des idées chez Hobbes, par A. G. A. Balz ; une étude de Adam Leroy Jones qui attire l'attention sur l'esthétique de Thomas Brown, dont il cite des formules curieuses, puis deux travaux d'un intérêt plus général, l'un de W. P. Montague, un des néo-réalistes américains, sur les diverses réponses apportées au problème des antinomies, l'autre de H. T. Costello sur les positions prises par les logiciens modernes par rapport aux anciens problèmes de la logique.

La vita e l'opera di Angelo Camillo de Meis, par Augusta del Vecchio-Veneziani, un vol. in-16, de 333 p., Bologne, N. Zanichelli (sans date). — Cette biographie d'un médecin philosophe est un document instructif pour l'histoire de la pensée italienne au xixe siècle. De Meis, ami de De Sanctis et de Bertrando Spaventa, participa au mouvement libéral de 1848, se réfugia en France, puis à Turin, et professa ensuite pendant de longues années l'histoire de la médecine à Bologne. Comme penseur, il se rattache à l'hégélianisme et interprète comme une dialectique l'histoire de la médecine. La médecine n'est ni un art empirique, ni une science purement inductive ; elle est un progrès à la fois naturel et spirituel, une histoire qui révèle dans l'unité concrète de la pensée les éléments de la vie. Naturaliste de profession, de Meis cherche à grouper ses connaissances scientifiques et à les éclairer à la lumière du système philosophique qui a séduit sa jeunesse ; il met sa science au service de sa foi idéaliste. Malgré son érudition, il ne réussit pas à réconcilier l'étude expérimentale de la nature et la construction *à priori*. Esprit très ouvert, désireux de synthèse universelle, rebelle à tout positivisme, en dépit de sa formation scientifique, De Meis ne fut pas un vrai philosophe. Ce fut du moins un ami sincère des spéculations métaphysiques, un amateur en philosophie et un amateur fort intelligent.

Il Divenire Sociale, par Francisco Olgiati, un vol. in-16, de 397 p., Milan, Societa Editrice « Vita e Pensiero », 1921. — Ce recueil d'articles est consacré aux rapports de « la pensée chrétienne avec le problème industriel ». Quelle doit être l'attitude des catholiques devant l'organisation économique moderne et quelle réponse peuvent-ils apporter aux problèmes d'une actualité angoissante que l'après-guerre pose dans tous les pays civilisés, et spécialement en Italie ? — M. Olgiati commence par établir que le christianisme n'est lié à aucune forme d'organisation économique, mais qu'il condamne, au nom de la justice et de la charité, en raison de leurs conséquences morales, certains aspects de l'organisation sociale. L'auteur admet volontiers la possibilité d'abolir le salariat ; il rejette énergiquement l'économie individualiste et libérale, mais il est tout aussi éloigné de la doctrine révolutionnaire de la lutte des classes. Le problème social est plus qu'un problème économique, c'est une question morale et spirituelle. Et d'ailleurs « tout grand bouleversement social a toujours été l'incarnation d'une idée ». Les catholiques ne doivent pas être effrayés de ces nouveautés : conseils de fabrique, actions de travail, participation aux bénéfices, etc... Mais, s'ils accueillent toutes ces initiatives, ils doivent le faire dans cet esprit de charité et de fraternité universelle qui est la marque véritable du chrétien. — Ouvrage de vulgarisation, d'une lecture facile, écrit dans une langue familière et parfois pittoresque, le livre de M. F. Olgiati met en lumière quelques-unes des tendances actuelles du christianisme social italien. Faut-il ajouter que l'auteur n'a pas su toujours éviter la banalité et que, par prudence sans doute, il s'est parfois gardé d'entrer dans le vif de la question ?

Ferdinando Lassalle, par E. di Carlo, 1 vol. in-8°, de 186 p., Palerme, Priulla (sans date). — Avant d'étudier les œuvres essentielles de Lassalle, l'auteur retrace dans une première partie les traits et les moments principaux de la vie du célèbre agitateur qui fut à la fois un juriste, un philosophe de l'histoire et du droit, un économiste, un lettré et un poète. Quelques pages sont ensuite consacrées au livre de Lassalle sur Héraclite, où la doctrine du philosophe grec est reconstruite d'un point de vue hégélien. Dans la notion héraclitéenne du devenir radical, Lassalle trouve un fondement de ce qu'il y a de révolutionnaire dans sa pensée ; et l'éthique d'Héraclite, en recommandant la dévotion à l'universel, fournit à la conception lassalienne de l'Etat son premier point

d'appui. L'auteur examine enfin le système des droits acquis dont il donne un résumé, puis une critique. Le grand principe de Lassalle, qui affirme le caractère social du droit et pose qu'un droit qui n'est plus à l'unisson de la volonté sociale est destiné à disparaître, reste vrai, mais à condition d'être complété et corrigé. Une bibliographie des œuvres de Lassalle, par ordre chronologique et des principaux ouvrages italiens relatifs à sa vie ou à sa doctrine complète cet ouvrage.

Saggio di una concezione idealistica della Storia, par M. Cassotti, Collection *Il Pensiero moderno*, 443 p., Florence, Valechi, 1920. — L'inspiration (l'auteur l'indique dans sa note finale) prend son origine dans la philosophie idéaliste de MM. Croce et Gentile. L'auteur critique l'empirisme et le réalisme métaphysique, doctrines incompatibles avec l'esprit historique, parce qu'elles ne reconnaissent que la logique de l'identité, et dans ce domaine rien ne peut « arriver ».

La deuxième partie du livre expose la théorie de l'auteur. La réalité est toute Histoire, et particulièrement manifestée par l'évolution de la philosophie. Toute espèce d'expérience trouve son corrélatif en quelque forme de pensée philosophique, et est elle-même philosophie. L'histoire se développe en cycles (*ricorsi* de Vico) qui représentent le développement de la philosophie : ces cycles sont des périodes correspondantes, mais non des répétitions littérales. Toute réalité étant l'œuvre de la pensée créatrice, il ne reste rien au dehors de cette pensée, continuellement neuve, originale, libre.

Cette activité de la pensée doit être entendue comme coopérant dans tout l'univers : tout être a une « attitude » envers le tout; cette attitude est une pensée créatrice.

Il reste, il semble, difficile d'expliquer comment la pensée connaît (ou du moins a jamais supposé) l'existence de quelque chose qui ne soit pas pensée ?

La filosofia di G. Locke, par A. Carlini, Collection *Il Pensiero moderno*, 1 vol. in-8°, xciv-287 p. ; Florence, Valechi, 1920. — L'introduction contient une biographie de Locke et des indications bibliographiques sur ses différents écrits (éditions, traductions, compléments). — La première partie du livre étudie la formation de la philosophie de Locke : l'auteur fait l'exposé analytique du traité *De la conduite de l'Entendement*; — discute les rapports entre Bacon et Locke, entre Locke et Descartes (ch. ii); les relations de la pensée de Locke avec la philosophie d'Herbert de Cherbury, et le mouvement scientifique en Angleterre et en Europe; puis avec la philosophie de Hobbes et celle de Gassendi.

Le chapitre iv contient l'exposé analytique de *l'Essai* (liv. II, ch. i-xxviii). La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à la théorie de la connaissance. Elle donne des indications intéressantes sur les rapports de *l'Essai* de Locke avec les Port-Royalistes et leur *Logique* (chapitre i). — Le chapitre ii est un exposé analytique du livre II (ch. xxix-xxxii) et du livre III de *l'Essai*. — Le chapitre iii définit la ligne de développement du livre IV de *l'Essai* et compare la philosophie de Locke avec celle de Malebranche et celle de l'École de Cambridge. — Le chapitre iv est l'exposé analytique de *l'Essai* (livre IV).

La Filosofia francese e italiana del settecento, par G. Capone Braga (Prix de philosophie Cantoni, 1920). Vol. I, xvi-288 p.; Vol. II, xi-368 p. ; *Arezzo, éd. des « Pagine Critiche »*, 1920. — L'étude est consacrée aux idéologues « français et italiens du xviiie et début du xixe siècle. Le volume I traite des Français, le volume II des Italiens. Au début du volume I, l'Introduction donne une large esquisse du développement acquis par les sciences mathématiques et naturelles au xviiie siècle : le mouvement philosophique des « idéologues » est en rapport avec ce grand progrès scientifique. — Le chapitre i indique la part des « philosophes » qui ne sont pas proprement idéologues : Voltaire, Diderot (ils introduisent les discussions de Berkeley sur la Vision et s'intéressent aux expériences de Cheselden), Buffon (fiction du *premier homme*), Montesquieu (les faits moraux, rapportés aux conditions externes), Rousseau (comme lui, les « Idéologues » s'intéressent à la psychologie des sentiments).

Les chapitres suivants passent à l'étude des idéologues proprement dits : Condillac, Bonnet et Helvétius, Cabanis, Destutt de Tracy.

Le plan de l'auteur est régulièrement le même ; la vie et l'œuvre ; les points principaux du système ; — observations. Sans apporter de vues nouvelles sur des auteurs bien connus, le livre est très agréable et instructif, rassemblant les données des documents originaux et des études précédentes en un exposé très clair, vivant et sympathique, qui manifeste bien les rapports personnels et la tradition des pensées à travers trois quarts de siècle. Les études sur Cabanis (ch. iv) et Destutt de Tracy sont particulièrement heureuses (et dans le chapitre v, ce qui concerne les rapports entre D. de Tracy et Maine de Biran, pp. 245-48).

Le volume II s'ouvre par un exposé général des rapports entre penseurs français et italiens au XVIIIe siècle, et de leurs principaux points de contact, (Milan, Parme, Naples; les idées de Gassendi et celles de Locke sont déjà populaires ; Condillac enseigne à Parme. La Révolution mène les Français en Italie.

Suivent des études particulières consacrées aux Idéologues italiens Soave, Givia, Romagnosi, Delfico, Borrelli, et un chapitre (VII) pour les *Ideologi minori*.

Le plan est toujours semblable. L'auteur indique ce que chaque penseur ajoute à l'idéologie de Condillac, ou ce qu'il y critique. Soave signale la nécessité de distinguer entre l'*élément représentatif* des sensations (qui prévaut dans la vue, l'ouïe) et l'élément affectif (qui prévaut dans les odeurs, dans l'impression de froid et de chaud); — Givia insiste, comme Cabanis, sur l'importance des *Instincts* et fait une comparaison curieuse de l'intelligence humaine (unie aux instincts) et de l'instinct des animaux ; — Romagnosi, outre des discussions sur la méthode, présente cette observation importante : qu'il faut compléter la philosophie de l'homme intérieur par la *philosophie civile*, car l'individu ne peut être étudié complètement hors de la société (c'est la remarque d'un juriste et d'un homme dont la vie brave et généreuse avait affronté des problèmes réels de conduite) ; Delfico développe le rôle de l'*imitation*; Borelli étudie les rapports entre la volonté et la sensation. — Le premier volume se termine par un chapitre sur Stendhal; le deuxième par une étude sur Léopardi : deux penseurs, mais en qui l'artiste l'emporte sur le philosophe. Le parallélisme est si ingénieux qu'il inspirerait quelque défiance. Cependant il est vrai que la fine étude des passions chez Stendhal procède comme sa « philosophie générale » implicite de l'analyse des Idéologues; et de même le pessimisme de Léopardi (quelques réserves qu'il y ait à faire sur ce mot) est en rapport avec une morale qui, visant le bonheur, aboutissait à l'amertume. Comme il arrive d'habitude, c'est à travers la traduction des artistes que les idées des philosophes ont reçu la plus large diffusion.

PÉRIODIQUES

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Anno XI, fasc. I, Février 1919. — E. Chiocchetti, *Notes sur la philosophie de Cicéron* : esprit ouvert, éclectique, de tendances nobles et même austères, Cicéron s'est plu à choisir dans les œuvres des philosophes grecs tout ce qu'il pouvait accorder avec son esprit et son éducation, hostile seulement aux Epicuriens. Mais pour lui la philosophie n'était qu'un exercice, non un besoin profond.

A. Levi, *Le concept du temps dans ses rapports avec les problèmes du devenir et de l'être dans la philosophie grecque jusqu'à Platon* (*cont. fasc. 2, avril; 3, juin ; 4, juillet-octobre*).

A. Lévi recherche d'abord quelle conception du Temps se sont faite les poètes lyriques et tragiques, Théognis et Phérécyde; celle des Orphiques et du mysticisme pythagoricien.

La personnification du Temps n'a jamais été populaire, ni accueillie dans la religion; mais elle est fréquente chez les poètes (Pindare). L'Orphisme donne le Retour éternel, la Grande Année ; il est en rapport avec le Pythagorisme. Le Temps est le premier principe de l'Être et s'identifie avec le Ciel étoilé ; la Grande Année résulte du mouvement des corps célestes. L'affranchissement du cycle des naissances, par la vie ascétique, apparaît comme une libération du Retour éternel : cette conception est étrangère à la mentalité hellénique, mais parente de la philosophie indoue (Atharvaveda et Upanishads). Il semble que dans l'Inde comme dans la Grèce les conceptions éthiques et le mysticisme ascétique sont ajoutés à un fatalisme antérieur. Le principe commun des idées grecques et indoues serait le *zervanisme* (le Culte du Temps infini), produit de croyances perses et babyloniennes. Ces conceptions se retrouvent dans les philosophes grecs antérieurs à Socrate : Anaximandre (les mondes qui naissent et périssent tour à tour), Empédocle (alternance de la haine et de l'amour), Héraclite (la grande année du monde). Mais les penseurs grecs transforment les intuitions orientales de façon à en faire l'objet d'une vraie recherche scientifique, et y affirment des exigences rationnelles.

Le *Logos* d'Héraclite est « tout ce qui des choses peut s'affirmer en formules intelligibles dans l'ordre des temps et celui des nombres, la loi vraie éternellement, l'ordre universel des choses et l'intelligence ». Le temps (comme périodes finies) est quelque chose qui s'oppose à la loi éternelle des choses, comme le monde des contrastes s'oppose à la substance première et une dont il provient. Le temps infini (en qui se manifeste le devenir) est la substance première elle-même.

Chez les philosophes éléates enfin, l'être

est immobile, non sensible ; le devenir et le temps ne sont pas réels.

A. Levi fait un examen minutieux des « paradoxes » de Zénon, des interprétations et des critiques présentées à leur sujet (Hegel et Zeller, Renouvier, Brochard, Tannery). Il attache une valeur particulière à l'interprétation que B. Russel donne de l'argument de *la flèche* (la valeur de toute variable est une constante).

Les Sophistes et les Mégariens de l'époque critique ont apporté peu de chose à la discussion du Temps (Antiphon aurait conçu le Temps comme pensée ou mesure, non substance).

En somme, les doctrines orientales ont agi sur la pensée grecque à travers l'Orphisme, *quoique* courant mystique, parce que ce qu'elles contenaient de scientifique et d'intelligible a intéressé l'esprit grec. La notion du Temps et la critique de cette notion, développées par les philosophes « physiciens » de l'Ionie, atteignent leur plus haut degré de perfection chez les Eléates, dans les formules de Parménide et les arguments de Zénon.

Fasc. II, Avril. — E. Chiocchetti, *Philosophie et Histoire* : critique de la doctrine de Croce, à propos de l'apparition du 4e volume de la *Philosophie de l'Esprit*.

Fasc. III, Juin. — Di Rosa, Mattiussi, Chiesa, Trédici, Collatto, *Discussion sur l'abstrait et le concret* (*cont. fasc. 4-5*).

Fasc. IV-V, Juillet-Octobre, — U. A. Padovani, *Le problème fondamental dans la philosophie de Spinoza* : La philosophie de Spinoza pose trois problèmes pratiques : moral, politique, religieux. Sa philosophie n'est pas une science abstraite, mais une foi vivante.

Fasc. VI, Novembre-Décembre. — G. Semprini, *La Morale de l'Imitation de Jésus-Christ*. — Bohdan Ruthiewicz, *L'idée de Dieu dans un livre du professeur Pringle-Pattison* (discussion).

Anno XII, fasc. I, Février 1920. — U. A. Padovani, *Le problème fondamental dans la philosophie de Spinoza* : Le problème moral passe au premier plan ; Spinoza étudie successivement la vie irrationnelle : la douleur, le péché, la mort, le mal ; — la connaissance irrationnelle : l'erreur, l'irréel ; la libération et le retour au réel.

Fasc. II, Avril, *suite*, et fasc. III-IV, Juin-Août, *fin*. — La connaissance rationnelle, où l'homme a la vision de Dieu : — la vie rationnelle, où il possède la vertu, la joie, l'éternelle béatitude.

La valeur fondamentale de la philosophie de Spinoza est dans son opposition radicale à tout *empirisme*, à tout *scepticisme* ; ce qu'on peut lui reprocher, c'est d'avoir trop sacrifié le contingent. — Quant à sa morale, elle perd le caractère de *loi* pour prendre celui de *conviction rationnelle*. On peut l'appeler utilitarisme parce qu'elle est la recherche de la félicité ; mais la félicité pour lui s'identifie avec la vertu. Sa morale fut à la fin une religion (étude aisée et intéressante, qui se réfère souvent à l'ouvrage de V. Delbos sur Spinoza, avec lequel Padovani se déclare profondément d'accord).

Fasc. II, Avril. — F. Olgiati, *L'évolution économique de la société et le Christianisme* : Le programme chrétien, devant les problèmes économiques actuels, est un programme de *collaboration des classes* ; il doit contenir une part de conservation, une part d'évolution. Il faut appliquer au domaine économique la formule qu'Aug. Comte donnait à la philosophie : « Conserver, en conservant innover, en innovant accroître ». Le vrai chrétien n'est pas un conservateur aveugle, au contraire il doit aujourd'hui tracer et traduire en acte un programme « audacieusement novateur ».

Fasc. III-IV, Juin-Août. — G. Rossi : *T. Mamiani et la preuve ontologique de l'existence de Dieu* : L'effort fait par T. Mamiani pour améliorer le fameux argument ontologique est illusoire.

G. Gianfranceschi, *Les concepts de la mécanique nouvelle* : expose les théories « relativistes » d'Einstein.

A. M. d'Anghiari, *La Philosophie de Léonard de Vinci (suite et fin, fasc. VI, novembre)* : fait l'éloge de Léonard de Vinci comme savant, philosophe et moraliste. N'apporte pas de vues nouvelles ni de démonstrations frappantes.

Fasc. V, Septembre-Octobre. — G. Zamboni, *La Philosophie du professeur Giulo Canella*. Le jeune professeur G. Canella (mort à la guerre) s'opposa dès le temps de ses études au positivisme alors répandu dans l'enseignement, s'attacha aux leçons de F. Bonatelli ; étudia et discuta la philosophie kantienne. Il jugeait que la « philosophia perennis » devait être cherchée dans la Scolastique.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. W Blaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'AVRIL-JUIN 1922)

NÉCROLOGIE

Alfred Espinas
1844-1922

Avec Alfred Espinas, mort le 24 février 1922, une des physionomies les plus curieuses de la pensée française, un des collaborateurs les plus originaux de la *Revue de Métaphysique et de Morale* disparaît. Né en 1844 à Saint-Florentin dans l'Yonne, Agrégé en 1869, Professeur aux Facultés de Douai en 1879, de Bordeaux en 1881, de Paris en 1893, Membre de l'Institut en 1905, Espinas consacra sa vie, comme Ribot et comme Liard, à la renaissance intellectuelle de la France au lendemain de l'Empire et de la guerre de 1870. Une thèse célèbre sur les *Sociétés Animales*, une traduction des *Principes de Psychologie* de Spencer faite en collaboration avec Ribot, des ouvrages sur la *Psychologie expérimentale en Italie*, les *Origines de la Technologie en Grèce*, l'*Histoire des Doctrines Economiques*, la *Philosophie Sociale au XVIIIe siècle*, une notice pénétrante sur Tarde, des articles sur Descartes, Hume et Rousseau attestent l'activité d'un esprit qui consacra pourtant la meilleure partie de son temps à créer l'enseignement de la psychologie expérimentale à Bordeaux, l'enseignement des systèmes économiques et de la pédagogie à Paris. Attaché à la biologie, il n'a pas seulement contribué avec Ribot à renouveler l'étude de l'homme, en dépassant Spencer et en devançant sur plus d'un point William James, il a encore rénové l'étude des sociétés en dissipant le discrédit qui pesait sur elle comme sur le Positivisme pendant le second Empire, en écartant l'instrusion de métaphysiciens ou littérateurs purs, en exprimant pour la première fois des idées qui ont rendu possible l'œuvre de Durkheim. Espinas était absorbé par des tâches quotidiennes, modeste et sans disciples. Souhaitant faire œuvre de science, il n'éprouvait pas le besoin de mettre en valeur ses idées ; il n'avait pas le temps d'en dégager toutes les conséquences. Des talents plus jeunes attiraient l'attention. Aussi n'a-t-on pas pleinement rendu justice à l'homme, de son vivant. L'histoire restituera à l'œuvre, sauvée de l'oubli où Espinas est mort, féconde, suggestive et toute neuve encore, une importance primordiale dans l'évolution des idées sous la troisième République.

LIVRES NOUVEAUX

Fichte et son Temps, t. I. *Etablissement et Prédication de la doctrine de la Liberté. La Vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799)*, par M. Xavier Léon, 1 vol. in-4° de XIII-649 p., avec un portrait hors texte et de nombreux documents inédits. Paris, Armand Colin, 1922. — « Fichte reste un fidèle disciple de la Critique ; il ne pose nullement à l'origine de la *Théorie de la Science* l'Absolu en soi, mais l'Absolu par rapport à nous. Si ses contemporains l'avaient compris, s'ils s'étaient aperçus que le Moi pur du début est une simple forme, et que le Moi pur, comme réalisé, est seulement pour notre Esprit humain l'Idéal, d'ailleurs inaccessible, bien des malentendus eussent été évités auxquels donna lieu une fausse interprétation de la doctrine, et en particulier l'absurde accusation d'*Égoïsme* si amplement décernée à la *Théorie de la Science*, ou encore l'attribution à Fichte de deux philosophies. »

Ces lignes, empruntées à une note de ce premier volume de *Fichte et son temps*, définissent à merveille le problème historique qui a posé l'avènement de la pensée fichtéenne, et que M. Xavier Léon s'est donné à tâche de résoudre dans le nouvel ouvrage qu'il consacre à son philosophe de prédilection. Il ne s'agit plus d'approfondir, pour elle-même, la dialectique de Fichte, et d'en retenir ce qu'elle offre encore de vivant et d'efficace pour le progrès de notre propre conscience. M. Xavier Léon va

suivre Fichte dans sa carrière d'écrivain, de professeur, d'homme d'action, décrire le jeu d'action et de réaction dont est composé son effort pour réaliser la communauté des êtres raisonnables dans l'identité radicale de leur activité spirituelle. L'action est celle-ci : Fichte a lu *simultanément* les trois *Critiques*, dont Victor Delbos a si bien analysé la genèse *successive*. Et cette simultanéité a fait jaillir l'éclair d'une illumination : la doctrine kantienne, d'une complication et d'une obscurité déconcertantes, est assurée de l'équilibre, elle devient tout à fait claire, si on applique aux problèmes laissés en suspens par la *Critique de la Raison pure* l'idée fondamentale de la *Critique de la Raison pratique*, ou, plus exactement, de l'*Analytique* de la Raison pratique, que l'œuvre propre de la raison se manifeste, non dans un rapport objectif à des faits donnés du dehors, *Thatsachen*, mais dans l'efficacité d'une législation libre, dans l'autonomie qui est à la source, et qui permet la justification d'un *Faktum*. L'unité nécessaire de la métaphysique et de la morale se rétablira donc, non par un retour de croyance vers les concepts transcendants de la cosmologie, mais par l'approfondissement d'une conscience capable de conférer une certitude incontestable à l'Immanence de la psychologie transcendantale. La lumière du *moi pur* fait évanouir définitivement le fantôme du monde intelligible. Cette thèse originelle de Fichte, comme M. Xavier Léon, et conformément d'ailleurs à l'enseignement que notre génération a reçu de Jules Lachelier, nous estimons qu'elle représente, en ce qu'il impliquait de plus cohérent, de plus pénétrant et de plus fécond, l'achèvement de la doctrine kantienne. Voici maintenant comment se produisit la réaction : dans cet extraordinaire mouvement d'effervescence qui travaillait alors l'Allemagne, la prétention de *kantiser mieux que Kant* devait provoquer la tentation de *fichtéiser mieux que Fichte*, suivant l'expression de Novalis. Aussi les premiers admirateurs de Fichte ont-ils été les premiers dissidents. Ils ont interprété le *primat* du *moi* comme une apologie du subjectivisme, une tournée vers une esthétique de l'ironie et de la magie. Et de cette interprétation résulte inévitablement aussi l'effort d'un Schelling pour compléter l'idéalisme du *moi* par un réalisme de la nature, pour dériver d'une source commune la beauté de l'art et la finalité de l'univers. Inévitablement aussi, la hardiesse du romantisme naissant avait ce résultat de redoubler contre Fichte l'acharnement des adversaires : par delà les démonstrations dialectiques de la *Théorie de la Science*, ils poursuivaient l'homme, le *révolutionnaire*, le *jacobin*, qui, à toute occasion, combattait contre la bassesse des mœurs et la mollesse des caractères, pour la libération politique de son pays, pour la libération spirituelle de sa religion. Tel nous apparaît, autant qu'il peut se résumer en quelques lignes, l'enchaînement des épisodes étudiés dans ce premier volume, qui va jusqu'à l'explosion provoquée par l'accusation d'athéisme. C'est aux volumes suivants qu'il appartiendra de confirmer ou d'infirmer finalement l'affirmation de Fichte que *le principe premier de sa philosophie a changé beaucoup de choses en lui, sans que le principe lui-même ait changé*. Mais, dès à présent, nous pouvons rendre hommage à la méthode patiente, sûre et profonde, de M. Xavier Léon, qui ne laisse passer, sans lui faire rendre son maximum de lumière, aucun détail susceptible d'éclairer la carrière de Fichte, en même temps qu'il sait en ramener la signification à la pensée centrale qui anime le philosophe et l'homme.

Le Pessimisme esthétique de Nietzsche, par Charles Andler, 1 vol. in-8°, de 390 p., Paris, Bossard, 1921. — Dans ce troisième volume, M. Andler suit, avec une remarquable pénétration, l'effort intellectuel de Nietzsche, dans ses gradations, dans ses intentions secrètes, dans ses anachronismes féconds. Comme Nietzsche ne s'est jamais arrêté à un plan, il se prête aux déplacements d'une pensée mouvante, aux découvertes inattendues d'une expérience intérieure riche en détours, prodigue d'aphorismes. Mais ce lui est une raison de ne pas reconnaître, avec la majeure partie des historiens, une période de pessimisme romantique (1869-1876), une période de positivisme sceptique (1876-1881), une période de reconstruction (1881-1888). Le point de départ de la réflexion chez Nietzsche est toujours « une émotion musicale intensifiée jusqu'à l'extase » que l'intelligence critique viendra seulement épurer, fortifier, servir. Or le philosophe n'a eu dans sa vie que deux inspirations créatrices, en 1871 et en 1881.

Fort de la souffrance que lui cause en 1871 le manque de civilisation ; fort de la révélation de la philosophie, de la musique et de la civilisation supérieure que lui donnent Schopenhauer, Wagner, Burckardt, Nietzsche va renverser la marche des philosophes modernes pour atteindre

une vérité dont il puisse vivre ; loin de partir de la connaissance, il va partir de la vie grecque et demander à la tragédie et à la philosophie grecques le secret d'une civilisation. Car il estime qu'une civilisation se traduit dans son art « langage suggestif qui lui sert à discipliner les vouloirs » et que les « systèmes ne veulent pas être étudiés pour leur vérité, mais pour ce qu'ils contiennent d'humain ». Il découvre dans le mythe tragique la forme où se combine avec l'état d'enivrement l'intelligence ; il découvre dans les métaphores morales et logiques les formes qui permettent d'obtenir une conscience clarifiée et une cité ordonnée. Et, prenant ces données critiques pour base d'une philosophie première reconstituée par Andler, il enseigne l'illusion. La connaissance, la morale, l'art sont des images illusoires enfantées par de profonds besoins, par la nécessité d'opérer un compromis entre la réalité et le rêve pour masquer le sens tragique des choses. La vie intégrale de l'esprit servant le vouloir-vivre est donc dans un état d'âme dyonisiaque projetant ses mythes sur le monde.

Dans l'état présent où Schopenhauer et Wagner assurent la Renaissance de la Philosophie et de la Tragédie, Nietzsche assurera la renaissance de la Civilisation. Sans doute les mythologies n'ont plus cours ; l'art les remplacera. N'y a-t-il pas « au-dessous de la conscience individuelle et du vouloir égoïste un rêve continu et un effort solidaire en qui seul se réalise l'humanité intégrale ? » La nostalgie de tous les hommes ne projette-t-elle pas devant nous le surhumain ? Nouveau Socrate, Nietzsche va mettre en œuvre une maïeutique sociale pour faire sortir du fond impersonnel et collectif une élite humaine. Mais ses soins le rendent attentif à une face nouvelle du monde hellénique. La rivalité des cités enseigne qu'à l'adaptation se combine la sélection. Comment s'opérera-t-elle dans une société moderne où tout fait faillite : l'état, le régime social, la science en la personne du moins de savants, fonctionnaires paralysés par les préjugés issus du déterminisme de l'histoire, de la philologie ? Nietzsche hésite, l'abandon d'un « Prométhée » atteste son indécision. Il ne se produit pas moins dans sa pensée, vers 1876, une modification qui refoule les images devant les concepts, assure le passage d'une *métaphysique volontariste à une métabiologie intellectualiste*, et s'attache à garantir avant tout la *liberté de l'esprit*.

Il est impossible de suivre M. Andler dans l'exposition des théories de Nietzsche et des polémiques que certaines d'entre elles ont soulevées, dans les rectifications que de récents travaux sur la tragédie grecque lui permettent de faire, dans ses suggestions qui donneront grandement à réfléchir. Sa sympathie pour la tentative de Nietzsche est communicative. On reconnaîtra volontiers avec lui qu'elle s'est trouvée « d'une importance infinie », « en un temps où la philosophie française se desséchait en de rigoureuses analyses logiques sur le fondement de l'induction, sur la structure du syllogisme ou sur les rapports de l'infini et de la quantité ». Mais, en rendant une vie fugace à la fantaisie shakespearienne, dès 1878, à Caliban, Renan nous avertit que le sentiment de la civilisation et des conditions qu'elle suppose est assez vivace en France pour n'avoir pas été étouffé par le Second Empire. Il nous rappelle aussi que, dès la Restauration, l'œuvre première de Cousin, l'œuvre de Guizot, puis l'œuvre de Comte comme la morale de Ravaisson enseignant l'héroïsme attestent la nature compréhensive d'un mouvement généreux qui s'épanouit dans la Bible de l'Humanité. La IIIe République, qui n'a su rejoindre cette tradition intellectuelle et morale, aurait-elle pu comprendre, jusqu'ici, l'œuvre moins claire de Nietzsche informant, en des mythes dont seul Annunzio conserve le secret, une inquiétude née de la nostalgie de la métaphysique post-kantienne ébranlée par les mouvements européens ?

Les Sciences et le Pluralisme, par J.-H. Rosny aîné, 1 vol. in-16, de 218 p., Paris, Alcan, 1921. — Dès son apparition, le livre de M. J.-H. Rosny aîné sur le *Pluralisme* avait placé l'auteur et sa doctrine au premier rang de la pensée française contemporaine. Le pluralisme est la philosophie du multiple, du divers et de l'hétérogène, *in re*, dans l'Etre même. L'unification et la réduction des différences à l'identité sont des procédés de la connaissance rationnelle ; l'erreur du monisme est de croire à leur objectivité radicale. Au surplus, ce ne sont peut-être que des procédés d'approche, superficiels. Dans la présente étude, M. Rosny s'attache à démontrer que la méthode scientifique elle-même est pluraliste, que c'est une vue simpliste sur l'*explication* qui autorise les présomptions en faveur de l'unité, et que le grand mouvement de rénovation des théories auquel nous assistons aujourd'hui, en même temps qu'il réfute par

l'histoire le monisme du dernier siècle, est un argument de plus en faveur des philosophies ressortissant au principe opposé. Pour cette démonstration, M. Rosny examine et discute successivement les notions fondamentales, les méthodes et les données actuelles des sciences physiques et biologiques. Revue d'ensemble, avec des aperçus originaux et grandioses, qui dénote une érudition encyclopédique, une attention aux détails et une faculté synthétique qu'on trouve rarement réunies. Le chapitre sur le transformisme est à signaler particulièrement. La conclusion est sans contredit désastreuse pour le substantialisme ontologique. A mesure que la physique progresse, la complexité de l'Univers apparaît plus vertigineuse; à mesure que la biologie interroge les origines et s'efforce de saisir les sources de la vie, les problèmes sur l'être vivant s'avèrent plus abstrus et plus variés; les progrès de la psychologie tendent à établir que la conscience est une variable mystérieuse, à laquelle on ne saurait attribuer ni l'unité, ni la continuité, ni l'homogénéité, ni la permanence, ni la liberté.

Nous n'essaierons point de discuter ici la doctrine pluraliste; il nous suffira de signaler le haut intérêt d'une philosophie des sciences envisagée à ce point de vue, salutaire contre-poids aux généralisations outrancières et aux synthèses prématurées. Au surplus, il est possible que la physique proprement dite retienne et utilise comme hypothèse de recherche les idées cosmogoniques de l'auteur sur la *Nébule* et les *Nubes*. En tout cas, il semble avoir été le premier à indiquer le rôle joué par la lumière, visible ou invisible, dans les transformations chimiques, hypothèse reprise et précisée par J. Perrin. Ce trait est à noter. Le physicien philosophe, chez M. J.-H. Rosny aîné, n'est pas moins personnel que l'éminent écrivain.

Etudes de philosophie médiévale, par Etienne Gilson, 1 vol. in-8 de VII-292 p. (Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, fas. 3). Strasbourg, Commission des publications de la Faculté des lettres, 1921. — Les études réunies dans ce recueil se groupent autour de deux figures : St Thomas d'Aquin et Descartes. Encore que l'auteur s'en défende dans sa Préface, il y a sans doute quelque goût du paradoxe à soutenir que Descartes est plus médiéval et St Thomas plus moderne que nous ne le pensons. Les trois études relatives à Descartes établissent que sa théorie des idées innées (L'innéisme cartésien et la théologie est directement influencée par l'augustinisme du XVIIe siècle commençant ; que sa théorie du mouvement du cœur et ses météores, dans lesquels il voyait des échantillons typiques de ce que sa méthode pouvait donner en physique, sont viciées par l'influence de pseudo-faits qu'il admet sans les discuter et qui sont en réalité des survivances de la scolastique (Descartes, Harvey et la scolastique. Météores cartésiens et météores scolastiques). Les études relatives à St Thomas établissent au contraire qu'il fut le premier penseur moderne à dissocier la philosophie de la théologie) à laquelle on voulait l'asservir pour des fins religieuses, à rendre au réel une valeur physique et non plus symbolique, à libérer la pensée médiévale de la lettre de l'aristotélisme ; d'un mot St Thomas d'Aquin serait le premier des philosophes occidentaux en ce sens qu'il serait le premier occidental dont la pensée ne se soit asservie ni à un système, ni à un dogme (Le sens du rationalisme chrétien. La servante de la théologie. La doctrine de la double vérité. La signification historique du thomisme). Les conséquences qui résulteraient de cette thèse, et que l'auteur n'a pas développées lui-même, sont assez curieuses. Car il semblerait que, d'une part, notre conception d'une histoire de la philosophie moderne commençant au XVIIe siècle doive être tôt ou tard abandonnée, et que, d'autre part, St Thomas lui-même soit, dans une large mesure, responsable de cette philosophie moderne que les thomistes ne cessent d'anathématiser. Il serait donc plus que ne le supposent ses adversaires et moins que ne le croient ses partisans. De toute façon c'est l'interprétation générale de l'histoire de la philosophie moderne qui se trouve ici en jeu ; les efforts combinés des historiens de la pensée médiévale et, sans doute aussi, de l'auteur lui-même, pourront seuls donner une réponse définitive à cette importante question.

La philosophie au Moyen-Age, par Etienne Gilson, 2 vol. in-16 de 160 p. (Collection Payot, 25-26). Paris, Payot, 1922. — La Collection Payot, à laquelle on devait déjà l'excellente *Histoire de la philosophie allemande* de M. Bréhier, semble en bonne voie pour remédier au défaut de manuels d'histoire de la philosophie dont nous souffrons actuellement. Le premier de ces deux nouveaux volumes (I. De Scot Erigène à saint Bonaventure) embrasse la période qui va de la renaissance carolingienne à l'augustinisme franciscain du

XIIIe siècle ; le second (II. De saint Thomas d'Aquin à G. d'Occam) contient l'exposé du thomisme, du traditionalisme scientifique d'Oxford et de l'important mouvement qui se rattache au nom de G. d'Occam. On éprouve, en lisant ces deux volumes, l'impression que, par crainte de les transformer en un répertoire de noms propres, l'historien a systématiquement réservé une place importante aux personnalités, vraiment représentatives de leur époque (Scot Erigène, saint Anselme, Abélard, saint Thomas, saint Bonaventure, R. Bacon, G. d'Occam) et qu'il a cherché à grouper autour d'elles les auteurs de second plan. Comme le laissaient entrevoir les *Etudes de la philosophie médiévale* dont nous avons déjà parlé, l'interprétation des philosophes scolastiques semble conduire de plus en plus nécessairement à une transformation radicale de notre conception de l'histoire de la pensée moderne. Dès le XIIe siècle, avec Abélard, le christianisme s'imprègne profondément d'hellénisme ; avec saint Thomas, la philosophie se distingue définitivement de la théologie ; avec Roger Bacon, le primat de la démonstration mathématique et de la méthode expérimentale se trouve établi ; avec G. d'Occam et les occamistes, l'empirisme moderne se trouve fondé contre l'aristotélisme platonisé de l'époque précédente et les premières conceptions de la physique moderne se trouvent formulées. Ce que l'on appelle la Renaissance et la philosophie moderne serait donc simplement le développement régulier d'une évolution dont l'origine se trouve au moyen-âge, et ce n'est pas contre la scolastique, mais dans la scolastique même, que la pensée occidentale aurait pris naissance. On remarquera d'ailleurs que si le développement ultérieur des recherches historiques avait pour résultat de confirmer ces hypothèses, c'est l'interprétation même de l'histoire de la pensée occidentale proposée par Comte dont les lignes essentielles se trouveraient confirmées. Comte a toujours soutenu que la période positive commence avec l'introduction de la science arabe dans la pensée religieuse du moyen-âge ; il a toujours réclamé saint Thomas d'Aquin, Roger Bacon et Dante comme ses précurseurs directs. Ce ne serait pas le seul point sur lequel le développement de la science aurait confirmé les intuitions si profondes de ce génial philosophe de l'histoire.

Essais de Montaigne, nouvelle édition par Pierre Villey, t. I. 1 vol. in-12 de XXVIII-422 p. Paris, Alcan, 1922. — Le but de cette nouvelle édition est de mettre à la disposition du public, sans appareil critique ni savant commentaire, un texte des *Essais* qui profite des progrès réalisés par la récente édition de Bordeaux. Ce travail extrêmement utile vient d'être conduit à bonne fin pour le 1er livre des *Essais*. Une disposition extrêmement simple permet de discerner immédiatement à quelle rédaction appartiennent les différentes parties du texte ; des notes sobres, mais précieuses, donnent la traduction des citations latines dont le texte est parsemé et l'équivalent moderne des mots dont le sens a changé ou qui sont hors de l'usage. De très brèves introductions à chaque chapitre apportent en peu de lignes tant de renseignements importants qu'on peut se demander si M. P. Villey ne ferait pas bien de les étendre quelque peu dans les volumes suivants. Cette édition promet d'être la meilleure édition d'usage courant dans laquelle on puisse lire les *Essais* ; il est regrettable que l'on n'ait pas fait à Montaigne l'aumône d'un papier plus décent.

Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes, par Jean Wahl, 1 vol. in-8° de 48 p. Paris, Alcan, 1920. — La théorie cartésienne du temps n'a pas attiré jusqu'à présent l'attention des historiens autant que la théorie de l'espace. Elle constitue cependant un aspect essentiel de la pensée cartésienne ; toute cette philosophie apparaît comme traversée par une même préoccupation de faire tenir dans l'instant des opérations qui semblent se dérouler dans le temps. Même là où le temps n'est pas éliminable en soi la pensée s'efforce de ne tenir compte que des conditions qui sont données dans l'instant. C'est ce que ce travail établit avec beaucoup de pénétration pour l'évidence instantanée du *Cogito*, celle, également instantanée, de l'existence de Dieu, la transmission instantanée de la lumière, l'existence instantanée et discontinue du monde conservé par Dieu. En métaphysique comme en physique, Descartes voit les choses dans l'instant. Le seul regret que laisse cet excellent exposé est que l'auteur ne nous indique pas quelle modification des interprétations habituelles du cartésianisme il devrait logiquement entraîner.

Le principe de Relativité et la théorie de la Gravitation. Leçons professées en 1921 et 1922 à l'Ecole polytechnique et au Muséum d'Histoire naturelle par Jean Becquerel, 1 vol. in-8 de 342 p., Paris, Gauthier-Villars, 1922. — Voilà certainement

le meilleur livre d'enseignement paru en France sur les éléments de la théorie de la Relativité. L'auteur suit, dans son exposé, les mémoires originaux d'Einstein, de Minkowsky, etc... Il développe surtout les parties de la théorie que l'on peut dès aujourd'hui considérer comme incorporées à la Science : la relativité restreinte qui est, comme l'on sait, intimement liée à la théorie de l'électro-magnétisme de Maxwell-Lorentz-Einstein ; la relativité générale qui étudie la théorie de la gravitation d'Einstein. L'auteur donne des indications plus brèves sur les parties encore controversées de la doctrine : théories cosmologiques, géométries généralisées de H. Weyl et d'Eddington. Ecrivant un livre d'enseignement, il fait preuve d'un véritable esprit critique, en insistant sur les résultats acquis et en indiquant plus sommairement les questions qui ne sont pas encore définitivement éclaircies. M. Becquerel rend un juste hommage à M. Langevin, dont le savant enseignement a fait connaître la théorie de la relativité en France.

La relativité des phénomènes, par Gaston Moch : 1 vol. in-12, de 366 p. avec 21 fig. Paris, E. Flammarion, 1921. — Exposé élémentaire, clair et suggestif des théories de la relativité. Le livre est divisé en quatre parties. Dans la première, l'auteur résume l'état des connaissances physiques fondamentales au moment où se font jour les idées nouvelles; il rappelle notamment en quoi consiste la relativité « galiléenne », et montre bien en quoi elle diffère de la relativité « einsteinienne ». La seconde partie est consacrée à la théorie de la relativité restreinte ; la troisième, à la relativité généralisée et à la gravitation ; la quatrième, à une discussion d'ensemble. Le principal mérite de cet exposé est de mettre l'accent sur les points essentiels. L'interprétation de l'expérience cruciale de Michelson a comporté d'abord l'hypothèse de la contraction des corps en mouvement, due à Fitz Gerald et à Lorentz. Fallait-il prendre cette hypothèse à la lettre et attribuer à la contraction une réalité objective ? Il était réservé à Einstein de donner à l'hypothèse sa signification véritable. La contraction lorentzienne n'est qu'une « apparence » ; elle est caractéristique du mouvement relatif et n'a de sens que par rapport au système de l'observateur ; elle n'est point analogue à la contraction par la chaleur, par exemple. Il importe également de bien saisir ce que signifie le temps *propre* (ou temps *local*, selon l'expression conservée par M. Moch); on trouvera dans ce livre une analyse parfaitement nette du phénomène du « ralentissement des montres ».

Le passage de la relativité restreinte à la relativité généralisée, œuvre capitale d'Einstein, est présenté comme une transition nécessaire. Le principe posé par lui en 1905 n'était qu'une adaptation du principe classique de relativité au fait du maximum de vitesse et à l'isotropie du mouvement lumineux. Valable pour l'espace *galiléen*, il ne saurait convenir adéquatement à l'espace physique réel qui est toujours un champ de gravitation, plus ou moins intense. C'est alors qu'intervient la notion d'équivalence du mouvement accéléré et des effets gravifiques. En utilisant, d'autre part, la notation à quatre variables de Minkowski, on aboutit à l'énoncé définitif du principe généralisé : Tous les systèmes de coordonnées intrinsèques (de Gauss) sont équivalents pour l'énoncé des lois physiques. Autrement dit, les axes rigides étant remplacés par ce qu'Einstein dénomme « la pieuvre de référence » dans l'espace-temps de Minkowski, toutes les « pieuvres » sont équivalentes ; c'est-à-dire que toute transformation doit y laisser invariantes les équations des phénomènes.

Les éclatantes confirmations expérimentales de la théorie généralisée sont aujourd'hui bien connues. Ce sont elles, il ne faut pas l'oublier, qui lui donnent une base positive et qui lui assurent, quel que soit l'avenir, une place peut-être sans précédent dans l'histoire de la science. Cette place est assez éminente pour la dispenser de devoir quoi que ce soit aux exagérations des thuriféraires. La critique avertie et pleine de bon sens de M. Moch est particulièrement utile à cet égard.

La structure des théories déductives, théorie nouvelle de la déduction par Louis Rougier. 1 vol. in-16 de xv-136 p. Paris, Alcan, 1921. — La thèse développée dans ce livre est que « toute théorie déductive est une théorie purement formelle, un schème logique, un barème de déductions toutes faites, susceptibles de s'appliquer aux objets et aux relations particulières les plus variées ». Elle s'oppose à celle de M. Goblot, qui estime que le raisonnement n'est jamais indépendant des objets sur lequels on raisonne, de sorte que la logique formelle est absolument stérile. Pour l'établir, M. Rougier s'appuie sur les travaux de l'école logistique, de Russell, de Whitehead, de Couturat sur le raisonnement mathématique. Il expose une théorie du jugement et du raisonnement qui, faite à ce point de vue, n'appelle pas de remarques

particulières. Les principes et la méthode logistique sont aujourd'hui presque classiques : on doit reconnaître qu'ils ont aéré et renouvelé la logique formelle. Mais l'application qu'il en fait aux mathématiques ne nous paraît pas comporter l'interprétation épistémologique à laquelle il conclut. On a maintes fois signalé l'antinomie « irritante » entre le caractère apodictique du raisonnement géométrique et la capacité de progrès et d'enrichissement indéfinis de la géométrie. C'est le rôle joué par les *principes formateurs*, dit M. Rougier, qui donne la solution de l'antinomie. C'est par leur moyen que le mathématicien construit de nouvaux systèmes d'objets, à la fois plus généraux et plus complexes. « C'est par eux que se manifeste, dans une théorie déductive, l'activité créatrice de l'esprit » (p. 111). Mais si l'on se reporte à sa description des principes formateurs, on lit : « Les principes formateurs d'une théorie déductive sont des *fonctions propositionnelles* qui caractérisent équivoquement les symboles non définis de la théorie, comme un système d'équations à plusieurs inconnues caractérise ces inconnues lorsqu'il les détermine d'une *façon équivoque* » (p. 78). Or, si les principes formateurs ne sont que des fonctions propositionnelles, ils ne sauraient créer les objets auxquels on les applique. Ces objets une fois donnés, on conçoit que leur introduction dans la théorie déductive s'opère par le véhicule des principes formateurs ; mais encore faut-il qu'ils soient donnés. La codification logistique n'est ici qu'une apparence fallacieuse. L'activité créatrice de l'esprit en mathématique est intuitive, ou n'est pas. L'intuition est expérimentale et opératrice, mais l'expérience et les opérations portent sur des éléments idéaux dans l'élaboration desquels la pensée discursive n'intervient pas. Il y aurait d'ailleurs de gros volumes à écrire sur cette tendance des mathématiciens à s'affranchir de l'intuition alors qu'ils lui doivent tout. Le phénomène mériterait d'être approfondi. Aussi bien, les exemples donnés par M. Rougier ne sont pas convaincants. Il cite, entre autres, comme principe formateur, le théorème de du Bois-Reymond sur les fonctions croissantes (dont l'énoncé est malheureusement obscurci par des fautes typographiques), et il le présente comme étant « exactement l'analogue de celui invoqué pour les nombres entiers positifs » (p. 115). Or il nous semble qu'au contraire, le théorème de du Bois-Reymond n'a pas d'analogie dans la formation des entiers successifs, et que c'est justement parce qu'il introduit une nouveauté sans précédent qu'il a l'importance qu'on sait et qu'il sert de base à la théorie du transfini. Par quel principe formateur, à son tour, le théorème de du Bois-Reymond s'incorpore-t-il à l'analyse antérieure ? Nous voyons bien une soudure, mais la main du soudeur ne se découvre pas dans la théorie logistique. L'antinomie entre le raisonnement déductif et l'enrichissement graduel des mathématiques ne nous semble donc pas résolue par les considérations que développe M. Rougier dans son livre, néanmoins intéressant et instructif.

Un Ministère de l'Education nationale, par Léon Brunschvicg, de l'Institut. 1 vol in-16, de 94 p. Collection « Les problèmes d'aujourd'hui ». Paris, Plon, 1922. — M. Léon Brunschvicg nous apporte un programme de réforme administrative et de réforme pédagogique. Il demande un Ministère de l'Education Nationale, duquel dépendront, sans exception, tous les services d'enseignement. Il demande une Direction générale de l'Enseignement, dont la permanence fera contrepoids à l'instabilité ministérielle. Le directeur n'interviendra pas dans le détail des affaires courantes : ce sera l'affaire des chefs de service pourvus dorénavant d'une réelle autonomie : Recteurs d'Universités, « élus par les Universités comme cela se pratique chez tous les peuples civilisés » (p. 88) ; Inspecteurs généraux dont le contrôle laissera aux proviseurs et aux principaux la liberté qui leur est indispensable. Tous les emplois administratifs seront confiés à titre temporaire, la rentrée dans les cadres actifs de l'enseignement étant dorénavant la règle. Il faudra d'ailleurs supprimer les cloisons qui séparent d'avec l'enseignement secondaire et supérieur la formation des maîtres de l'enseignement primaire ou qui placent l'enseignement technique à part et comme en dehors du reste de l'enseignement. Il faudra mettre sur un pied d'égalité l'enseignement des garçons et l'enseignement des filles, l'un et l'autre conduisant selon les mêmes méthodes, aux mêmes examens ; bien des gens seront étonnés d'apprendre, en lisant M. Brunschvicg, que le personnel enseignant des lycées de filles n'a pas encore acquis droit de représentation au Conseil supérieur. Bien entendu, le droit de nomination des instituteurs sera enlevé aux préfets, et restitué à l'Université comme cela se faisait sous la monarchie de Juillet, comme cela a cessé de se faire sous le second Empire et sous la troisième République.

M. Léon Brunschvicg demande en outre

l'adoption d'une méthode d'enseignement qui, « de la première leçon de l'école primaire aux sommets de l'enseignement supérieur » s'attache à former le jugement en développant la faculté de raisonner et de prouver. « L'arithmétique assure à chaque individu, avec le discernement et la conscience de sa puissance vérificatrice, l'autonomie de l'intelligence et la maîtrise de soi : elle fait surgir, à l'intérieur de chacun de nous, l'universalité, en même temps que la liberté de l'esprit et fonde, sur la base indissoluble de la vérité, l'unité de la communauté humaine » (p. 77). N'asservissons pas l'enfant, dans l'enseignement technique, à la routine du métier, ni, dans l'enseignement secondaire, à la préparation, trop tôt spécialisée, de telle ou telle profession déterminée. M. Léon Brunschvicg trace à grands traits le plan séduisant d'un enseignement simplifié et généralisé. Le matin, un enseignement concentré — version latine, sciences et calcul — qui exerce l'enfant à penser. L'après-midi, un enseignement « desserré », qui, sur tous sujets, et par tous les moyens, éveille la curiosité de l'enfant.

Programme excellent : on souhaiterait même que M. Léon Brunschvicg l'eût développé davantage. Et peut-être en aurait-il eu le loisir si, disciple presque trop enthousiaste de M. Chardon, il n'avait consacré tout un chapitre à développer, d'ensemble, les idées de son maître en matière de réforme administrative. Nous songeons, en faisant cette réserve, à tels ou tels problèmes que M. Brunschvicg, volontairement ou involontairement, laisse de côté. Non le problème de « l'école unique » autour duquel, si l'on peut ainsi dire, il tourne avec une extrême dextérité, nous savons trop quelles difficultés empêchent, dans un pays catholique et latin, que ce problème soit résolu. Mais le problème d'un enseignement populaire prolongé non seulement jusqu'à la dix-huitième année, mais encore au delà, avec le concours des Universités, a été posé en Angleterre, en Allemagne ; il a reçu des commencements de solution. M. Léon Brunschvicg, uniquement préoccupé par le souci de former une élite dirigeante, paraît en ignorer jusqu'à l'existence. Ou bien encore, M. Léon Brunschvicg est-il partisan, ou adversaire, des humanités classiques ? Cet exercice de la version latine, auquel il semble attacher du prix, est-ce d'une façon permanente qu'il veut le mettre, avec le calcul, à la base de l'enseignement secondaire, ou seulement dans l'attente d'un mieux qu'il n'ose définir ? Cinq lignes ne suffisent pas en vérité à régler cette grave question. Reste enfin le problème de l'éducation proprement dite. Le titre même de l'ouvrage nous avait induits à croire que M. Léon Brunschvicg allait l'aborder. Mais non. Un lycée, c'est une république d'enfants, où l'élève apprend de ses pairs plus encore qu'il n'apprend de ses maîtres : veiller sur cette république enfantine, travailler à en accroître, si l'on peut dire, le rendement éducatif, c'est, ou ce devrait être, une des tâches principales des pédagogues. Malheureusement, M. Léon Brunschvicg, dialecticien de tempérament aussi bien que de carrière, se désintéresse visiblement de cette tâche. Fidèle, trop fidèle peut-être aux traditions de la pédagogie latine, il nous semble trop enclin à croire que, pour faire de l'enfant un homme de caractère et un bon citoyen, il suffit de lui avoir enseigné à raisonner selon les règles de la méthode cartésienne.

Si donc il est un reproche que nous serions tentés de faire à M. Léon Brunschvicg, ce n'est pas, comme peut-être certains seront tentés de le faire, d'avoir été hardi avec excès. Le ton qu'il a adopté, et qui est celui du pamphlet, est, à notre sens, exactement celui qu'il fallait prendre en ces matières. L'Université sommeille. Puisse M. Brunschvicg, puissent d'autres, auxquels il donne le bon exemple, réussir à la réveiller.

La Responsabilité personnelle et l'Education, par G.-L. Duprat. 1 vol. in-8, 168 p., Paris, Alcan, 1921.

La vie vécue amène M. Duprat à chercher à fixer les conditions auxquelles les caractères peuvent être relevés. Il s'ensuit une série de considérations à demi systématiques. Elles dégagent de la nature sociale de l'éducation et de la tradition libérale de l'éducation un idéal « d'indépendance dans la solidarité, de liberté avec la pleine responsabilité de toutes les libres initiatives ». Elles ne dissimulent aucun des obstacles que l'être constituant sa personnalité trouve en lui et autour de lui. Elles s'efforcent de déterminer le fait que les sentiments esthétiques, intellectuels ou religieux peuvent avoir dans l'expansion de la vie morale. Elles insistent à juste titre sur l'importance particulière du *sentiment social* qui est « un désir d'organisation, de discipline, de soumission générale aux lois et aux règles communes, d'initiatives coordonnées en vue du progrès matériel et moral vers plus de bien-être, de dignité humaine, de justice et d'équité ». Elles font remarquer, avec non moins de justesse,

que l'instruction secondaire ou supérieure ne saurait être réservée à quelques-uns en raison de leur situation de fortune, car « le droit à l'instruction est pour chacun exactement correspondant à l'aptitude éprouvée à la recevoir et à en faire bon usage ».

Dédiées à M. G. Belot, ces remarques demeurent toujours suggestives parce qu'elles sont vivantes. Pourtant M. G.-L. Duprat ne rompt pas complètement avec la méthode dialectique. A quoi bon discuter sur l'autonomie, la liberté, la volonté ? Il n'y a là que de pseudo-problèmes qui retiennent trop les jeunes gens. L'action se charge bien de les dissiper. Car l'action est inséparable de la pensée. Et l'invoquer ne serait pas faire acte de Pragmatiste, comme le croit M. Duprat, mais bien acte d'Humaniste. L'Humaniste observe les mœurs et les caractères; il décrit avec la même fidélité l'unité simplifiante des grands courants d'époque et la diversité des tempéraments moraux; il tient pour relative toute réflexion sur les mœurs. Il ne peut que regretter ici la stagnation des idées morales, la force de résistance des survivances mentales quand il trouve en 1922 un caractère d'actualité à des vues analogues aux vues exprimées dans la *Division du travail social* et s'inspirant bon gré mal gré de l'esprit sociologique tel que Durkheim l'a formulé. Dans l'œuvre intéressante de M. Duprat, il retrouve une fois de plus exprimée toute l'inquiétude de la démocratie moderne en mal d'élite et se demandant si elle sera Ariel ou Caliban.

L'Ecole sur mesure, par Edouard Claparède, professeur à l'Université de Genève, 1 vol. in-18, de 45 p. Lausanne-Genève, Payot et Cie. — Appuyées sur la psychologie de l'enfant, les idées de M. Claparède intéressent toujours, même si l'on n'est pas avec lui d'accord sur les applications. Nul ne lui contestera la diversité réelle des caractères et des aptitudes, ou ne prétendra que l'école ait pour fonction de l'effacer. Comment, jusqu'à quel point doit-elle en tenir compte; et s'agira-t-il d'un concours actif, ou seulement d'une place faite à la liberté ? Les divers moyens proposés pour répondre à tous les besoins et à tous les goûts : classes parallèles, classes mobiles, cours à options, etc. ne vont pas sans inconvénients. M. Claparède convient qu'on ne peut avoir « une école par enfant, ou par type d'esprit »; il voudrait un système « permettant à chaque élève de grouper le plus librement possible les éléments favorables au développement de ses aptitudes particulières », donc, un système d'options. Seraient obligatoires pour tous les enseignements de *culture générale* (nous dirions volontiers : ceux dont on ne peut se passer pour devenir capable d'assimiler les autres). La moitié de l'emploi du temps serait matière de choix personnel ; peut-être est-ce beaucoup, et les leçons facultatives risqueraient ainsi de nuire à celles qui ne le sont point. On éviterait ce danger en précisant qu'au collège toutes études spéciales ne peuvent être qu'amorcées, qu'elles n'ont à recevoir des maîtres qu'une première excitation et une première direction; et que, par ailleurs, elles réclament surtout du temps libre, de bons livres et des appareils ou des collections.

Autorité et discipline en matière d'éducation, par Albert Autin. 1 vol. in-12 de viii-134 p. Paris, Alcan, 1920. — Bon petit livre dont le prix est moins dans les choses que dans l'accent avec lequel elles sont dites. Si l'idée directrice de ce travail ne saurait passer pour une découverte, elle n'est pas assez entrée dans la pratique universitaire pour qu'il n'y eût pas intérêt à la rappeler. — La « crise du respect » dont se plaignent les maîtres, et, hors de l'enseignement, tous ceux qui commandent, ne vient pas de ce que les subordonnés ne veulent plus obéir : l'obéissance est dans la nature humaine au même titre que le commandement. Mais on ne veut plus obéir qu'à ceux qui paraissent le mériter par leurs qualités personnelles et non à ceux qui réclament l'obéissance du seul titre de leur fonction. Par delà le maître l'élève cherche et voit l'homme de qui il attend le dévouement, la justice, la bonne grâce et l'intérêt vif et animé à son œuvre d'éducateur ; dans la mesure où il trouve ce qu'il a ainsi le droit d'exiger, il se soumet, ou même il se donne. Le maître qui ne trouve pas en ses élèves toute l'attention et toute la docilité qu'il souhaiterait ne doit pas se hâter de se plaindre d'eux : il doit doit d'abord s'examiner lui-même. — Conclusion qui semble dure, mais qui pourrait bien n'être que juste.

I. **Le Nouveau Contrat Social** ou l'organisation de la démocratie individualiste. II. **Pax Economica**. — La liberté des échanges internationaux fondement nécessaire et suffisant de la paix universelle et permanente, par H. Lambert. 2 vol. in-8 de 351 et 316 p. Paris, Alcan, 1920. Les deux volumes de M. Lambert témoignent de sentiments auxquels il faut rendre hommage. L'auteur a voulu contribuer au bonheur de l'humanité et à la réconciliation des peuples, en prêchant un Evangile de

paternité qui est en l'espèce le libéralisme économique orthodoxe, le libre échange sans restrictions. Cela suffit pour dater l'ouvrage : il nous ramène au Laissez-passer du XVIII siècle ou de Say ; les titres mêmes en témoignent.

La Géographie linguistique, par A. Dauzat. 1 vol. in-8. Paris, Flammarion, 1922. — Le volume est d'un vif intérêt. L'auteur jouit, auprès des professionnels, d'une notoriété que justifient l'étendue du savoir, la rigueur de la méthode, la finesse des aperçus, et cette synthèse sera accueillie avec plaisir par eux. Mais le grand public lui-même sera reconnaissant à M. Dauzat de le guider avec autant de sûreté parmi des questions aussi neuves.

Car la géographie linguistique, création française en somme, puisqu'elle reconnaît pour maître M. Gilliéron, est d'apparition récente. Réaction contre les procédés un peu simplistes et les conclusions trop rigides de certains grammairiens, elle cherche à fixer les aires des divers patois ; pour y parvenir, elle dresse des cartes des différents vocables qui servent en un pays à désigner un même objet, une même idée, par exemple coq, abeille, chat, cigale, hanneton, etc. On s'aperçoit vite que plusieurs de ces vocables présentent entre eux d'étroits rapports, qu'il y a filiation, déformation. Il s'agit donc de retrouver l'histoire de ces rapports, de montrer le terme le plus pur, de fixer le centre de dispersion du mot. Mais il arrive aussi qu'on trouve en présence des noms très différents, dont certains sont d'orgine plus ancienne. La géographie linguistique est donc, en même temps qu'une géographie, une histoire ou, pour mieux dire, une géologie du langage, et les mots dont elle se sert, couches, alluvions, même, sous une forme périphrastique, faille, ne laissent aucun doute à cet égard.

L'objet fondamental de la science — et c'est au fond la raison de cet intérêt si prenant — c'est la vie des mots, considérés à juste titre comme des êtres vivants, qui grandissent, tantôt favorisés, tantôt contrariés par le milieu, les circonstances, sujets à des fortunes parfois inespérées, la conquête étendue ou rapide, la popularité, parfois aussi destinés à la maladie, la mutilation ou la mort. Comme tout ce qui existe à la surface du globe, les mots se meuvent constamment, ils circulent, ils se heurtent, ils se tuent, se « télescopent », apportant toujours avec eux, à ceux qui les emploient, un ferment de nouveauté et de changement. Dans cette lutte implacable, les faibles, les isolés ont tort : « la victoire est aux gros bataillons ». Un mot qui se raccourcit est comme un infirme : il ne peut plus se suffire ; s'il est trop mutilé, il disparaîtra. Dans le Languedoc, le même son désignerait chat et coq : le chat l'emporte ; pour désigner le coq, on cherchera le radical voisin de « pullus » ; en Auvergne, chat remporte une victoire analogue, mais sur le chien, qu'on désignera par ce dernier terme, importé du dehors. L'histoire du compère loriot est délicieuse. L'expression vient du Nord, où bouton et merle portaient des noms analogues : d'où confusion entre orgeol (orgelet) et oriol (oiseau). Mais le merle doré ou oriol s'appelait mèreloriot. On a oublié l'origine du vocable, qui est devenu la mère, puis le père loriot, à telles enseignes que, dans la vallée de la Saône, on retrouverait les enfants, le fils et la fille du compère loriot.

Qu'on y prenne bien garde : ces exemples ne sont point seulement des amusettes ; en étudiant la succession de ces mots, la nature des apports, on contribue à résoudre un grand problème historique : la marche et le mode de la civilisation. En constatant que certains mots d'origine italienne existent exclusivement dans certaines vallées des Alpes, tandis qu'ailleurs prévalent des formes provençales, on projette un peu de lumière sur les routes suivies par les hommes et les directives du commerce. En montrant que les mots venus par le Brenner et que l'Allemagne a acceptés ne sont point ceux qui, franchissant le Saint-Bernard, se sont répandus dans la Suisse Romande, ou la Savoie, on montre que la formation des groupes nationaux repose sur des substrats lointains, et faits d'habitudes séculaires.

Etablir ces faits, ces lois, ces réactions réciproques est sans doute extrêmement difficile : et l'on s'en convaincra mieux en lisant l'ouvrage de M. Dauzat. Car, en pareille matière, le rôle du critique est de renvoyer au livre, dont il ne peut épuiser le contenu.

A Study in the Theory of Value, par David Wight Prall. 1 vol. in-8 de 117 p. Berkeley, University of California Press, 1921. — M. D. W. Prall critique la théorie psychologique, la théorie pragmatiste et la théorie idéaliste de la valeur. Les psychologues comme Mac Dougall et Urban ne voient dans la vie mentale, d'après M. Prall, que la tendance au plaisir et identifient la valeur avec l'intérêt; les pragmatistes, comme Dewey, ne tiennent compte que de l'action et identifient la valeur avec des conséquences à venir ; la théorie idéaliste

de Bosanquet, identifiant la valeur, la logique et le réel, laisse échapper ce qu'il y a de spécifique dans l'idée de valeur. M. Prall esquisse une théorie dans l'exposé de laquelle nous relevons l'affirmation d'une part que la reconnaissance de valeurs « inférieures » implique celle des valeurs « supérieures », du jugement vrai, de l'action juste et de la contemplation esthétique ; d'autre part l'affirmation que toutes les valeurs sont sur le même plan ; on comprend, à l'aide de cette deuxième idée, nous dit-il, que le caractère sacré d'un temple se traduise, si on veut l'assurer contre l'incendie, en termes de monnaie, et qu'une messe se paie. Le tout est d'évaluer exactement le prix des choses. L'auteur souhaite que nous arrivions à voir que, dans un système d'échanges qui serait juste, la monnaie, mesure de toute valeur, devrait être aussi sacrée que la vie elle-même, — et que la vie ne devrait pas être plus sacrée que la monnaie. Ainsi, en résumant ces deux idées, on peut dire que l'idée de monnaie implique la reconnaissance de valeurs supérieures qui peuvent se compter en termes de monnaie. Une troisième affirmation consiste dans la réduction de la valeur à des processus affectivo-moteurs.

Il faudrait se demander, tout en reconnaissant quelques idées ingénieuses, ou du moins caractéristiques, s'il n'y a pas contradiction entre les deux premières affirmations ; s'il n'y a pas contradiction entre la troisième affirmation et certains passages dont l'idée semble directement opposée ; si M. Prall croit à l'objectivité des valeurs, comme certains textes le font croire, ou la nie, comme d'autres textes le suggèrent. Sans doute c'est dans une distinction qu'il indique à plusieurs reprises entre la valeur et la valuation, qu'il tenterait de chercher la réponse à ces questions. On souhaiterait tout au moins que le problème eût été approfondi, et que la discussion des trois thèses soit plus convaincante qu'elle ne l'est. Malgré l'intérêt de certaines notations le livre offre des exemples assez fréquents de ces discussions scolastiques et abstraites auxquelles la question de la valeur prête facilement, et ce défaut se retrouve trop souvent dans les articles récents de philosophes américains pour lesquels nous avons la plus grande estime.

Rousseau and romanticism, par Irving Babbit. 1 vol. in-8° de xxiii-426 p. Boston and New-York. Houghton Mifflin C°, 1919. — Malgré le titre qu'il porte, cet ouvrage est moins un livre d'histoire littéraire ou d'histoire des idées qu'un livre de philosophie morale. L'auteur y défend une thèse nettement définie qu'il ne se contente d'ailleurs pas de prêcher, mais qu'il s'efforce de démontrer. Trois thèmes essentiels en forment la trame, ou plutôt trois conceptions de la vie dont la littérature et l'art nous fournissent l'expression concrète. D'abord la conception classique d'un humanisme positif et critique, celle d'Aristote et, en un sens, du bouddhisme authentique : l'individu se limite pour se définir et se constituer grâce aux efforts coordonnés de l'intelligence et de l'imagination créatrice. En second lieu, la conception néo-classique (xvie siècle italien, xviie siècle français) qui néglige l'imagination et tend à enfermer l'homme dans la convention, à le discipliner, mais sur le patron d'un type tout fait et immuable. En troisième lieu, la conception romantique, dont la forme spécifiquement rousseauiste est celle d'un naturalisme émotionnel. Parfois, d'ailleurs, ce naturalisme se combine avec le naturalisme utilitariste et scientifique (Bacon), le progrès scientifique donnant à l'homme une nouvelle confiance en lui-même et l'esprit critique le détachant des conventions établies. Le rousseauisme s'explique en partie par les insuffisances du néo-classicisme, mais le remède est pire que le mal. La philosophie de Rousseau, et, dans la mesure où elle en est contaminée, toute la philosophie occidentale, sont malsaines. Le remède vrai est dans un retour au classicisme pur, dans une réconciliation entre raison et imagination, l'une devenant imaginative et l'autre raisonnable. Telle est la thèse. En huit chapitres de composition un peu lâche et diffuse, mais nourris de faits typiques, de jugements pénétrants et d'un humour de la meilleure qualité, l'auteur définit et critique le génie, la moralité, l'amour, la nature, l'imagination, l'ironie et la mélancolie romantiques. Partout le refus d'accepter la loi humaine, et la soumission à la loi de nature, entraînent la dispersion et, finalement, la dissolution de la personnalité. Les esprits que préoccupe la constitution d'un individualisme non anarchique liront ce livre avec profit. Ils y goûteront, outre une intelligence très sûre de l'esprit français, la satisfaction de voir transformés en problèmes universels, grâce à la culture si diverse de l'auteur, des problèmes qui nous demeurent obscurs parce que nous les envisageons d'un point de vue national et comme domestique, alors qu'ils sont universels et humains.

A history of mediaeval jewish phi-

losophy, par, J. Husik, 1 vol. in 8° de 462 p. New-York, Macmillan, 1918. — Voici un travail de tout premier ordre et dont on peut dire qu'il aura été classique dès le jour même de son apparition. Une introduction étendue, mais extrêmement utile, résume d'abord l'histoire de la philosophie arabe dont la philosophie juive du moyen âge tient son origine ; puis, en une série de chapitres sobres, bien construits et d'une parfaite clarté, M. Husik retrace l'évolution entière de la philosophie juive depuis Isaac Israëli jusqu'à Hasdaï Crescas. Ceux qui ont eu l'occasion de travailler pour leur compte sur cette partie de l'histoire de la philosophie savent devant quelle poussière de travaux particuliers on se trouvait, sans aucun bon ouvrage d'ensemble pour les coordonner ; l'essentiel de ces travaux se retrouve dans l'histoire de M. Husik, plus cette impression directe que laissent seuls les ouvrages sortis d'un contact immédiat avec les textes originaux. Les chapitres sur Juda Hallevis ibn Daoud et Maïmonide montrent particulièrement bien ce qu'il y a de spécifiquement judaïque chez des philosophes de tendances cependant opposées. D'autres chapitres comme ceux qui concernent Aaron de Nicomédie et Hillel ben Samuel seront, pour la plupart des historiens, de complètes nouveautés. Ajoutons enfin que, chose extrêmement rare pour un livre d'histoire de la philosophie médiévale, ce manuel se lit agréablement et n'est jamais ni pédant, ni ennuyeux. Le seul regret que nous puissions exprimer est que M. Husik n'ait pas eu la place d'étudier plus longuement l'influence exercée par la pensée juive sur la philosophie européenne; elle est certainement plus considérable que les indications, d'ailleurs très justes, qu'il nous donne, ne permettraient de le soupçonner. En réconciliant l'aristotélisme avec Jehovah, Maïmonide a peut-être prédéterminé non seulement telle ou telle thèse thomiste, mais l'idée même d'une philosophie thomiste et d'un aristotélisme chrétien.

Lineamenti di una filosofia scettica, par Giuseppe Rensi, un vol in-8° de 442 p., seconde édition, revue; Bologne, N. Zanichelli, sans date. — « La réalité contient une infinité d'éléments contradictoires ; aucune philosophie ne peut les rassembler tous... Toute philosophie met l'accent sur un de ces éléments, néglige et fait évanouir les autres ; elle est l'expression d'un tempérament. » M. Rensi s'adresse seulement à ceux qui ne cherchent pas à tout prix la quiétude intellectuelle ; il n'écrit pas pour les timides ou les affamés de certitude, car son scepticisme naturel, renforcé par l'étude des philosophes, — de Renouvier en particulier, — et par le spectacle de la guerre, lui a révélé une vérité peu consolante : l'illusion et l'aveuglement de la raison. C'est en vain que les juristes et les théoriciens de la politique veulent unifier un monde de faits rebelles ; la lutte des partis, des nations, la guerre sous toutes ses formes manifeste l'opposition des esprits, le dur conflit des tempéraments ; aucune philosophie ne peut « escamoter » cette âpre et « cyclopéenne impression de réalité ». La même contradiction se retrouve dans le domaine de la philosophie théorique : M. Rensi n'a que des sarcasmes pour la philosophie crocienne, cet énorme « bourrage de crânes » (*imbottitura di crani*). Pour lui, le monisme de l'être, comme le monisme de la pensée ont fait banqueroute. Il serait inutile de chercher à réfuter le scepticisme en le considérant comme une doctrine. Ce n'est pas un système, mais un jugement sur les systèmes; ce n'est pas une explication, c'est la constatation des faits; c'est aussi la constatation que toute explication est vouée à l'échec et que l'emploi du mot raison « masque l'irrationnalité des faits ».

Tel est le thème longuement développé par M. Rensi. Assurément, ce sceptique n'est pas un de ces aimables et nonchalants esprits qui aiment à s'endormir sur le mol oreiller du doute; c'est un combatif qui expose avec une violence et une passion parfois excessives ce qu'il appelle *sa* vérité. Mais est-ce bien *une* vérité ? Et l'auteur n'a-t-il pas pris soin de nous dire que toute philosophie est une attitude lyrique, qu'elle ne repose pas sur des démonstrations et qu'elle est en définitive « au-delà du vrai et du faux ».

Elementi di pedagogia, III. **La Didattica**. par G. Vidari, Manuels Hœpli, 1 vol. de 352 p. Milan, Hœpli, 1920. — Une première partie traite de l'enseignement (leçons, exercices, discipline et direction morale de la classe); la deuxième partie traite des matières d'enseignement. Petit ouvrage d'un professeur expérimenté et d'esprit actif, préoccupé de faire à l'école sa place dans la vie de la nation, par un mélange harmonieux de respect des traditions formelles et d'adaptation aux réalités actuelles.

Il metodo di insegnamento nelle scuole elementari d'Italia, par A. Gabelli ; Collection *La nostra Scuola*. 1 vol. de 64 p. Florence, Vallechi, 1921. — Réimpres-

sion d'un rapport présenté par Gabelli au Congrès pédagogique sous le titre : « Des habitudes intellectuelles qui dérivent de la méthode intuitive, et de l'opportunité d'adopter cette méthode plus largement qu'il n'a été fait jusqu'ici, dans les écoles italiennes, » avec l'indication des moyens les plus faciles et les moins coûteux pour arriver à ce but ». C'est une critique du verbalisme et un éloge de la méthode Frœbel.

Introduzione alla Pedagogia, par M. Casotti; Collection *La nostra Scuola*. 1 vol. de 103 p., 1921. — Sous ce titre M. Casotti nous introduit aux doctrines pédagogiques de l'« Idéalisme absolu » de MM. Croce et Gentile : la pédagogie est une philosophie ; la philosophie est identique à la vie (interprétée philosophiquement). Il ne saurait y avoir littéralement éducation d'un esprit, par un autre esprit ; une telle communication entre deux réalités extérieures l'une à l'autre est inconcevable. Aussi toute éducation est-elle une autoéducation. L'esprit du maître s'unifie avec l'esprit du disciple, et réciproquement.

L'un et l'autre se délivrent de toutes les oppositions entre le moi et la réalité, la conscience et l'esprit, ils retrouvent l'unité de l'univers, l'amour du divin et de l'éternel (selon G. Bruno et Spinoza). Tout cela est sans doute clair et instructif, vu dans l'Idéalisme absolu. Mais en est-il de même pour les gens qui n'y sont pas entrés ? M. Casotti répondrait que l'Idéalisme absolu est *la* Philosophie vraie et définitive !

Il concetto sintetico del reale e la sua evoluzione nel pensiero di Josiah Royce, par Dott. Pietro Raccuglia, 1 vol. in-8° de 182 p., G. Travi, Palerme, 1920. — La philosophie de Royce continue à attirer l'attention des Italiens. Après les traductions de Rensi et le volume de F. Olgiati, M. P. Raccuglia étudie la conception synthétique du réel exposée dans *The World and the Individual* et *The Problem of Christianity*. La science et la philosophie moderne ayant démontré le caractère phénoménal de la matière, le grand problème est celui « de la réalité qui correspond au phénomène matière ». L'auteur appelle panpsychistes ceux qui, « admettant la phénoménalité de la matière, aboutissent à la conclusion que la réalité objective qui correspond à ce phénomène n'est pas autre chose que l'esprit ». Il classera donc Royce parmi les panpsychistes et le rapprochera fréquemment de Leibniz. Ce rapprochement est fait pour surprendre quelque peu les lecteurs de Royce. Malgré tout ce que contient d'idéalisme la métaphysique leibnizienne, la monade est conçue en définitive comme substance et, par suite, l'ontologie de Leibniz est, du point de vue de Royce, une doctrine réaliste, contre laquelle portent toutes les objections que le penseur américain adresse à la « première conception de l'Etre » dans son grand ouvrage. Les monades sont loin de posséder les caractères de « signification interne », de réalisation ou d'expression du système absolu d'idées qui est, pour Royce, la marque du réel. Sans doute, le système de Royce est un éclectisme, — ou plutôt une synthèse, remarquablement originale d'ailleurs, de courants d'idées multiples ; — mais si un rapprochement s'impose, c'est plutôt aux idéalistes allemands et à Lotze qu'il faut songer. De même, est-il juste de dire que Royce, « comme Taine, relie indissolublement le sort de la civilisation et du progrès à celui du christianisme ? » Analogie bien superficielle, parce que les termes de civilisation, de progrès, de christianisme, recouvrent, chez les deux penseurs, des réalités au fond bien différentes. M. Raccuglia nous paraît plus heureux dans le résumé qu'il donne, en suivant l'ordre chronologique, des œuvres de Royce. Mais ce n'est guère qu'un résumé et qui ne met pas assez en lumière les points importants. Les notions capitales d'*internal meaning* et de *between*, par exemple ; la théorie de l'interprétation développée dans *The Problem of Christianity* n'apparaissent pas ou sont à peine indiquées. En revanche, M. Raccuglia consacre 17 pages (63 à 90) à l'analyse des conférences « populaires » d'histoire de la philosophie moderne qui forment la première partie du *Spirit of modern Philosophy* de 1892, mais 13 pages seulement résument à grands traits les exposés et les discussions contenus dans le premier volume du *Monde et l'Individu*. Il nous semble qu'il y ait là un vice de méthode, et comme un défaut de perspective ; M. Raccuglia ne met pas assez en valeur les idées centrales et génératrices du système pour lequel il éprouve d'ailleurs une si vive sympathie.

Praelectiones metaphysicae specialis, par N. Monaco, S. J. 3 vol. in-8° de xii-350, xx-672 et xi-468 p. Rome, Typographia Pontificia, 1920, 1917 et 1918. — Ces trois volumes contiennent la métaphysique spéciale du cours complet de philosophie publié par l'auteur. Le premier expose la cosmologie ; le deuxième, la psychologie (l'âme et les êtres vivants) ; le troisième

contient la théologie naturelle. L'auteur annonce lui-même qu'il n'écrira rien de nouveau, et il tient parole. Il s'illusionne peut-être davantage lorsqu'il se croit fidèle à la tradition scolastique et thomiste. L'œuvre de la scolastique médiévale a consisté dans l'assimilation de toutes les vérités acquises au bénéfice de la religion, et non pas du tout dans l'incompréhension systématique de la pensée de son temps. Il ne suffit pas de multiplier les références aux œuvres modernes pour faire croire qu'on les critique en connaissance de cause. La meilleure preuve d'esprit thomiste que l'on pourrait donner consisterait à repartir des sciences d'aujourd'hui pour constituer une scolastique nouvelle. Mais il y faudrait un nouveau saint Thomas, et ce n'est pas l'auteur de ce manuel qui nous le rendra.

Erlebniss und Wissen. Kritischer Gang durch die Englische Psychologie, par Hans Ruin. 1 vol. in-8 de 298 p., Helsingfors, Soderstrom, 1921. — Ce livre est remarquable par sa précision critique et sa valeur dialectique. A propos des écoles anglaises et écossaises, l'auteur met en lumière ce qu'il appelle les antinomies fondamentales de la psychologie. Sans qu'il apporte des données historiques très nouvelles, il n'en est pas moins vrai qu'il va jusqu'au fond des doctrines qu'il examine et que l'on peut classer en doctrines de l'analyse et doctrines des données immédiates. Les postulats de la psychologie de Hume sont bien étudiés ; le rôle de Hartley et de James Mill, les tentatives de J. S. Mill, dont il suit la pensée en historien précis et respectueux, — et, d'autre part, les philosophies de Reid et de Hamilton sont l'objet de chapitres fort intéressants. Partout, pense M. Ruin, nous nous trouvons en présence d'antinomies, et James ou M. Bergson n'arrivent pas, d'après lui, malgré tout ce qu'il y a en eux de génial, à achever, à constituer vraiment une psychologie de l'immédiat, plus que Spencer et Taine n'arrivèrent à fonder une psychologie du médiat. Il semble que l'idée de l'auteur soit qu'il n'existe pas de point de vue absolu, que nous nous trouvions toujours devant un *Entweder Oder*, qu'il n'y ait pas dans le domaine de la connaissance de synthèse possible qui enferme les termes opposés; il faut choisir. Or, par ce choix même, on se ferme une partie de la réalité ; et cette exclusion est la cause de contradictions internes qui empêchent les doctrines d'avoir une valeur absolue. Chacune des deux « sectes » réfute l'autre, et se réfute elle-même. Une seule réserve historique : peut-être les critiques adressées à Reid ne tiennent-elles pas assez compte de ce qu'il y a de vraiment pénétrant dans ses théories et de la difficulté de la tâche qu'il s'était assignée. Mais, d'une façon générale, l'auteur a un don de sympathie tel qu'il peut comprendre à la fois les besoins d'analyse minutieuse de certains Anglais, et le romantisme psychologique d'un Kirkegaard. Le livre est plein de notations heureuses.

Gnade und Freiheit, par Félix Weltsch, 1 vol. in-8 de 155 p. Munich, Kurt Wolff, 1920. — Livre intéressant où se rencontrent l'influence de l'apologétique protestante de Troeltsch et de l'apologétique judaïque de Buber; mais où l'on pourrait discerner aussi bien d'autres influences, en particulier celles de Nietzsche et de Wagner, et peut-être de H. S. Chamberlain.

L'ouvrage se rattache au mouvement néo-romantique. M. Weltsch est à la recherche d'une « coincidentia oppositorum », ou plutôt d'une combinaison où la grâce et la nécessité se volatiliseraient pour ainsi dire au contact de la liberté. Sans doute la croyance à la grâce se sent, s'éprouve comme une grâce. Mais la vérité est que la grâce est création de la liberté, de même que la nécessité est la façon dont la volonté forte s'apparaît à elle-même. La lutte et l'union de ces contraires, union qui va jusqu'à l'identification, est la vie même de la foi; et, ajoute M. Weltsch, de la réalité tout entière. Nous retrouvons cette identité d'une part dans l'âme du croyant quand elle n'obéit pas au besoin de se scinder pour juger, et d'autre part dans la réalité divine. En effet, plus profonde que l'être posé par le jugement est la réalité de celui qui juge, qui choisit. Pour que l'être abstrait que contemple l'entendement devienne la réalité, pour que le Dieu sommeillant, l'infini calme et clair dont parlent Maître Eckart et Boëhme dans certains passages descende dans le monde de la veille et du réel, il faut l'acte de l'homme qui affirme. Dieu ne vit que par le choix de l'homme. Il *devient*, par l'âme humaine et dans cette âme. Ainsi le devenir seul est réel, et l'auteur rejoint, en passant par le mysticisme spéculatif, les affirmations du bergsonisme.

Parfois il semble opérer à la façon d'un dialecticien disciple de Hegel. Mais les moments de la dialectique sont conçus comme des crises individuelles, au sein d'un devenir tragique. Peut-être certaines

affirmations, par exemple sur le « panthéisme mort » attribué à Spinoza, sur l'opposition entre le judaïsme et le christianisme au sujet de la valeur du temps, certaines interprétations empruntées à l'ouvrage d'ailleurs si riche d'idées de Hermann Schwarz, demanderaient à être revues et contrôlées de plus près. L'ouvrage, dans son ensemble, témoigne d'un esprit curieux, mystique et réfléchi.

PÉRIODIQUES

Mind (Année 1921). — Il faut signaler les discussions relatives au livre si important du Professeur Alexander : *Space, Time and Deity*. Remarques critiques de Broad, (janvier, p. 25, et avril, p. 129), réponse d'Alexander (octobre, p. 409). Tout en disant sa vive admiration pour l'œuvre d'Alexander, Broad montre qu'il est assez souvent difficile de distinguer entre ce qu'Alexander entend prouver et ce qu'il prend comme constatation empirique des faits, et il attire l'attention avec raison sur certaines phrases obscures et sur certaines apparences de contradictions. Mais, d'une façon générale, les critiques sont de forme scolastique (H. Broad le concéderait et verrait là volontiers un éloge); surtout l'effort particulier fait par Alexander dans sa théorie de l'espace-temps, dans sa théorie de la contemplation et dans celle de l'*enjoyment* ne semble pas avoir été vu d'une façon claire. Il est vrai que, d'autre part, les explications d'Alexander n'apportent pas toujours toute la clarté désirable. Cependant il fait bien voir que Broad n'a pas tenu assez compte de la place, du rang des différents moments dans la description du monde offerte par l'ouvrage; et les critiques fournissent à Alexander l'occasion de mettre en lumière tour à tour les deux aspects de son œuvre : empirisme et superposition des catégories. Il distingue son point de vue de celui de Whitehead. Il indique des ressemblances entre sa doctrine et celle de Spinoza. Il aurait été intéressant qu'il insistât sur les points où, malgré des différences de langage, sa philosophie est proche de certaines théories de M. Bergson. Un article de Gregory (juillet, p. 303) porte sur quelques conséquences du réalisme d'Alexander, de Laird et de Losski. Broad, partant de la distinction faite par Moore entre les *sensa* (données des sens) et les sensations, pense que les données des sens doivent être attribuées aux états du corps, présents et passés, plutôt qu'à l'esprit (octobre, p. 385). Il a bien vu l'importance des théories de Whitehead ; les critiques qu'il leur adresse ne semblent pas toujours concluantes. La pensée que l'on découvre derrière le langage difficile de M. Broad est loin d'être aussi originale qu'il pourrait le sembler d'abord. Par contre, la différence que fait le même auteur entre ce qu'il appelle les constituants et les composants (juillet, p. 323) est fort intéressante. — A. E. Taylor (janvier, p. 76), dans quelques pages pleines de choses, dit son admiration devant l'œuvre de Whitehead, « la plus importante contribution à la philosophie de la nature que jamais homme ait apportée » ; il critique ce qu'on pourrait appeler l'agnosticisme et ce qu'il appelle le matérialisme d'Eddington ; il voit dans les théories de la relativité l'affirmation d'un immatérialisme, assez analogue à celui de Berkeley, et essaie de montrer par des remarques pénétrantes comment on pourrait dès lors essayer de concilier les conceptions de Newton et de Leibniz.

Il faut mentionner le compte rendu du livre de Laird : *Study in Realism*, par Hœrnlé (juillet, p. 333). L'idéaliste moniste qu'est Hœrnlé accorde à Laird qu'il convient d'abandonner la forme d'idéalisme qui est particulière à Berkeley. Mais il tente de montrer que Laird ne va pas jusqu'au bout de ses principes, qu'il accepte à son insu certaines conceptions idéalistes, et qu'en fin de compte il ne peut aucunement faire place dans un univers comme le sien à l'idée de valeur et aux idées religieuses. — A quoi Laird, dans un compte rendu des *Studies in Métaphysics* de Hœrnlé (janvier, p. 71), a répondu par avance que si la religion est seulement la reconnaissance de la valeur des choses au sens où M. Hœrnlé prend le mot de valeur, le courage des martyrs et, d'une façon plus générale, la foi est tout à fait incompréhensible. — M. Laird expose certaines conséquences morales de son pluralisme réaliste (juillet, p. 361). — A. Dorward étudie la tentative des « réalistes critiques » d'Amérique sans tenir peut-être assez compte du rôle de l'action pour la plupart d'entre eux (juillet, p. 339). Et voici des néo réalistes américains, W. P. Montague et H. H. Parkhurst, qui soutiennent que le fondement de tout sentiment esthétique se trouve dans l'idée d'un univers indépendant, que nous pouvons peu à peu connaître et dominer (avril, p. 172). — H. V. Knox note d'une façon très précise certaines incohérences du pluralisme idéaliste de Richardson (janvier, p. 83). Mais peut-être y a-t-il ici des idées qui, si elles n'ont pas encore reçu leur forme définitive, ont cependant

du prix. — Des objections analogues, intéressantes aussi, se retrouvent dans une note de Barkes sur le pluralisme de Ward, auquel se rattache celui de Richardson (avril, p. 220). — Voici, par contre, avec J. S. Mackenzie, un idéaliste et un moniste ; en étudiant les idées de Fawcett sur le rôle de l'imagination (octobre, p. 455), il définit l'idéalisme hégélien comme le souci de la totalité et de la spiritualité des choses. — C'est ce même souci qui se voit dans les notes, toujours intéressantes, que Bosanquet consacre aux idées de Gentile et de son école (janvier, p. 97, 99, 104 ; octobre, p. 482). Il a sans doute été attiré par ce qu'il y a de vivant dans cette théorie de l' « acte en acte » et de l'esprit individuel créateur. Mais il s'attache à montrer qu'elle est loin d'être aussi riche que l'idéalisme tel qu'il le conçoit, théorie du tout supra-personnel et transcendant et en même temps réalisme concret qui permet d'insister sur l'objectivité des choses, faite de détails précis et d'histoire qui se déroule. Dès lors il oppose à la vue purement moraliste du monde une vue religieuse où s'unissent liberté et religion d'une façon que la moralité exige, mais ne peut trouver à elle seule (janvier p. 111 et 112). — Mentionnons également les pages où Bosanquet résume sa logique (avril, p. 191) et défend contre Mac Dougall sa théorie de l'état et du progrès (janvier, p. 63).

On entend encore, dans ces pages du *Mind*, les échos des discussions d'Oxford sur « la signification de la signification ». C'est Schiller (avril, p. 185) qui reprend à nouveau sa thèse : il faut se mettre au point de vue de l'agent et l'on verra alors la signification comme quelque chose d'actif et de personnel. On cessera d'apercevoir des défilés d'images ou de concepts ; les uns et les autres s'évanouiront pour laisser place à l'activité du « Je ». Il ajoute que Russell, en prenant parti par un acte de volonté pour l'intellectualisme, prouve la vérité du volontarisme. Sidgwick, pragmatiste lui aussi, soutient une thèse analogue, dans un article où trop de place peut-être est laissée à une argumentation toute abstraite et conceptuelle (juillet, p. 271). Dans le même numéro, C. A. Strong oppose aux théories volontaristes de la signification une théorie réaliste, inspirée des théories du comportement et assez proche sur certains points des idées actuelles de Russell (p. 313). La signification est l'idée non sensible d'un au-delà que nous ne pouvons pas atteindre mais seulement indiquer. Il existe bien des images, et elles sont des événements physiologiques. Quant au moi, il est toujours concret et mêlé de sensations physiologiques, comme l'a bien aperçu James, et coloré par ses idées mêmes. Quand vous regardez le ciel bleu, vous avez une âme bleue. — M. Schiller répond (octobre, p. 444) qu'il est surprenant de voir un philosophe de la valeur de M. Strong se contenter du sensationnalisme ; il demande ce que sont les significations non-sensibles ; si on les admet, ne doit-on pas être amené à affirmer, quoi que l'on veuille, l'existence de l'esprit et du « Je » ? La signification, malgré ce que dit M. Strong, est chose concrète et que l'on peut atteindre. La théorie de Strong ne tient pas compte du caractère interrogatif de la conscience, et c'est bien plutôt la théorie de Schiller qui est conforme à la psychologie du comportement. M. Schiller, dans un autre numéro (juillet, p. 363), dit qu'il faut se débarrasser de la catégorie d'objet et de sujet ; il reconnaît que James n'est pas arrivé à résoudre le problème du moi.

Mentionnons les remarques de A. E. Taylor, toujours précieuses, sur Platon, à propos d'un livre de A. Lévi (avril, p. 214) et sur saint Thomas et la philosophie grecque à propos d'un livre de Wicksteed (juillet, p. 357) ; l'étude de F. C. Sharp sur la morale de Hume (janvier, p. 40 ; avril, p. 151) et les articles où P. Léon trouve, dans le jeu de l'esprit allant des contrastes à la ressemblance, puis revenant de l'une aux autres, l'essence du sentiment esthétique (juillet, p. 287, et octobre, p. 429).

Nous voyons que l'activité philosophique anglaise semble, dans le *Mind*, se concentrer d'une part autour des thèses d'Alexander et de celles Whitehead, qui permettent de voir quelles peuvent être les conséquences sur la philosophie de la nature et en général des théories de la relativité ; et, en deuxième lieu, autour des discussions qui se rapportent à l'idée de signification et qui mettent aux prises le pragmatisme de Schiller et le *behaviorism* ; nous pouvons noter aussi l'intérêt soulevé par les formes nouvelles du réalisme anglais et américain, en même temps que le développement toujours harmonieux de la grande construction idéaliste d'Oxford.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET-SEPTEMBRE 1922)

NÉCROLOGIE

L'Université de Montpellier est en deuil de l'un des membres qui l'ont le plus grandement honorée : le Professeur CHARMONT, de la Faculté de Droit.

Il vient de mourir, à peine âgé de 62 ans ; et, dès l'an dernier, un mal inexorable l'avait obligé à prendre une retraite prématurée.

Sa production scientifique fut très abondante. Ses trois principaux ouvrages, — qui marquent dans l'évolution de la pensée juridique, — *Le Droit et l'Esprit démocratique*, *La Renaissance du Droit naturel*, *Les Transformations du Droit civil*, révèlent un esprit hardiment et généreusement novateur, désireux de détacher le Droit d'une logique purement formelle, de le soumettre au contact de la vie et de l'harmoniser avec les aspirations et les formes sociales nouvelles. Et les lecteurs de cette *Revue* n'ont certes pas oublié les articles si pénétrants qu'il a publiés ici même sur la *Socialisation du Droit*, sur les *Sources du Droit positif*.

C'était un grand professeur dont l'enseignement éveillait chez ses élèves le goût de la recherche et forgeait la volonté d'une haute culture de l'esprit.

Charmont ne borna jamais son activité à l'accomplissement scrupuleux du devoir professionnel : il se prodiguait dans de nombreuses œuvres d'assistance et de prévoyance. Bien plus, il n'hésita pas, dans les crises de notre vie nationale, à descendre dans l'arène, non des partis, mais des idées, pour défendre avec passion et la Justice, telle qu'elle lui apparaissait, et la Liberté des consciences, contre toutes les intolérances.

Quant à l'homme qu'il fut, il n'est pas possible, à ceux qui l'ont bien connu, d'y songer sans une vive émotion : sa charité était ardente, sa bonté n'avait pas de limites : elle était faite d'une sensibilité extrême et d'une intelligence aiguë de toutes les misères de l'âme.

Durant sa maladie cruelle, à mesure que le corps devenait plus débile, l'homme intérieur grandissait et rayonnait.

C'est une vie admirable qui vient de finir. Le Droit, au sens le plus élevé, a perdu avec Charmont l'un de ses meilleurs serviteurs.

LIVRES NOUVEAUX

Durée et Simultanéité, *A propos de la Théorie d'Einstein*, par HENRI BERGSON ; 1 vol. in-16, de VIII-245 p., Paris, Alcan, 1922. — L'apparition d'un livre de M. Bergson est toujours un événement philosophique de première grandeur. Mais, cette fois, à l'intérêt qu'éveille naturellement une pensée si originale et si pénétrante, s'ajoute celui de l'actualité la plus vive. Bergson, Einstein : le rapprochement de ces deux noms redoublera la curiosité du lecteur. Inutile de dire que son attente ne sera pas déçue ; elle sera même dépassée. Connaître l'opinion du fondateur de la philosophie nouvelle sur le fondateur de la nouvelle physique, on ne cherche pas d'abord autre chose en ouvrant ce livre ; mais on trouve bien davantage, ainsi que suffira peut-être à le faire entrevoir une trop brève analyse. La *Revue*, d'ailleurs, se borne ici à signaler l'ouvrage ; elle y consacrera, dans un de ses prochains numéros, une étude plus approfondie.

Disons tout de suite que M. Bergson ne se propose pas de discuter l'ensemble des questions que soulève la Théorie de la Relativité. Son effort se concentre sur un seul point, capital il est vrai : le problème du Temps. Ce qui l'enferme dans le cadre de la Relativité restreinte, sans nul dommage cependant — lui-même l'explique avec une clarté parfaite — pour la portée générale de ses conclusions. Il marque à cet égard la différence profonde qui sépare les deux problèmes de l'Espace et du Temps.

Un premier chapitre, consacré à l'interprétation de l'expérience Michelson-Morley, réalise le véritable tour de force d'établir terme par terme les célèbres formules de Lorentz, en suivant une marche qui découvre « à quelle réalité concrète, à quelle

chose perçue ou perceptible, chaque terme correspond » et qui en détermine ainsi, chemin faisant, la signification philosophique. Cette démonstration, si proche des faits les plus simples et néanmoins très rigoureuse rendra un précieux service à tous ceux qui s'intéressent aux idées d'Einstein et qui ne disposent pour les suivre que de ressources mathématiques fort élémentaires ; les savants eux-mêmes auront souvent grand avantage à s'en inspirer. Elle est construite du point de vue provisoire d'une relativité « unilatérale » où subsiste un système de référence privilégié, l'éther. Mais les résultats en demeurent sans modification aucune quand on passe ensuite au point de vue définitif de la relativité complète, réciproque, « bilatérale », telle que l'envisage Einstein. M. Bergson expose ici (chap. II), et renouvelle par cet exposé, les raisons impérieuses qui forcent d'admettre sans réserve un principe de relativité réciproque en ce qui concerne le mouvement ; il montre, sur ce point, Einstein continuateur de Descartes, faisant aboutir positivement ce qui restait naguère simple vœu théorique de la science ; enfin il marque la différence d'attitude qui distingue en pareille matière le philosophe du savant, le métaphysicien du physicien. Mais de ces discussions le fruit principal est la mise en lumière d'une certaine « interférence » entre les deux représentations de la relativité, l'une imaginable, l'autre conceptuelle : interférence d'où naissent les paradoxes bien connus « qui ont certainement nui à la théorie de la Relativité, encore qu'ils aient contribué à la rendre populaire ».

C'est à résoudre ces paradoxes, ou plutôt à les faire évanouir, que s'applique M. Bergson ; et, après l'introduction qui vient d'être résumée, tout est prêt maintenant pour cela. Le troisième chapitre (*De la nature du temps*) entre au vif du sujet. Sont d'abord reprises, précisées et systématisées les vues que tout le monde connaît sur la durée réelle et le temps mesurable : centre d'intuition immédiate d'où procède la philosophie entière de M. Bergson. Elles reçoivent ici un développement nouveau par une profonde et saisissante analyse de la notion de simultanéité, dont il apparaît que doivent être distinguées plusieurs espèces : simultanéité de flux et simultanéité dans l'instant, simultanéité « savante » et simultanéité « intuitive ». Les principes ainsi posés sont enfin mis en œuvre dans les chapitres qui suivent : *Pluralité des temps* et *Figures de lumière*. Ces chapitres constituent la partie centrale du livre. Impossible de résumer en quelques lignes la démonstration lumineuse qui les remplit et dont la finesse concise comme la rigueur technique échappe à tout essai de sommaire. Contentons-nous d'en citer les deux conclusions majeures, étroitement liées entre elles. En premier lieu, les paradoxes sont entièrement résolus ; rien n'en reste, sans que la théorie de la Relativité y perde, bien au contraire. Des temps multiples qu'ils supposent, un seul peut être dit « réel » parce que réellement perçu ; les autres ne sont pas perceptibles, fût-ce par une conscience imaginaire, et on n'y saurait loger aucun événement : il n'est permis d'y voir que des fictions mathématiques, utiles sans doute, nécessaires même au physicien à titre d'éléments auxiliaires dans son calcul, mais dont la réalisation serait absurde. Et de là une seconde conséquence non moins importante : non seulement les thèses d'Einstein, quand on les interprète philosophiquement, ne contredisent plus, mais elles confirment, elles accompagnent d'un commencement de preuve la croyance naturelle du sens commun à un Temps unique et universel. Telles sont, brièvement notées, les conclusions de M. Bergson. En vérité, il y a là quelque chose de *définitif*, que viennent renforcer encore les derniers éclaircissements donnés (chap. VI) à propos de l'*Espace-Temps à quatre dimensions* et de ce que représente au juste cet amalgame.

Une sèche énumération suffit à faire deviner à peu près la portée de l'ouvrage dont elle esquisse la table des matières. Mais ce qu'elle ne peut rendre, c'est la richesse et la profondeur des analyses, la force du raisonnement, la nouveauté des aperçus, tant de jets de lumière sur toutes les faces du problème, et cela exprimé de ce style souple, fluide, ailé, d'une si belle qualité française, que les lecteurs de M. Bergson connaissent de longue date et qu'ils retrouveront ici dans sa pureté transparente, avec la prestigieuse fécondité d'images toujours neuves et justes qui le colore. Deux points surtout doivent être soulignés en terminant.

M. Bergson nous dit lui-même qu'au début de son travail il cherchait seulement à savoir en quelle mesure sa conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps ; il voulait procéder à une confrontation. Le but, à cet égard, a été atteint, et au delà : car la doctrine antérieure sort non seulement confirmée, mais complétée, de l'examen nouveau, de l'épreuve qu'elle vient de subir. Il y a plus. Si les analyses de M. Bergson font progresser la philosophie, leur importance proprement scientifique n'est pas moindre. Sur un point capital,

c'est la théorie même de la Relativité qui en profitera : elle accomplit par ce livre un pas en avant très net. Jamais, peut-être, ne s'était manifesté avec autant d'éclat le bienfait du rapprochement entre science et philosophie ; jamais ne s'était établi entre elles une collaboration si étroite et si féconde. Une remarque s'impose dès lors à l'esprit. On a longtemps prétendu la philosophie de M. Bergson irrationnelle au fond et antiscientifique. M. Bergson s'est toujours abstenu de répondre, estimant perdu le temps consacré aux réfutations. Voici maintenant le verdict des faits. Il est arrivé une fois que la philosophie s'unisse à la science pour faire mieux que la comprendre et s'en nourrir, pour l'éclairer, pour la promouvoir elle-même ; la philosophie a du reste réussi alors dans sa tâche ; mais c'est la philosophie nouvelle — dite antiscientifique — qui s'est montrée capable de ce rôle.

Ajoutons enfin que le nouveau livre de M. Bergson, comme ses aînés, suggère encore plus qu'il n'expose. Il attire notamment l'attention sur l'idée même de réalité, que savants et métaphysiciens ne conçoivent sans doute pas tout à fait de même. Ainsi se trouve remise en cause toute la théorie critique de la science. Force est bien d'ailleurs de s'en tenir aujourd'hui là-dessus à une simple indication : l'étude plus ample que la *Revue* annonçait tout à l'heure donnera les développements nécessaires.

Leçons de Sociologie sur l'Evolution des Valeurs, par C. Bouglé, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, 1 vol. in-18, de xv-286 p. A. Colin, Paris ; 1922. — La philosophie contemporaine distingue entre valeurs et réalités, jugements de valeur et jugements de réalité. Et d'abord il semble que la différence soit la même qu'entre « subjectivité » et « objectivité ». Une valeur, simple rapport d'une chose à une sensibilité, ne semble pas offrir elle-même le caractère d'une chose. M. Bouglé, disciple de M. Durkheim, n'accepte pas cependant cette opposition : ou, pour mieux dire, il possède ou croit posséder une méthode pour la dépasser. « Les jugements de valeur, bien loin de traduire mes seules préférences personnelles, traduisent des sortes de réalités qui s'imposent dans la société où je vis... si elles s'imposent de cette manière, [c'est] parce qu'elles sont, en un sens, l'œuvre de cette même société dont elles sauvegardent la vie... La société est essentiellement créatrice d'idéal. Par ses propriétés, par les forces propres qui se dégagent de la réunion des hommes, s'expliquent les caractères de ces grands aimants qu'on appelle les valeurs : ni les propriétés des choses, ni les facultés des individus ne suffiraient à en rendre compte. Et, bref, les valeurs seraient *objectives* parce qu'*impératives* et impératives parce que *collectives*. » (P. 15-16.)

Le monde des valeurs se trouvant ainsi fondé objectivement, devons-nous concevoir l'individu comme soumis, asservi à la société, comme à un être immuable, — chose et valeur tout à la fois — qui l'écrase ? Mais la société est un progrès : et ce progrès s'accomplit, selon M. C. Bouglé, conformément à une loi qu'il appelle la loi de différenciation des valeurs. « Les valeurs deviennent différentes. Le monde économique rompt les liens qui l'attachaient au monde religieux; l'art réclame son indépendance vis-à-vis de la morale elle-même. Les ensembles d'idées et d'institutions qui servent les diverses valeurs tendent à constituer autant de systèmes autonomes. » (P. 59.) Par les conflits de ces systèmes, par ce que M. C. Bouglé appelle « la rivalité de ces souverains », l'individu s'affranchit, au moins partiellement, du joug social. Il acquiert le droit de choisir son idéal et son maître. « Ainsi la différenciation des valeurs... nous préparerait, à sa manière, à considérer comme une valeur supérieure l'autonomie de la personne humaine. » (P. 74)

Alors surgit un péril inverse du premier : le progrès, normalement, va-t-il conduire à une sorte d'anarchie des fins ? C'est ici que M. C. Bouglé, développant les principes de ce qu'il avait déjà antérieurement proposé d'appeler le *polytélisme*, fait intervenir une loi nouvelle : la loi de la conjonction des valeurs. Un même moyen permet d'atteindre plusieurs fins. Sans être d'accord sur les fins, on peut se trouver d'accord sur certaines modalités de l'action. « D'une institution, d'une habitude, d'un précepte, d'un jugement de valeurs peuvent rayonner des influences variées : plusieurs tendances à la fois en tireront satisfaction. (P. 92.)

Ce serait donner une idée inexacte du livre de M. C. Bouglé que de le présenter comme exclusivement consacré à l'illustration de ces deux lois. Elles ne sont que les deux « motifs » qui traversent, du commencement à la fin, un ouvrage extrêmement varié, riche en réflexions de détail sur tous les domaines du monde des valeurs (valeurs économiques, valeurs religieuses, science, valeurs esthétiques). On ne saurait trop louer cet intelligent et utile ouvrage, qui dispensera bien des lecteurs d'aborder des bibliothèques entières, qui ouvrira à d'autres l'accès de ces mêmes bibliothèques. Un ouvrage où l'auteur nous

donne le fruit de longues années d'enseignement. Pénétré de tolérance scientifique et en même temps de foi dans l'avenir social. Mettant au point bien des idées courantes et confuses. Faisant accomplir, par l'apport d'idées nouvelles, un progrès notable aux sciences sociales.

L'Hérédité et le Milieu, *leur rôle dans le développement de l'homme*, par Edwin Grant Conklin, professeur à l'Université de Princeton, traduit de l'anglais par le Dr Herlant; 1 vol. in-12, de 295 p., avec 13 figures. Paris, Flammarion, 1921. — Cet ouvrage débute par un rappel des données de l'ontogénie et par l'exposé de nos connaissances actuelles sur la cellule sexuelle et sur la base cellulaire de l'hérédité. On ne peut donner un commencement d'explication des phénomènes de l'hérédité qu'en se reportant aux éléments sexuels et en en étudiant minutieusement la structure. On se rend compte alors du nombre pratiquement infini de combinaisons que peut réaliser la fécondation dans n'importe quelle espèce, et pourquoi le mélange et le partage des chromosomes qui ont lieu dans la maturation des cellules sexuelles et dans leur fusion font que chaque œuf fécondé, ou chaque individu qui en provient est différent de tous les autres, bien que conservant les caractères spécifiques. L'infinie diversité des individus a donc une raison physique et un fondement matériel. Les idées actuelles sur l'ontogénie ne sont ni pangénétiques, ni épigénétiques. L'erreur de la doctrine de la préformation fut de supposer que les diverses parties du germe sont de même nature que les parties adultes ; l'erreur de l'épigenèse fut de croire que le germe ne contenait pas de parties spécifiques. En réalité, la part faite à l'action du milieu, tous les caractères de l'adulte, préexistent à l'état d'éléments déjà combinés ou d'éléments qui se combineront. Bien avant qu'un organe devienne visible, à tel ou tel stade du développement, il a déjà commencé à se former.

Quant à l'influence respective de l'hérédité et du milieu, on constate aujourd'hui un revirement complet par rapport au siècle précédent. On attachait autrefois une très grande importance à l'action du milieu. Les études génétiques modernes mettent au contraire en évidence l'importance immense, écrasante de l'hérédité. En ce qui concerne l'homme, en particulier, la vieille idée que les hommes sont principalement le produit de leur milieu et de leur éducation est battue en brèche par les travaux modernes. Dans l'ontogenèse, les facteurs externes sont relégués à une place subordonnée et les facteurs internes ou héréditaires apparaissent prépondérants. Il apparaît bien des variations héréditaires ; des espèces naissent, mais rien ne prouve que ce soit à la suite de changements du milieu.

Peut-on appliquer les connaissances positives acquises au sujet de l'hérédité à l'amélioration de l'espèce humaine, ou tout au moins à la conservation de la civilisation ? Tel est le problème de l'eugénique. L'auteur en montre bien toute la complexité, et fait de sages réserves. Les mesures eugéniques « négatives », telles que l'interdiction du mariage, sont entièrement recommandables quand on les applique à des tares nettement héréditaires, qui rendent socialement inaptes ceux qui en sont affectés. Mais la stérilisation en bloc des criminels, des alcooliques et des indésirables, sans déterminer au préalable si leurs tares sont dues à l'hérédité ou aux conditions du développement, « équivaudrait à brûler une maison pour se débarrasser des rats ». La guerre, qui détruit le meilleur sang d'une nation, a des effets autrement plus pernicieux que la stérilisation des tarés. Pour ce qui est des mesures eugéniques « positives », elles sont d'une application extrêmement difficile et leur efficacité est plus que douteuse. Quand il s'agit des caractères intellectuels et moraux, qui font précisément la valeur d'un homme, il ne sera probablement jamais possible de prévoir le résultat avant sa réalisation. L'humanité est une race si mêlée, le mariage est une telle loterie, le partage des unités germinales entre les différentes cellules sexuelles et l'union de celles-ci lors de la fécondation sont si complètement une question de chance, l'influence exercée l'une sur l'autre par les unités héréditaires est si variable, etc., qu'il y a vraiment à parier l'infini contre un que chacun de nous puisse jamais se reproduire à peu près identiquement. « Si les Grecs ou les Romains avaient connu l'infinité des hasards grâce auxquels chaque être humain est mis au monde, ils eussent non seulement déifié le Hasard, mais en eussent encore fait le Père des dieux et des hommes. » (P. 251.)

L'Énergie universelle, par Charles Dutoit; 1 vol. in-16, de IX-105 p. Paris, Alcan, 1921. — Avec quelques fragments publiés en 1916 dans la *Revue de Théologie et de Philosophie* de Lausanne, ce petit livre posthume constitue tout ce que la postérité connaîtra de l'activité philosophique de Ch. Dutoit, qui fut considérable et soutenue pendant plus de quarante ans. Il contient la matière d'un gros livre, écrit M. Ph. Bridel, qui l'a préfacé. Ce n'est ni plus ni moins, en effet, qu'une métaphy-

sique fondée sur le principe de l'unité essentielle de l'énergie que l'auteur y a condensée. Lecture séduisante, langue nerveuse et souple. Ch. Dutoit est nettement anti-pluraliste. Il définit le progrès philosophique : la poursuite de l'unité du monde. S'armant des théories les plus récentes de la physique, il essaie d'établir qu'en réduisant l'atome à un système d'électrons, c'est-à-dire d'énergies élémentaires, les dernières conceptions de la matière ont jeté le pont si longtemps attendu entre le physique et le psychique. Il déploie une remarquable habileté dialectique lorsqu'il s'efforce de dissoudre l'espace lui-même en termes de pure énergie. Il se rattache ainsi à Leibniz, à Herbart et à Lotze. Tout appareil sensoriel s'interprète, en dernière analyse, comme un mécanisme convertisseur d'intensités en qualités. Mais la conversion elle-même demeure un mystère impénétrable. Dutoit reconnaît loyalement que son hypothèse moniste n'est qu'une vue de l'esprit. « Toutes les vraisemblances réunies en sa faveur n'équivalent point à une preuve. Les réalités dernières ne se démontrent pas. » Mais il y a des présomptions de légitimité, et elles suffisent à ceux qu'un dualisme, quel qu'il soit, ne contente pas. Une philosophie qui reste accrochée au dualisme peut bien marquer une étape magnifique sur le chemin de la pensée. Elle reste une philosophie qui n'a pas conclu. S'il y a un obstacle au monisme, il ne saurait relever que de l'ordre moral « en engageant ou en paraissant engager les solutions déterministes ». L'étude se termine par une fine analyse du déterminisme moral, qui laisse entrevoir la pensée profonde de l'auteur et la réelle originalité de sa méditation.

Le Christianisme antique, par Ch. Guignebert, professeur à la Sorbonne ; 1 vol. in 18, de 276 p. Paris, Flammarion, 1921. — D'après M. Guignebert, le Christianisme est une religion orientale, édifiée sur un fonds juif, grâce aux multiples apports de la spéculation gréco-romaine. Il montre comment la « levée » de Jésus s'explique avant tout par le milieu juif, en contact étroit avec un milieu païen fort bigarré qui constituait pour l'avenir du Christianisme une inépuisable réserve. Jésus, probablement, ne s'est cru ni Fils de Dieu ni Messie. Prophète juif il annonçait la venue du Royaume. Sa tentative échoua. Son œuvre fut cependant sauvée dans la suite par la foi des apôtres en la Résurrection. Mais, à son tour, cette croyance naissante se fût promptement éteinte si elle n'avait été transplantée sur le domaine judéo-hellénique de la Diaspora par l'entremise de l'Église d'Antioche. Sous l'influence des « religions à mystères », bien connues dans le grand centre universitaire de Tarse, Paul se représentera Jésus comme un homme céleste, ayant accepté de vivre sur terre et d'y périr misérablement pour libérer l'humanité du joug du péché. Cette doctrine sotériologique, Paul, rebuté par les méfiances des Juifs palestiniens, va la répandre parmi les Gentils, au contact desquels la conception messianique achève de s'effacer. Le Seigneur-Sauveur sera peu à peu identifié à Dieu (étape que Paul n'a pas franchie) ; il deviendra le *Logos*. Telle est la donnée fondamentale du johannisme, plus éloigné encore que le paulinisme du judéo-christianisme primitif.

En même temps la Communauté s'organise ; Jésus, tout préoccupé de l'avènement imminent du Royaume, n'avait ni voulu ni institué l'Eglise, mais les apôtres en avaient à leur insu jeté les fondements.

Au IIe siècle, la foi s'amplifie sous la double pression des exigences populaires et des spéculations philosophiques. Et des conflits s'élèvent : ce n'est qu'à grand peine que l'autorité ecclésiastique parvient à concilier par exemple le monothéisme traditionnel avec les conceptions nouvelles sur la divinité de Jésus. Au début du IIIe siècle, le Christianisme possède un imposant système de dogmes et de rites, nourri par les riches apports du milieu gréco-romain. Malgré les persécutions, le nombre et l'influence des chrétiens deviennent de plus en plus grands.

Et peu à peu nous arriverons, sous l'influence et du syncrétisme théologique, et de la foi des milieux populaires dont les moines imposent les besoins aux théologiens, à ce Christianisme médiéval, si différent de la religion des origines qui n'avaient ni dogmes, ni clergé, ni rites, ni temples. C'est que l'espérance fondamentale du Christ et des Douze ne s'étant pas réalisée, il avait bien fallu que le Christianisme, pour durer, se renouvelât en se pénétrant toujours davantage de la pensée gréco-romaine.

Nous n'avons pas insisté sur l'exposé clair et vivant que M. Guignebert consacre à l'évolution et à l'organisation de l'Église une fois passée la période des origines ; nous avons surtout tâché de mettre en lumière ses idées sur cette période des origines ; et il semble qu'ici, sur Jésus, sur Paul, il subsiste des obscurités et des doutes ; il semble qu'assez souvent l'auteur ait hasardé des hypothèses quelque peu fragiles, afin de dissocier les différents éléments du Christianisme, de résorber les idées d'individualités comme saint Paul au sein de groupements collectifs, de nier le

« nouveau » en l'expliquant. Mais lui-même a pris soin presque toujours de n'employer que des formules dubitatives. Peut-être ainsi souhaiterait-on des discussions plus approfondies et plus concluantes; mais, comme M. Guignebert nous en avertit lui-même, le genre de l'ouvrage ne s'y prêtait guère.

L'Origine commune des Religions, par André Longuet ; 1 vol. in-8°, de VI-196 p. Paris, Alcan, 1921. — Tentative pour découvrir dans la science du langage les preuves d'une origine commune des religions. Si nous trouvons, grâce à la linguistique comparée, une représentation primitive et universelle, puisque par définition il n'y aura rien dans la pensée qui ne s'y ramène à ce moment, il ne pourra exister aucune conception du sacré qui n'en dépende. Or cette représentation est celle de la dualité. La première phase de l'esprit humain, la plus rudimentaire, est caractérisée par le dualisme, combinaison de deux tendances; l'une qui consiste à distinguer des groupes de deux idées opposées ; l'autre, à ramener à l'unité la multiplicité des couples ainsi établis. De là se déduisent par voie de transformation toutes les religions connues. Ce travail semble être l'œuvre d'un esprit distingué, mais solitaire, à qui personne n'a signalé l'existence d'une sociologie des religions primitives et qu'a égaré, après tant d'autres, le démon de l'étymologie.

L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515, par Henri Strohl ; 1 vol. in-8°, de 174 p. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg). Librairie Istra, Strasbourg-Paris, 1922. — Orienter le lecteur dans le dédale des publications et des discussions récentes sur la personne et la pensée de Luther était une œuvre extrêmement utile mais aussi une tentative très périlleuse à entreprendre. Aucune figure historique n'est plus énigmatique ni plus difficile à interpréter que celle du Réformateur. M. Strohl vient de nous donner l'étude certainement de beaucoup la meilleure qui ait encore paru sur ce sujet en langue française. Connaissant à fond la littérature allemande relative à Luther, plein de sympathie lui-même pour sa pensée religieuse, il nous apporte une interprétation très modeste de l'évolution suivie par le Réformateur jusqu'à l'époque où l'approfondissement de l'*Epître aux Romains* lui révélera sa formule de la justification par la foi ; mais il semble bien que cette étude, malgré sa modestie et par la critique judicieuse qu'elle exerce sur les travaux qu'elle utilise, soit en réalité beaucoup plus originale qu'elle ne l'avoue. Le luthéranisme y apparaît comme un mouvement issu de besoins strictement religieux et spécialement de l'impossibilité à laquelle s'est heurté Luther d'acquérir la certitude du salut aussi longtemps qu'il n'a pas admis que la justice peut cohabiter en l'homme avec le péché. Tous les grands problèmes relatifs à l'entrée de Luther au couvent, à la crise qu'il y subit, à l'influence de Staupitz et à la formation de sa première conception de la justification par la foi sont traités avec pénétration et résolus avec netteté ; des renseignements bibliographiques abondants permettront aux lecteurs qui le désireraient de remonter aux sources de l'auteur et fournissent d'utiles points de départ pour l'étude plus détaillée de ces diverses questions. Une deuxième étude, qui doit paraître prochainement, suivra l'évolution de Luther entre 1515 et 1521.

La Magie, par J. Maxwell ; 1 vol. in-12, de 252 p., Paris, E. Flammarion, 1922. — L'importance de la magie comme phénomène sociologique n'est pas contestée, quoique sa réalité objective le soit. C'est une contradiction, déclare M. Maxwell. La réalité de la magie peut seule expliquer sa persistance à travers les siècles et son universalité. Elle est sans doute un fait social, mais elle a sa source profonde dans la psychologie de l'individu. Les recherches contemporaines sur la télépathie, l'hallucination véridique, le rêve prémonitoire et la précognition, les manifestations des médiums tendent à établir l'authenticité des phénomènes de perception et de volonté attribuables à l'activité subconsciente. C'est en eux que la magie a son fondement, et c'est dans la mesure où ils sont réels que ses procédés et ses résultats ne sont pas illusoires. Elle n'est donc réductible ni à une fausse technique, comme le veut Frazer, ni, comme l'enseigne l'école sociologique, à une institution ressortissant uniquement de la mentalité collective, institution d'abord confondue avec la religion, ensuite s'en distinguant et finalement contrastant avec elle.

L'idée dominante de l'auteur paraît être que la magie et la religion ont une lointaine origine commune, la « crainte de l'inconnu », qui se dégage de la suractivité du subconscient, ou « conscience générale organique ». Il en conclut que l'étude de la magie est un champ de recherches fécond en découvertes, et qu'elle nous conduit à considérer « l'être humain comme une entité dont l'évolution n'est pas terminée et dont les puissances ne sont pas toutes développées ».

Cette conclusion est analogue à celle de

M. Ch. Richet dans son Traité de Métapsychique. Elle est un acte de foi dans les virtualités de l'homme subconscient. Si l'avenir la justifiait, elle provoquerait un « renversement des valeurs » plus grave en conséquences qu'aucun pamphlet de Nietzsche. Pour l'instant, ce n'est qu'une hypothèse gratuite. L'ouvrage de M. Maxwell est, au demeurant, un manuel clair et méthodique d'histoire de la magie.

Thomas Hobbes. — Léviathan, *ou la matière, la forme et la puissance d'un état ecclésiastique et civil*, traduit par R. Anthony, t. I. *De l'homme*; 1 vol. in-8°, de VII-286 p. Paris, Marcel Girard, 1921. — Cette traduction du Léviathan rendra des services en ce qu'elle permet la comparaison immédiate et continuelle de la rédaction originale en langue anglaise avec la traduction latine que Hobbes en a donnée dix sept ans plus tard ; mais il sera prudent de la comparer à son tour avec les textes originaux. *L'usage* (en matière de terminologie) des Universités est traduit (p. 5) par la *fréquentation* des Universités ; *accidents* of Bread in Cheese (p. 54), qui est une dérision manifeste de la théorie des accidents eucharistiques, par : *présence* de pain dans le fromage. Le traducteur semble avoir été souvent gêné par un manque de familiarité avec le latin scolastique auquel Hobbes emprunte un grand nombre de termes latins ou sur lequel il a calqué beaucoup de termes anglais. Le soin avec lequel les expressions mêmes de l'original sont souvent mises en regard de la traduction dans les passages douteux facilitera d'ailleurs la vérification et les corrections nécessaires.

Les pensées de Marc-Aurèle, *traduction précédée d'une introduction et suivie d'un index des noms propres*, par A.-P. Lemercier ; 1 vol. in-16, de XXIV-190 p. Paris, Alcan, 1921. — Cette nouvelle édition d'une traduction publiée pour la première fois en 1908 n'en diffère que par la suppression d'un Appendice consacré aux notes critiques. La traduction même n'a pas été corrigée parce que « cela aurait nécessité un nouvel appareil d'érudition » et que l'auteur attend des « jeunes hellénistes » qu'ils veuillent bien se charger de ce soin. Si vraiment les anciens hellénistes ne peuvent pas, il ne nous reste qu'à nous associer au vœu du traducteur.

Essai sur le sentiment esthétique, par A. de Grammont-Lesparre ; 1 vol. in-8°, de 298 p. Paris, Alcan. - Cette tentative de réaction contre les doctrines mises à la mode par le sentimentalisme contemporain, néo-vitalisme issu de Guyau, théorie de l'*Einfühlung* issue de Lotze, où le plaisir esthétique s'identifie au plaisir des sens, au lyrisme, au mysticisme, repose sur une remarque juste. Mais, pour rehausser le sentiment esthétique « au niveau de l'intelligence et de la volonté », elle demande aux ouvrages de seconde main, aux citations multiples, aux définitions verbales les éléments d'une théorie intellectualiste inspirée par la doctrine kantienne. Aussi le défaut d'un retour aux sources, d'une théorie générale de l'émotion et du sentiment, d'un appel direct à la réalité artistique induit-il M. de Grammont-Lesparre à accorder un prix exagéré au spectacle des harmonies de la nature, une valeur excessive aux catégories de beauté, de sublime, de grâce inventées au XVIIIe siècle par une spéculation philosophique aberrante, qui entend régenter l'art comme la science. Le mal n'est pas bien grand puisque l'art continue, comme la science et que l'œuvre console des propos d'esthéticiens.

La Logique de la Poésie, par Hans Larsson, professeur à l'Université de Lund ; 1 vol in-8°, avec préface de E. Boutroux, de XXV-199 p. Paris, Ernest Leroux, 1919. — Très riche, très originale, très suggestive en indications de toutes sortes sur la majeure partie des problèmes de psychologie et d'esthétique, l'œuvre de M. Larsson dégage la portée spéculative d'une expérience d'artiste et de poète qui a retiré de son commerce avec les philosophes, en particulier avec Spinoza, Gœthe et Fichte, des impressions d'ensemble plutôt que des thèmes dialectiques. Ayant à vaincre l'impropriété et l'insuffisance des termes de psychologie usuelle incapables de restituer leur sens plein à des analyses extrêmement complexes, se défendant de toute incursion dans le domaine métaphysique, M. Larsson n'étudie les procédés de l'artiste dans leur nature et dans leurs rapports avec les procédés du savant que pour rendre plus compréhensive la conception qu'on se peut faire de la vie logique. Les démarches du poète et du savant révèlent également une concentration, une activité synthétique qui rassemble et subordonne les éléments constitutifs de la réalité et de la personne, une méthode particulière qui se peut appeler la méthode intuitive. Mais, loin de s'opposer, comme dans le bergsonisme, à la pensée logique, l'intuition ne se confond ici à l'origine avec la vie cœnesthésique que pour devenir, dans sa forme évoluée, une prise de conscience semi-affective, semi-intellectuelle des émotions, des images et des pensées dont la pénétration réciproque constitue notre être intime. Aussi l'intuition n'apparaît que comme un complément de la pensée discursive, destiné à en tempérer la rigueur abstraite. Elle s'accompagne d'un sentiment de plénitude et de calme

assez fort pour que la recherche de l'intelligibilité universelle apparaisse comme vaine et que suffise le goût d'une communion mystique avec la vie. Il apparaît alors que la vie logique, la vie esthétique et la vie éthique ne tendent qu'à un même but : Il ne s'agit, au fond, que d'être *soi-même*, de vivre pleinement, de « s'actualiser soi-même avec toutes ses possibilités ».

Nos Poètes et la Pensée de leur temps, par Lucien Arréat ; 1 vol. in-12, de 118 p. Paris, Alcan, 1920. — En une série d'esquisses particulières tracées d'une main légère, M. Arréat fixe les traits de romantiques, parnassiens et symbolistes vivant encore dans les mémoires ou tombés dans l'oubli, longue chaîne de poètes dociles aux sollicitations de l'opinion et aux impulsions de leur nature, de Béranger à Samain. Dans leur œuvre il se plaît à faire ressortir les nuances, les vicissitudes d'une foi religieuse, traditionnelle et ancestrale aux prises avec la passion de vivre et la passion de connaître; dans leur travail affectif il discerne des variations analogues à celles qui se remarquent dans la pensée au cours du xixe siècle. Il suit le déplacement de nos convictions, curiosités, incertitudes. Entre la poésie et la philosophie il rétablit des rapports délicats fondés sur le retentissement mutuel des idées et des passions, sur les oscillations de la pensée humaine toujours mobile. Et « c'est une sorte de marche coupée de retours et de détours, qui mène du doute uni à la foi au doute nu et bientôt acerbe, puis à la négation et à l'indifférence. C'est un conflit d'aspirations et de volontés contradictoires et l'œuvre des poètes nous laisse voir, dans ces batailles de notre pensée philosophique, la trace du lent travail qui a troublé ou transformé la société humaine depuis quatre siècles. »

Ainsi, à des vues de détail ingénieuses, à des suggestions heureuses comme celles qui établissent la parenté spirituelle de Vigny et de Baudelaire ou voient dans le mouvement symboliste un choc en retour de la méthode scientifique et comme une transposition du symbolisme scientifique, M. Arréat unit, sans prétention et sans rigueur, des vues d'ensemble susceptibles d'être retenues par un historien des idées.

La Psychologie française contemporaine, par G. Dwelshauvers ; 1 vol. in-8°, de xii-253 p. Paris, Alcan, 1920. — Cette étude de Dwelshauvers est un des efforts les plus sérieux qui aient été tentés pour restituer sa physionomie à la psychologie française du xixe siècle. Elle n'y parvient pourtant que très imparfaitement. Elle est inégale dans ses développements ; elle n'accorde pas toujours à chaque philosophe une place correspondant à son œuvre et à son influence : Durand de Gros et Gustave le Bon y paraissent aussi considérables que Boutroux et Durkheim. La continuité de l'esprit positif n'y est pas aussi nettement marquée que la continuité de l'esprit métaphysique. Les rapports des théories psychologiques françaises avec le développement du roman, de la peinture et de la musique ne s'y trouvent même pas indiqués. C'est qu'au fond Dwelshauvers, emporté par ses propres conceptions, a voulu retrouver à travers tout le xixe siècle ce mélange de métaphysique et de biologie qui constitue la dynamique et le néo-vitalisme contemporains. Aussi a-t-il fait rentrer dans des catégories artificielles des doctrines, là où il eût dû suivre, *dans toutes ses manifestations concrètes*, fussent-elles indépendantes de l'école, l'étude de l'homme.

La nouvelle Education française, par Joseph Wilbois, directeur de l'école d'administration et d'affaires ; 1 vol. in-16, de 404 p., Paris, Payot, 1922. — Tous ceux qui pensent voient à cette heure, avec une terrible clarté, combien notre « éducation » présente — méthodes et programmes — est « désadaptée » aux conditions actuelles de la vie. A plus forte raison est-elle impuissante à préparer l'enfant d'aujourd'hui à la société de demain, telle que la pressent une sociologie prophétique. La réforme totale s'impose ; elle ne saurait être trop radicale, à condition qu'elle repose sur des bases scientifiques. « Dans une fabrique d'hommes, comme dans toute fabrique, on étudie : 1° le produit fini qu'on aura à livrer : ici, l'homme de demain : c'est la tâche du prophète-sociologue ; 2° les qualités de la matière première à façonner : ici, l'enfant d'aujourd'hui : c'est l'affaire du psychologue ». Les professionnels sont « chargés de réaliser ».

C'est en ces termes que M. Wilbois pose le problème de « la nouvelle éducation française ». De là, les grandes divisions du livre : I. La société de demain ; II. L'âme de l'enfant ; III. La révolution nécessaire en éducation.

Il faut renoncer à résumer un ouvrage si riche en suggestions, ouvrage long, d'une réelle abondance et que n'alourdit aucun développement superflu. Nous devons nous borner à indiquer l'objet de chacune de ses trois parties.

Dans la première (La société de demain), l'auteur, après nous avoir exposé comment il comprend l'emploi de la méthode sociologique en éducation, nous communique sa vision de la « génération prochaine », et nous avertit que, pour former l'enfant graduellement aux qualités cardinales exigées par l'esprit nouveau (moralité et dis-

cipline chez tous, audace et envergure chez les « chefs »), il faut tenir compte du « dynamisme de la vie enfantine » où se manifeste le parallélisme « ontogénique-historique ». Dans la deuxième partie (L'âme de l'enfant), M. Wilbois demande à la psychologie expérimentale de notre temps les données objectives qui détermineront les méthodes employées dans la culture de l'activité et la culture intellectuelle. La culture de l'activité comprend d'abord la formation des habitudes, c'est-à-dire du « mécanisme qui libère », puis l'entraînement à l'acte libre, celui-ci étant défini comme la victoire d'un jugement de valeur sur les images poussant à l'acte automatique. La culture de l'intelligence se divise elle-même en deux tâches distinctes : 1° culture des « fonctions préparatoires aux fonctions rationnelles » (observation, imagination, mémoire); 2° culture des fonctions rationnelles (abstraction, généralisation), « vraies démarches » exprimant l'originalité de l'esprit humain. La troisième partie (La révolution nécessaire en éducation) aborde résolument les problèmes de réalisation : réorganisation générale et organisation intérieure des écoles ; culture physique ; culture de l'activité et culture intellectuelle (il s'agit, cette fois, de faire comprendre comment peuvent s'appliquer dans les écoles de demain les principes directeurs énoncés dans la deuxième partie) ; les éducateurs (catégories, formation) ; la sélection des élèves.

Dans ces cadres, les idées se pressent. M. Wilbois, très au courant du mouvement de la psychologie contemporaine, surtout peut-être de la psychologie anglo-saxonne, ainsi que des expériences éducatives tentées depuis une vingtaine d'années tant en France qu'à l'étranger, nous communique libéralement ses sources d'information, et l'utilité bibliographique de son ouvrage n'en est pas une des moindres qualités. Toutefois, ce qui le rend surtout intéressant, ce sont quelques vues larges et hardies, qui ne pourront manquer de susciter de vives réactions chez un certain nombre de lecteurs, mais qui forceront tous à méditer, selon le vœu exprimé par M. Wilbois lui-même dans sa conclusion :

1° L'éducation nationale « doit être dirigée dans ses grandes lignes par les représentants des groupes, auxquels l'enfant, devenu homme, va appartenir ». Fixation des programmes, appui financier regardent : pour l'éducation professionnelle, les « corporations » ; pour l'éducation civique, l'État ; pour l'éducation spirituelle, l'Eglise ; pour la préparation à la vie privée, les fédérations d'associations de familles.

2° L'esprit producteur de notre temps nous oriente vers un monde où chaque homme comptera dans la mesure où il sera producteur « au sens large ». Sont producteurs, en effet, aussi bien que le menuisier qui fait une table, « le législateur qui fait des lois, le médecin qui fait de la santé, l'artiste qui fait de la beauté, le saint qui fait de la vertu ».

3° L'éducation intellectuelle — et morale aussi, — doit donc tendre à préparer chaque enfant à s'insérer plus tard dans la classe de producteurs qui convient le mieux à ses aptitudes mentales. Elle doit faire de lui soit un « ouvrier » (type de producteur caractérisé par son aptitude aux tâches monotones), soit un « technicien » (à l'aise dans l'imprévu « qui n'implique pas le maniement des hommes »), soit un « chef » (apte à la création des buts, à l'organisation des hiérarchies, au commandement des hommes). En vue de ces trois grades, trois ordres d'enseignement, « non pas parallèles, mais successifs », doivent être institués. A douze ans, après le cycle primaire commun à tous les enfants, les futurs ouvriers commencent leur éducation professionnelle; les futurs techniciens entrent ensemble à l'école secondaire ; à seize ans, les techniciens commencent leur éducation technique, les chefs reçoivent une culture générale supérieure; à dix-neuf ans, l'élite des techniciens entre à l'école de perfectionnement technique ; les futurs chefs ont encore à passer par l'école des chefs.

4° Deux catégories d'éducateurs sont à former : les éducateurs proprement dits (parents et chefs d'internats familiaux) et les professeurs. L'École Nationale de l'Éducation sera ouverte aux deux catégories. On y donnera un enseignement essentiellement psychologique et sociologique.

Notre système actuel d'examen, qui ne tient compte que de l'acquis, doit être complètement refondu, et faire place à un système nouveau tenant compte avant tout des aptitudes, secondairement des goûts et des « appuis extérieurs » de l'enfant. « C'est en combinant ces trois éléments qu'on pourra nommer à un enfant les trois ou quatre carrières qui lui conviendraient également. Cela fait, on n'achèvera de fixer son choix qu'en connaissant l'état du marché du travail. »

Il nous reste à signaler les principales questions qu'un lecteur critique ne pourra, nous semble-t-il, manquer de poser à M. Wilbois.

1. La société de demain, telle que nous la présente l'auteur, nous apparaît beaucoup plus certainement comme la société que lui-même « décide », que comme celle qui s'élabore en fait. A vrai dire, le « donné » présent est si confus, en matière sociale,

qu'il décourage l'effort d'une science encore jeune, et gauche dans le maniement de ses méthodes. Pourquoi, lorsqu'il s'agit d'une réforme *totale* de l'éducation, suppléer à l'insuffisance de la documentation sociologique par l'élan enthousiaste vers une réalité soudaine ?

2. Dans sa conclusion, intitulée « le problème de la production et le problème de la destinée », l'auteur nous laisse entendre que, pour lui, la production n'est pas tout. Il faut produire « abondamment et vite, précisément pour que, dans la vie, on ne soit pas constamment hanté par les difficultés de la production... Il ne s'agit pas de produire, mais d'être. » Une école de producteurs n'est donc pas toute l'école, car il faudra préparer l'homme à une vie psychique supérieure, esthétique, morale, religieuse. Fort bien. Mais qui se chargera de ces initiations ? Et *quand* y procédera-t-on, la préparation à « l'efficience » paraissant absorber tout le temps des enfants et des jeunes gens? Enfin, pourquoi M. Wilbois ne nous apporte-t-il pas, sur ces problèmes si graves, comme sur celui du « rendement », des idées directrices, des suggestions pratiques ?

3. Nous ne nous expliquons pas davantage son silence sur le problème de l'éducation féminine. Ce silence autorise les interprétations les plus diverses. M. Wilbois est-il un féministe radical à la manière de Platon ? Y aura-t-il place partout, dans sa République, pour des femmes-ouvriers, femmes-techniciens, femmes-chefs, de toutes les catégories, orientées et formées (intellectuellement et moralement) comme les hommes et dans des écoles analogues aux leurs? ou bien la femme sera-t-elle tenue à l'écart de la production, et, en ce cas, quelles fonctions proprement sociales (dépassant la fonction physiologique de la maternité) lui assigne t-on? Comment l'y préparera-t-on ? Qui l'y préparera? Un profond malaise résulte aujourd'hui de la situation mal définie de la femme dans notre société chaotique Quel sera l'ordre de demain? « Prophétie » gravement incomplète, qui se tait en cette matière.

Un esprit aussi ardemment actif que celui de M. Wilbois se propose sans doute de combler cette lacune, et quelques autres, en des ouvrages ultérieurs. Celui-ci demeure, en dépit de nos réserves, un livre de haute valeur — et de bel accent.

La Science de l'Éducation, par le Dr Jean Demoor, professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Bruxelles, et Tobie Jonckeere, directeur de l'École normale de Bruxelles; 1 vol. in-18, de 380 p. Bruxelles, Maurice Lamertin, et Paris, Alcan, 1920. — Les auteurs prennent soin de nous avertir que leur ouvrage était achevé dès le commencement de 1915, et qu'ensuite l'isolement résultant de la guerre ne leur a pas permis de le tenir au courant. Mais la science et l'art de l'éducation ne se modifient pas si vite; cinq années n'ont pas amené d'innovations importantes. L'ouvrage n'a pas perdu la valeur que lui donne une documentation abondante et précise; c'est vraiment, sur la matière, le plus substantiel que nous ayons lu.

Une longue expérience d'enseignement et de direction semble avoir prémuni M. Jonckheere contre tout esprit de système. Il juge les théories pédagogiques et les pratiques scolaires avec prudence et nuances; dans un esprit moderne et libéral. Un souci de condensation fait qu'il pose des préceptes justes sans en développer assez les motifs : s'il conseille bien, il suggère peu, et n'invite pas aux réflexions d'ensemble. L'attention est dispersée par des paragraphes trop nombreux, que groupent des titres trop rares. Il faut regretter que nulle mention ne soit faite des travaux américains (Dewey, Thorndike); une conception pragmatique de l'intelligence aurait conduit M. Jonckheere à moins s'occuper des *idées*, pour insister davantage sur le *jugement* et le *raisonnement*.

On peut contester à M. Demoor que la théorie cellulaire et celle de l'hérédité doivent tenir tant de place dans un livre sur l'éducation; cette réserve ne s'applique point aux pages sur l'irritabilité, sur la mémoire organique et sur la loi énergétique du moindre effort. La description du système nerveux est excellente; elle ne ressemble pas à ces exposés trop nombreux où la diversité des coupes et l'excès des détails anatomiques nous laissent mal suivre les trajets nerveux, mal démêler leurs connexions et leurs relations fonctionnelles. On s'étonne un peu que M. Demoor expose encore comme vérité reçue la thèse de Broca sur le centre du langage. Toutefois, mis à part et rétablis dans leur suite, ces chapitres lumineux feraient une bonne introduction à tout traité de psychologie. Et c'est bien ainsi qu'ils devraient être ici présentés.

Mais comment approuver l'ordre choisi par les deux auteurs? Comment un pédagogue a-t-il pu l'accepter. C'est seulement dans la troisième partie (p. 221-280) que s'offrent, — à propos de la mémoire, de l'attention et de la fatigue, — *quelques données de psychologie expérimentale*! Il pourrait sembler jusque-là que la science de l'éducation s'appuie uniquement et directement sur la physiologie nerveuse. Mais au prix de quels artifices! Un paragraphe concernant *la cause*

héréditaire du sexe discute les tentatives de coéducation. Deux pages sur *le rôle du centre pariétal* sont censées expliquer le rôle des idées abstraites et générales dans l'enseignement primaire; une page sur *le centre frontal*, le rôle des idées morales dans la vie de l'enfant ! Telle est la méthode constante. Nous ne disons pas que ces rapprochements soient toujours sans nul intérêt pour le psychologue : ils éclairent, par exemple, les rapports entre l'idéation et les processus moteurs; les auteurs s'orientaient déjà vers les thèses récentes (Pierre Janet, etc.) qui traitent du langage comme d'une action intériorisée. Mais d'abord pourquoi poser en dogme la doctrine des réflexes conditionnels, — comme si un James n'avait pu tirer, sans elle, le plus sérieux profit de la physiologie ? Et surtout, quand les divers centres auraient le rôle exact qu'on leur attribue, qui prétendra que la connaissance de ces centres est bien ce qui dirige l'action de l'éducateur, et qu'un changement d'idées à leur sujet modifierait en quoi que ce soit des procédés qu'a suggérés aux maîtres *l'observation de l'enfant ?*

Ce défaut grave n'empêchera point que l'ouvrage ne rende les plus sérieux services à tout lecteur bien averti. Mais si l'on songe aux élèves des écoles normales, c'est fausser leur esprit critique que de leur apprendre à fonder les méthodes d'éducation sur des études autres que celles qui les ont réellement inspirées.

Bibliographie thomiste, par P. Mandonnet et J. Destrez (Bibliothèque thomiste, I); 1 vol. in-8°, de xxi-116 p. Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921. — L'importance sans cesse croissante des études relatives à saint Thomas justifie amplement la fondation d'une bibliothèque thomiste et nul n'était mieux qualifié que le P. Mandonnet pour en assumer la direction. Le programme de cette collection s'étend des premières années du xiiie siècle, période qui précède immédiatement l'éclosion de la pensée thomiste, aux premières années du xive, où le thomisme commence à exercer son influence sur l'enseignement des Universités. Le premier volume en est un essai de Bibliographie thomiste qui comprend les principales publications parues sur cette matière au cours du xixe siècle. Ce travail ne se donne pas pour complet; ce ne serait d'ailleurs ni possible ni même désirable. Tel quel il constitue déjà un instrument de travail de premier ordre et qui rendra les plus grands services.

Qu'est-ce que la Mode ? par Mustoxidi; 1 vol. in-12, de 96 p., Paris, Picart, 1921. — D'aimables réflexions mondaines sur la mode, où l'art de l'anecdote est confondu avec la méthode sociologique, les dissociations d'idées avec la réflexion philosophique.

A new System of scientific Procedure, *being an attempt to as certain, develop, and systematise the general methods employed in modern enquiries at their best*, par G. Spiller ; 1 vol. in-8°, de vi-441 p., Watts and C°, Londres, 1921. — Si l'ouvrage de M. Spiller rappelle si souvent, et se plaît à rappeler, les écrits de Bacon, c'est en vertu d'une profonde similitude d'inspiration.

Le grand œuvre de la science, collectif par nature, demande une coordination sans cesse plus ferme et plus voulue. Or, cette meilleure organisation de la recherche n'est possible que par le règne universel d'une bonne méthode clarifiant le travail et évitant le gaspillage des efforts. Ce n'est pas assez d'un art de la preuve, du reste conçu d'un point de vue de perfection toute irréelle Il faut un art de penser, et même de vivre pour la pensée, qui s'applique aux moindres incidents de la recherche, mais également à l'orientation d'une carrière scientifique : art complexe, tiré tout entier des grands exemples de la science, mais avec cela défini, systématique et efficace.

Le choix des problèmes, et plus tard des hypothèses, n'est-il donc pas la part irréductible et essentielle de la chance ? M. Spiller ne se laisse pas intimider par cette ombre. Dans la sélection des problèmes susceptibles d'être résolus à une époque donnée, dans l'apparition et la croissance des hypothèses, il met en lumière une espèce de nécessité, indice que ces éléments moteurs de l'évolution de la science, loin de tomber du ciel, sortent du sol des faits méthodiquement cultivé.

Fort riche en illustrations originales et approfondies comme en exemples et en extraits tirés des travaux scientifiques, construit sans esprit de système, mais avec l'équilibre d'un bon sens supérieur, ce livre est un ouvrage très important de méthodologie.

Bergson and his philosophy, par J. Alexander Gunn, avec une introduction par le professeur Alexander Mair; 1 vol. in-8°, de xxi-190 p. Methuen, London, 1920. — Résumé bien fait dans l'ensemble des théories bergsoniennes. Le chapitre consacré aux réflexions critiques, à côté de remarques judicieuses en enferme quelques-unes sur la perception pure et sur la durée pure par exemple, qui appelleraient des réserves. La bibliographie qui complète le volume est précieuse; elle contient la liste des ouvrages, articles, notices, écrites

par M. Bergson jusqu'en 1920, puis une liste des ouvrages et articles parus en Angleterre et en Amérique, où il est traité, soit directement, soit indirectement de la philosophie bergsonienne. Cette partie de l'ouvrage rendra tout particulièrement service.

The Idea of God in the Light of Recent Philosophy (*The Gifford Lectures 1912 and 1913*), par A. Seth Pringle-Pattison, 2e édit. corrigée; 1 vol. in-8°, de 443 p Oxford University Press, 1920. — Il faut signaler la deuxième édition du très beau livre de A. Seth Pringle-Pattison, tout plein d'une philosophie riche et d'un mysticisme concret qui puise aux sources les plus belles de la poésie. Il restera, avec les ouvrages de Bradley et de Bosanquet, et, dans une autre direction, avec celui d'Alexander, comme un témoignage de la foi métaphysique des philosophes anglais, et de l'ampleur de leur vision. Car rien ne serait plus faux que de croire qu'il n'y a pas une haute et profonde métaphysique anglaise et écossaise. M. Pringle-Pattison a ajouté dans cette édition un appendice qui contient des réponses aux critiques qu'on lui a adressées, particulièrement dans les réunions de la *Société aristotélicienne* et dans le *Mind*. Une tentative de médiation comme celle-ci est exposée aux objections à la fois du panpsychisme et du réalisme, à la fois du pluralisme et du monisme. Le panpsychisme ne tient pas compte, dit M. Pringle-Pattison, du fait qu'une véritable intériorité n'est pas concevable sans extériorité, sans environnement, que la connaissance est dirigée vers quelque chose qui apparaît comme indépendant d'elle, le panpsychisme, loin d'éclaircir la nature des phénomènes, ne fait que les rendre plus inintelligibles. Ainsi donc le réalisme contemporain apporte une vérité; mais il a le tort de l'ériger en vérité métaphysique absolue. Il n'y a pas, dit M. Pringle-Pattison, de choses absolument indépendantes de la pensée; et il a corrigé les quelques phrases qui, dans la première édition, auraient pu donner sur ce sujet une idée assez peu exacte de sa conception.

Le défaut de la théorie de Bosanquet, tout opposée au réalisme, est un défaut analogue; il fait de l'unité kantienne de l'aperception un être réel. C'est à partir du moment où on refuse d'accepter la théorie de Bosanquet que la finitude du moi, sa personnalité peuvent cesser d'être des apparences; la divine filiation de l'homme en laquelle se consomme le processus du monde fini est dès lors une révélation du processus essentiel de la création. La fin de l'évolution n'est pas une sorte d'évanouissement de ces finitudes, de ces lueurs qui viendraient se confondre avec les autres finitudes au sein de l'Absolu dans des sortes de ténèbres. En fait, aucune expérience mentale d'un moi particulier ne peut faire partie de l'expérience d'un autre esprit.

Un dernier éclaircissement porte sur l'emploi des mots Dieu et Absolu dans l'ouvrage; sauf quelques exceptions, les mots qui étaient employés indifféremment au début, prennent une signification assez diverse, à mesure que l'argument progresse, et que ce n'est plus seulement l'immanence, mais aussi la transcendance de l'être divin qui apparaît.

Relations organiques, à la fois immanentes et transcendantes du sujet et de l'objet, de Dieu et du monde, tel est le thème essentiel et du livre et de ces éclaircissements.

Il resterait à se demander si toutes les critiques adressées d'une part au pluralisme, d'autre part au monisme néo-hégélien sont fondées; un pluraliste conçoit-il forcément Dieu comme un universel abstrait, ainsi que M. Pringle-Pattison reproche à M. Rashdall de le faire? D'autre part, un moniste comme Bosanquet n'accorde-t-il pas aux individus et à leurs événements une valeur irremplaçable? Enfin la tentative de médiation qui est proposée ici peut-elle satisfaire complètement? Un partisan du monisme néo-hégélien reconnaitrait sans peine dans ces pages mêmes l'idée de l'Absolu tel qu'il le conçoit, d'une expérience « omni-compréhensive » et originelle, et l'on pourrait se demander dès lors si les moi finis ne sont pas comme absorbés ici aussi dans cet Absolu, car l'affirmation de M. Pringle-Pattison, que l'on ne doit pas se servir du terme d'absorption parce qu'il est d'origine spatiale, s'appliquerait à un trop grand nombre de ses propres idées et de ses propres métaphores pour qu'on puisse lui attacher beaucoup d'importance. Il est vrai, toutefois, qu'une des phrases où il parle de cette expérience compréhensive se termine par les mots dubitatifs « dans le cas où du moins les contributions dispersées pourraient être rassemblées » et qu'il reconnaît que quelques-unes de ses expressions sont sujettes à critiques.

Some religiou sand moral Teachings of Al-Ghazzali, par Syed Nawab Ali; 1 vol. in-16, de 175 p. The College, Baroda, 1921. — **The Philosophy and Theology of Averroes**, par M. Jamil-ur-Rehman; 1 vol. in-16, de 308 p. The College, Baroda, 1921. — Ces deux volumes, publiés sous la direction du prof. Widgery, sont un témoignage intéressant de l'intérêt actif que l'Inde moderne porte encore à l'évolution religieuse de l'humanité. L'étude comparative des religions est pour nous une discipline intellectuelle intéressante par elle-même; pour

beaucoup elle doit aboutir en outre à un élargissement et un approfondissement de la vie religieuse. L'un de ses moyens d'action les plus efficaces est la publication de livres représentant au public les vues de penseurs et de saints vraiment importants. Le premier de ces deux ouvrages contient des extraits traduits librement d'un certain nombre de traités dus au philosophe mystique arabe Gazali; le deuxième traduit deux traités d'Averroës sur les rapports de la foi et de la raison édités et déjà traduits par Müller dans sa *Philosophie und Theologie von Averroes*, 1859. Ajoutons qu'une bonne traduction française du premier traité, due à M. Léon Gauthier, faite sur un texte beaucoup meilleur que celui de Müller, existe depuis longtemps (*Recueil de mémoires et de textes*, Alger, 1905) et que l'auteur de cette publication aurait eu avantage à consulter le texte, les variantes et la traduction.

Il Silenzio e l'Educazione dello Spirito, par Giacomo Tauro; 1 vol. in-16, de 367 p. Società Editrice Dante Alighieri, Milan, 1922. — L'auteur s'est proposé d'étudier la psychologie du Silence et d'en tirer des applications morales et pédagogiques. Le silence psychique est une forme du pouvoir d'arrêt; suppression des mouvements, interruption de l'activité physique et des réactions psychiques spontanées, tel est son aspect négatif. Mais il est en même temps consolidation des représentations, coordination des énergies internes, organisation et préparation des pouvoirs créateurs de l'esprit. Sous sa forme négative, il cherche à réduire la multiplicité et la complexité des états de conscience à l'unité; il tend à annihiler tout désir et toute pensée, à abolir la conscience; cet état d'indifférence psychique a été considéré abusivement comme la forme parfaite de la vie spirituelle. Mais le silence peut être aussi le moyen de développer l'énergie spirituelle et la conscience. « Les éducateurs mystiques, abusant du silence comme moyen d'éducation de l'esprit, les modernes qui ont insisté sur l'éducation des sens et sur l'action extérieure, nuisent en des sens divers à la formation complète de la personnalité humaine. Eduquer les pouvoirs d'expression est nécessaire pour qu'ils puissent toujours mieux répondre aux tendances internes et pour que l'homme s'exprime dans ses actes; mais il ne faut pas négliger les pouvoirs d'inhibition et d'arrêt, parmi lesquels le premier de tous est le silence » (p. 257). Le silence, considéré sous son aspect positif, est une preuve d'organisation mentale et de possession de soi. L'esprit ne peut être l'écho du monde extérieur; son développement autonome doit être favorisé par l'éducation de la vie intérieure dont le silence est l'expression.

Aristotile, par Felice Ravaisson, prefazione, traduzione, note di Adriano Tilgher; 1 vol. in-16 de xxviii-354 p. F. Le Monnier, Firenze, 1922. — L'auteur de cette traduction de la *Métaphysique d'Aristote* de Ravaisson l'a entreprise en raison de l'influence exercée par cet ouvrage sur le développement de la philosophie française après 1870, et spécialement sur Boutroux et Bergson, mais aussi à cause de la valeur historique incontestable qu'il lui reconnaît encore actuellement. Il n'en a donc traduit que les parties qui ne sont pas périmées. Ainsi réduite à l'essentiel de l'original, cette traduction comprend le premier volume moins la première et la deuxième parties, et les vingt-six premières pages du second volume. Elle est correcte et agréable; une contre-introduction sur Ravaisson contient des renseignements bibliographiques assez utiles.

Il Problema del Male in Sant' Agostino, par Maria Pia Borgese; 1 vol. in-12, de 135 p. Cooperativa « Prometeo », Palermo, 1921. — Cet exposé très vivant ne correspond cependant qu'à une partie du sujet indiqué par le titre et parle moins sur le problème du mal en général que sur celui de la liberté. En étudiant la volonté en elle-même, puis dans sa dégradation par le péché et enfin dans sa réparation par la grâce, nous découvrons la cohérence granitique de la doctrine augustinienne sur les rapports de la liberté avec le péché et la grâce. La volonté est naturellement libre dans et par la loi, et c'est en nous y soumettant de nouveau que la grâce nous libère. Ces questions ne sont pas étudiées ici de loin et comme des curiosités historiques, mais avec le sentiment profond de leur valeur religieuse et humaine. Au point de vue historique, l'ouvrage perd beaucoup à prendre l'œuvre de S. Augustin comme un bloc et à ne pas tenir compte de la chronologie des œuvres. Citer le *De civitate Dei* à côté du premier livre du *De libero arbitrio*, c'est se priver de la méthode d'exégèse la plus puissante dont nous disposions en matière de théologie augustinienne, et il est regrettable que l'auteur ne l'ait pas aperçu.

La Filosofia di Giorgio Berkeley (*Metafisicae Gnoseologia*), par Adolfo Levi; 1 vol. in-8°, de 102 p. Bocca, éditeurs, Turin, 1922. — L'auteur de cette étude s'efforce d'établir que toute la philosophie de Berkeley, de la *Théorie de la vision* et des *Dialogues* à la *Siris*, est le développement graduel d'une intuition initiale. Le platonisme de la *Siris* ne contredit pas l'empirisme et le nominalisme des ouvrages de jeunesse; le motif fondamental de la pensée berke-

levienne reste le même, c'est l'affirmation de la réalité des êtres spirituels et de leur activité. Si les esprits sont seuls réels et doués d'efficace, la matière étant quelque chose de passif n'a pas de réalité en dehors de la perception. Ainsi, « la théorie de la connaissance de Berkeley ne constitue pas les prémisses de sa métaphysique; elle en est la conséquence ». L'empirisme et le nominalisme sont surtout des « procédés polémiques ». L'influence de Locke est réelle, non déterminante. Berkeley a cru pouvoir accueillir et développer les principes empiristes pour réfuter les conceptions métaphysiques de ses adversaires ; mais, dès le *Common place book*, l'idée directrice de la doctrine est nettement indiquée. C'est une conception volontariste et spiritualiste de la réalité, un « pluralisme monadologique » qui fait des esprits la seule réalité, parce que seuls, les esprits peuvent agir. Berkeley n'a pas voulu continuer l'empirisme (d'ailleurs partiel) de Locke; il n'est pas davantage le prédécesseur naturel de Hume; sa philosophie est une doctrine autonome dont l'unité profonde se retrouve à travers les diverses étapes de son développement.

Ruskin e la Religion della Belleza, par R. de la Sizeranne, traduit du français par B. Reynaldi; 1 vol. in-16 de 264 pages. Paravia éditeur, Turin. — **L'Adolescenza, studi di psicologia e pedagogia**, par G. Compayré, traduit du français par Z. Zini ; 1 vol. in-16 de 125 pages. Paravia, éditeur, Turin.

Nous nous bornons à signaler ces deux traductions d'ouvrages français de vulgarisation. Elles paraissent très soigneuses et font partie d'une collection italienne de philosophie et de pédagogie, publiée par l'éditeur G. B. Paravia. Souhaitons que cette collection s'enrichisse prochainement des meilleurs et plus récents travaux de nos philosophes et de nos éducateurs et réjouissons-nous du service que rendent à l'influence française les traducteurs, ces bons ouvriers de la culture européenne.

Die Philosophie des reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre, par Otto Kröger. 1 vol. in-8, 292 p. Harcus et Weber, Bonn, 1921. — Les thèses idéalistes sur la fonction de l'espace, sur la liberté et la conscience, ne semblent pas être exposées par M. Kröger d'une façon très personnelle. La philosophie de l'idéalisme allemand, vivante et libre dans son essence, est tombée ici dans une sorte de sommeil dogmatique. On voudrait trouver, dans une philosophie de l'activité spirituelle, la marque de cette activité imprimée plus fortement qu'elle ne l'est dans cet ouvrage.

Bemerkungen über den platonischen Dialog Parmenides, par Harald Höffding. 1 vol. in 8°, de 56 p. L. Simhion (Biblioth. f. Philos. hersg. v. E. Stein, Bd. 21). Berlin, 1921. — La première partie du dialogue présente les objections de Platon, non seulement contre sa propre théorie des idées, mais encore sans que d'ailleurs il en ait eu pleine conscience, contre toute tentative métaphysique. Le résultat est qu'il n'a jamais plus osé réintroduire telle quelle cette doctrine dans son propre système; on comprend qu'un Carnéade soit sorti de cet aspect de la pensée de Platon comme le néoplatonisme et la mystique médiévale dérivent de son autre aspect. La deuxième partie du dialogue enseigne comment on peut encore philosopher malgré les difficultés amoncelées par la première; le recours au syllogisme hypothétique permet de dénouer ces difficultés. L'exposé se présente alors sous un aspect si obscur et parfois si sophistique qu'il a fourni bien des armes aux adversaires de l'authenticité du dialogue; mais on peut supposer que cette partie de dialogue est inachevée et que nous avons sous les yeux un projet hâtivement rédigé.

Plotin, par Fritz Heinemann, 1 vol. in-8°, de xiii-318 p. F. Meiner, Leipzig, 1921. — Rien ne serait actuellement plus utile qu'un bon travail d'ensemble sur la philosophie de Plotin; il ne semble pas que l'ouvrage de M. F. Heinemann soit de nature à combler cette lacune. Il est divisé en trois parties : discussion des sources, esquisse d'une évolution du système, exposé d'ensemble de la doctrine. La première établit que la chronologie des Ennéades proposée par Porphyre n'est pas historique ; c'est une des bonnes parties du livre. Malheureusement l'auteur croit utile de se poser le problème de l'authenticité des livres plotiniens et, grâce à l'emploi de critères invraisemblables, il aboutit à une sélection complètement arbitraire : tantôt il élimine un livre parce que son contenu n'est pas d'accord avec la pensée de Plotin, sans se demander si la pensée de Plotin ne doit pas plutôt se définir par le contenu du livre (pp. 30, 37); tantôt il établit qu'un livre est le compte rendu d'une discussion qui a eu lieu dans l'école du philosophe et en conclut à son inauthenticité (p. 39 et sv., p. 63 et sv.). Ainsi, chaque fois que nous aurions une sorte de sténographie de l'enseignement de Plotin, c'est-à-dire un texte dont nous pouvons être absolument sûrs qu'il nous révèle la pensée authentique du maître, nous devrions le laisser de côté. Après avoir ainsi mutilé les Ennéades l'historien cherche à y découvrir une évolution; trois périodes, dont les deux premières se

divisent en trois et la troisième en deux sections, nous sont révélées. Le principe surprenant qui préside à cette répartition des livres plotiniens semble être le suivant : Plotin ne pensait pas encore les idées philosophiques au moment où il ne les avait pas encore écrites, et il ne les pensait plus au moment où il ne les écrivait plus. De là résulte, entre autres conséquences curieuses, que le « troisième système » de Plotin (*sic*) est un appauvrissement du deuxième; en effet, dans les livres qui contiendraient ce « troisième système » il n'est plus question de catégories, de nombres, du temps, d'esthétique ou de théorie de la connaissance; il ne reste que le noyau éthico-religieux de la doctrine, tout le reste disparaît (p. 226). Plotin ne pense donc plus ce dont il ne parle plus et il n'avait pas le droit de ne pas écrire simultanément la totalité de sa pensée. On conçoit que l'auteur ait été quelque peu embarrassé pour exposer ensuite le système de Plotin. Lequel choisir? Il se décide heureusement pour le plus riche, le deuxième (p. 243), et comme Plotin se répète abondamment, il lui reste encore assez de textes pour nous donner un bref résumé de la doctrine qui ne change rien d'essentiel à ce que l'on en savait. C'est un résultat dont l'auteur a lieu de se féliciter; avec tant de critique et si peu de bons sens il pouvait arriver à des résultats beaucoup plus surprenants.

PÉRIODIQUES

Revue de philosophie, 1920, nos 1, 2, 3 (janvier-février, mars-avril, mai juin 1920). — M. Vignon, dans ses articles intitulés *Pour la Philosophie des Êtres naturels*, montre la réalité de la pensée humaine, pensée consciente, pensée inconsciente, puis la réalité de l'instinct; il passe ensuite à une étude des conceptions physiques et chimiques les plus récentes afin de faire voir « l'activité individuelle explicitement introduite dans la science », et en même temps la présence de ce qu'il appelle l'idée vivante du type (p. 5-28, 155-172, 285-307). M. Peillaube (p. 29-48) développe une conception nativiste de l'idée d'espace. M. Pacheu commente les passages mystiques qui se trouvent dans les homélies attribuées à Macaire l'Égyptien (p. 109-136). M. Noël critique du point de vue du « néo-thomisme » le travail de M. Durantel sur saint Thomas (p. 173-182). M. Dehove s'attaque à la question de l'évidence et de la véracité divine chez Descartes (p. 244-262). Fra Agostino Gemelli étudie la philosophie contemporaine en Italie (p. 49-62, 263 284). M. Kremer, dans son article sur les théories de la conscience chez les néo-réalistes américains (p. 229-243), cherche les relations du réalisme avec le pragmatisme et surtout avec la philosophie de James ; il note le besoin d'expérience et le besoin d'abstraction qui coexistent chez les néo-réalistes, leur effort pour replacer la conscience au milieu des faits objectifs. « Le néo réalisme américain, conclut-il, constitue sur bien des points un curieux et involontaire retour à des traditions péripatéticiennes tant en fait de méthodes qu'en fait de conclusions. »

La Critica, Année XIX (1921). — B. Croce : *Notes sur la poésie italienne et étrangère du XIXe siècle.* — Dans les six fascicules de l'année, M. Croce a traité successivement de : Ibsen, Heine, Balzac, Zola et Daudet, Manzoni, Monti. Toute cette critique est assez superficielle, et donne souvent l'impression d'être plutôt une critique de critiques (qui ne valaient pas toujours d'être examinées) qu'une étude directe et nouvelle des écrivains et des œuvres. L'étude consacrée à Manzoni est — facilement — la plus intéressante.

G. Gentile : *Documents pour l'histoire de la culture en Italie dans la seconde moitié du XIXe siècle. V. La culture piémontaise* ; et G. Brognoligo (même sujet), VI. *La culture vénète.* — Dans les fasc. I-V M. Gentile étudie « les héritiers de Vittorio Alfieri ». Il donne une description intéressante de l'état intellectuel du Piémont avant 1848 et même au delà, isolé et indifférent, capable pourtant d'un réveil énergique, — le prestige exercé par l'œuvre d'Alfieri sur Balbo, Ornato, Vidua, Maxime d'Azeglio, Gioberti, Santorre et leurs amis. A cette « génération de 1821 » formée à l'école d'Alfieri, se lie le nom de Silvio Pellico, qui s'est intéressé aux travaux littéraires de ce groupe piémontais. Gioberti, personnalité puissante parmi ces esprits distingués, a « créé dans son Piémont le germe vivant de la nouvelle Italie ».

M. Brognoligo (fasc. I-IV) donne une description générale de la culture vénète après 1866, « pratique et utilitaire », modérée en politique La *Ligue d'enseignement* crée des écoles, des universités populaires, des jardins d'enfants. L'Université de Padoue a des maîtres illustres (grec, latin, philosophie, littérature avec G. Mazzoni, qui y débute en 1888). La « leçon d'ouverture » d'Ardigò, — dont la nomination avait fait scandale — sur l'*étude de l'histoire de la philosophie*, fit date dans la vie universitaire de Padoue! (11 fév. 1881).

Le fasc. VI commence à étudier l'activité de l'*Institut vénète des lettres, sciences et arts* à Venise.

Rivista di Filosofia, Année XIII

(1921). — *Janvier-mars* : G. Gentile : *Art et Religion*, expose à nouveau la thèse de MM. Gentile et Croce, l'art et la religion antagonistes mais réunis dans la philosophie générale.

G. Calo : *L'École, l'État et les classes sociales*. L'auteur affirme le devoir et la nécessité pour l'État d'entretenir les écoles primaires et secondaires qui donnent une « culture humaine », sans imposer pourtant son monopole. Il réclame plus de liberté intérieure pour les professeurs, l'indépendance à l'égard de la bureaucratie. Il conseille d'accueillir sans crainte les projets d'enseignement « syndicaliste » qui pourraient être conciliés avec la législation nationale et le droit public, et fournir à l'État un appoint surtout pour l'enseignement technique.

V. Cento : *Dessin d'une théorie générale des rapports entre l'Église et l'État*.

Avril-juin. — L. Valli : *L'Esprit philosophique des grandes races humaines* : oppose l'Inde aryenne — le génie de la philosophie spéculative, désintéressée de l'action — et l'Égypte pratique, réaliste ; entre les deux types extrêmes, il y a des types moyens, diversement dosés.

E. Buonaiuti : *Philosophie et Religion dans la culture contemporaine* : développement d'une communication faite au Congrès de Rome (sept. 1920) ; il est nécessaire de distinguer nettement la philosophie « systématisation universelle de nos connaissances dans la sphère de l'expérimenté et de ses lois » et la religion « qui est l'aspiration à posséder l'Absolu et le sentiment de cette possession, atteinte par la communication de la grâce ».

A. Pagano : *L'Intuition intellectuelle comme moment de l'acte du jugement*.

F. A. Ferrari : *La multiplicité des directives et l'unité de progrès dans l'histoire de la philosophie*.

Juillet-septembre. — P. Carabellese : *Qu'est-ce que la Philosophie?* L'auteur combat la thèse de MM. Croce et Gentile, absorbant « la Philosophie dans l'Historiographie » : il y a un problème propre à la philosophie, et universel. Il insiste sur l'effort perpétuellement renouvelé de la pensée philosophique ; la valeur et la pérennité de cet effort.

L. Vivante : *De l'intelligence dans l'expression*.

G. Semprini : *Sur le mysticisme*. L'auteur montre que les grands courants de mysticisme sont toujours liés à des époques de forte vie intellectuelle et morale. Ce courant se forme à présent « chez les âmes inquiètes qui préparent un renouveau religieux ».

Octobre-décembre. — G. Guastella : *Le concept phénoméniste de l'identité du moi et de l'inconscient*. L'auteur veut établir contre « l'idéalisme subjectiviste » que le Moi ne peut comprendre des éléments inconscients qui trouvent leur terminaison dans des actes psychologiques conscients. Des phénomènes inconscients sont étrangers au Moi aussi bien qu'à la conscience ; ils ne peuvent entrer dans « l'unité synthétique de la perception » parce que des phénomènes perçus ne peuvent former une perception unique avec d'autres phénomènes non perçus. Or « l'unité synthétique de la perception » et la mémoire, constituent les fondements de la personnalité.

G. Montesano : *Psychologie du rire et du comique*, rassemble un grand nombre des explications tentées du rire et du comique ; montre la complexité des aspects du problème, et l'impossibilité d'en donner une solution unique.

E. di Carlo : *Trois lettres inédites du P. Luigi Taparelli d'Azeglio à V. Gioberti*.

Le n° 1 de l'année 1920 (récemment parvenu) contient un intéressant article de M. F. Enriquez sur *la théorie de la science selon Démocrite, dans les Dialogues de Platon* : Démocrite devrait être regardé comme l'auteur de la doctrine qui définit la science une opinion vraie accompagnée de sa raison, qui est proposée, puis abandonnée, dans le *Théétète*.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° D'OCTOBRE-DÉCEMBRE 1922)

NÉCROLOGIE

Gabriel Séailles

(1852-1922.)

Séailles aimait à marquer lui-même l'inspiration de sa pensée, en la rattachant au double enseignement de Ravaisson et de Lachelier. L'originalité de l'esprit se manifeste par la puissance de réflexion qui lui fait découvrir à sa source une activité créatrice de rayonnement généreux et de communion universelle. C'est de là que dérive la science, ainsi que l'avait montré l'auteur du *Fondement de l'Induction*. Et c'est là aussi que l'art prend conscience de sa raison d'être et de sa destinée, comme le fait voir l'auteur de l'*Essai sur le Génie dans l'Art*. Par là on peut dire que l'art se dépasse lui-même. Ainsi s'explique la ferveur avec laquelle Séailles s'est attaché aux peintres qui, par delà, en quelque sorte, la matérialité de leur œuvre, avaient ce charme et ce don d'attirer l'âme vers quelque chose de supérieur et d'invisible : Léonard de Vinci, Watteau, Carrière. Ainsi s'explique aussi qu'à la joie du *paradis momentané*, que constituait, suivant sa propre expression, le monde de la beauté, il ait attribué la mission de susciter et de renouveler les forces bienfaisantes qu'il importait de mettre au service de tous les hommes, à commencer par les humbles et les déshérités. Dès que fut fondée, par M. Paul Desjardins et avec la participation de Jules Lagneau, l'*Union pour l'Action morale*, Séailles y prit la parole, inaugurant les lectures populaires, définissant dans une conférence inoubliable *les Affirmations de la Conscience moderne*. Comme Renan, dont il avait fait l'objet d'un travail approfondi, il rendait justice à l'histoire et en même temps il faisait justice de l'histoire, pour se tourner vers ce qui peut et doit assurer dans l'avenir l'équilibre et le progrès de la civilisation. Avec Proudhon, auquel il consacrait les dernières pages qu'il ait écrites, avec Renouvier, dont il fut le meilleur interprète, il proclamait irréductible l'exigence du droit. C'est pourquoi, à l'heure où ce fut un devoir d'entrer dans la lutte et dans l'action pour redresser le sens de notre vie nationale, Séailles y entra, manifestant la fermeté pure et la pure sérénité du plus haut esprit philosophique. De même, pendant la guerre, il fut celui qui, avec le plus de vigueur intellectuelle et le plus de succès, précisa le droit véritable des peuples, le droit des Alsaciens et des Lorrains, le droit des Polonais, devant les puissances qui les tenaient opprimés. Et quand il eut à subir des épreuves multipliées, d'une si déplorable cruauté, elles purent dépouiller sa physionomie du sourire allègre qui réjouissait jadis ses élèves et ses amis ; elles ne diminuèrent en rien la ferveur agissante de son idéalisme. Séailles poussa jusqu'au bout l'héroïsme de la raison et de la bonté.

Georges Sorel.

(1847-1922).

Quand Georges Sorel vint à nous, dans les premiers jours de 1899, il était loin d'être un jeune homme. Fonctionnaire qui s'était mis lui-même en disponibilité et brouillé avec les bureaux, il était déjà l'auteur d'un volume, introuvable aujourd'hui, sur le *Procès de Socrate*, où il semble avoir développé une thèse assez voisine de celle que Louis Ménard et Nietzsche avaient développée avant lui et déclaré Socrate condamnable en toute justice pour avoir, par son rationalisme, ébranlé les vieilles traditions héroïques de la Grèce. Il était encore l'auteur d'un opuscule, tout récemment paru, *sur l'Avenir socialiste des Syndicats*, qui devait jouer un rôle singulièrement important dans l'histoire du socialisme contemporain : toute la doctrine du syndicalisme révolutionnaire en dérive. Au moment où la crise de l'affaire Dreyfus réconciliait contre les dogmatiques du parti guesdiste les socialistes révolutionnaires avec les jeunes intellectuels qui entouraient Jaurès, Georges Sorel, intellectuel du parti

révolutionnaire, se trouva tout naturellement englobé dans la coalition. Nous le voyons d'ailleurs, dès cette date, en relations d'amitié et de collaboration avec les critiques idéalistes du marxisme orthodoxe, avec ceux qui, comme, par exemple, Croce, interprétaient la doctrine de Marx comme étant, dans son essence, non pas une logique abstraite de la valeur, mais une philosophie vivante du devenir et de l'histoire. C'est par des méditations de ce genre que Georges Sorel fut amené à comprendre la portée de la philosophie de M. Bergson, à devenir un des interprètes les plus subtils — faut-il ajouter : les plus compromettants parfois — de cette philosophie. Il devint le chef de ce qu'on pourrait appeler — par analogie avec certaines dénominations de l'école hégélienne — une sorte de gauche, et même d'extrême gauche bergsonienne.

Les premiers articles qu'il donna à la *Revue* furent donc des études marxistes. Mais bientôt il se mit, chez nous, à spéculer sur la philosophie des mathématiques, de la mécanique, de la physique, de l'art, de la religion. Dans son article de septembre 1902 sur *la crise de la pensée catholique*, il commença à développer une philosophie chrétienne, plus mystique que théologique, et certainement très hétérodoxe, mais qui ne l'amenait pas au moins à fraterniser avec le Vatican contre les modernistes, parce que le Vatican représentait ce qui donnait, selon lui, le plus de prix à la mystique chrétienne : une intransigeance radicale, un refus de se prêter à une compromission quelconque avec la morale sociale des temps modernes. Et c'est, pendant ce temps, à d'autres publications qu'il réserva ses spéculations proprement économiques et politiques. Il porta au *Mouvement socialiste* les *Réflexions sur la violence*, œuvre d'un poète plutôt que d'un philosophe, et qui, bientôt réunies en volume et traduites dans toutes les langues, firent sensation à un moment où le monde entier sentait peser sur lui la menace de quelque convulsion mystérieuse. Après quoi Georges Sorel s'engagea dans bien des chemins de traverse. Il donna sinon son adhésion tout au moins son approbation à Charles Maurras, le théoricien de la « paix sociale » protégée par l'Etat; il la donna plus tard à Lénine, le praticien de la révolution sociale par le coup d'état politique. Démarches déconcertantes en bonne logique syndicaliste. Mais le syndicalisme était, pour Georges Sorel, tout autre chose qu'une logique. Un vieillard irrité cherchait, à l'extrême droite comme à l'extrême gauche, tous les moyens, même les plus désespérés, pour en finir avec une civilisation avilie. Il vient de mourir solitaire et pauvre, comme il avait toujours vécu.

LIVRES NOUVEAUX

L'expérience humaine et la causalité physique, par Léon Brunschvicg ; 1 vol. in-8° de xvi-625 p., Paris, Alcan, 1922. — Comme son titre l'indique, ce n'est pas simplement une théorie philosophique de la causalité, venant s'ajouter à la liste des systèmes, qui fait l'objet de ce livre, c'est, à vrai dire, l'interprétation de l'expérience dans ses rapports multiples avec la notion de causalité, telle qu'elle ressort d'une vaste et minutieuse enquête sur le développement de la physique jusqu'à nos jours. Après avoir discuté les doctrines classiques : occasionalisme de Malebranche, phénoménisme de Hume, spiritualisme de Maine de Biran, empirisme de Stuart Mill; après avoir montré en quoi consiste, vis-à-vis de la pensée et de la terminologie antiques, la révolution inaugurée par Descartes, et après avoir confronté la physique cartésienne, la physique baconienne, la physique de Leibniz et la physique de Newton, M. Brunschvicg conduit son lecteur, à travers l'histoire de la science, jusqu'aux idées actuelles, laissant surtout parler les faits, c'est-à-dire les savants eux-mêmes. Histoire d'événements intellectuels, plus passionnante peut-être que n'importe quelle histoire politique. Dans cette pénétration graduelle de la nature par la raison, c'est le sort de celle-ci qui est en jeu et c'est proprement le grand drame humain que l'on nous raconte ici.

M. Brunschvicg excelle à nous faire partager les inquiétudes, nous dirions presque les angoisses, de la pensée scientifique lorsque, s'imaginant avoir enfin trouvé le roc de la certitude et la terre promise de la vérité apodictique, elle se voit, après chaque temps d'arrêt, rejetée en pleine bataille et contrainte de reviser ses hypothèses, voire même ses catégories fondamentales, pour adapter ses cadres à une réalité s'avérant toujours plus complexe et plus imprévue. La conquête de l'empire physique ne connaît pas de repos, ni de périodes de « paix romaine ». De telles

périodes s'achèvent dans la décadence. Si l'idéal du rationalisme classique pouvait être atteint, la sagesse humaine s'endormirait d'un sommeil mortel.

Cet ouvrage considérable est conçu sur le même plan que *Les étapes de la philosophie mathématique*, qu'il complète. Il offre un intérêt au moins égal. C'est à un « humanisme » d'inspiration kantienne qu'il aboutit, qui n'est pourtant pas l'idéalisme critique avec ses formes *a priori*, mais qui n'est pas non plus le positivisme légaliste et sociologique d'Auguste Comte. Le prodigieux élargissement de la physique contemporaine ne permet plus, suivant l'auteur, de conserver les formules du cartésianisme ni celles de la hiérarchie comtienne des sciences. « La physionomie que l'on attribue à la physique dépend de la solution donnée au problème de l'épistémologie mathématique » (p. 603), et, réciproquement, l'interprétation des disciplines mathématiques est visiblement influencée par l'évolution des théories physiques ; les deux disciplines sont mutuellement relatives et solidaires.

On ne peut ici que signaler une contribution de cette importance à l'épistémologie. Elle appelle une étude critique qui aura prochainement place dans le corps de la *Revue*.

Un Romantisme utilitaire. — Etude sur le *Mouvement pragmatiste*, par René Berthelot ; III, « Le Pragmatisme religieux chez William James et chez les catholiques modernistes », 1 vol. in-8°, de 428 p., Paris, Alcan, 1922. — Dans ce volume remarquable par la précision et la richesse des détails, René Berthelot complète les études sur Nietzsche, Henri Poincaré et Bergson.

Le protestantisme spirite et romantique, le mysticisme de Swedenborg, « le Linné du monde des esprits », les conceptions de Carlyle attaché à justifier les nécessités de l'action pratique, la psychologie britannique représentée par Berkeley, l'Ecole écossaise et Stuart Mill, les théories évolutionistes, l'Hégélianisme, l'Idéalisme d'Oxford, le Néo-Criticisme de Renouvier constituent autant de tendances, de courants et de systèmes qui agissent en même temps sur William James, et inspirent un esprit caractérisé par la « fusion des dons de l'essayiste et du prédicateur non-conformiste ». Aussi le pragmatisme et la religion de James unissent-ils les doctrines spencérienne et hégélienne aux analyses psychologiques portant sur l'expérience religieuse, les tempéraments et le caractère. Au Dieu parfait du catholicisme, James substitue un Dieu personnel, limité, qui n'est pas sans analogie avec le Dieu de Renan. Il donne du problème du mal une solution mélioriste qui implique une apologétique particulière unissant la tradition évangélique et l'inspiration individuelle.

Les œuvres de Newman, de Loisy, de Tyrrel et d'Edouard Le Roy présentent toutes les nuances du modernisme catholique, tendance issue du sentiment confus de la vie « en perpétuelle transformation », effort pour renouveler l'apologétique traditionnelle et substituer à l'alliance de la métaphysique et de l'histoire les données de l'expérience intime. Berthelot réserve le jugement qui peut en être porté au point de vue catholique. Il rattache le modernisme au vitalisme qui anime les religions primitives, le dogmatisme catholique, les courants romantiques, l'idéalisme dynamique de Hegel, la tradition léguée à l'Eglise par la philosophie de Duns Scott, la dernière philosophie de Schelling et la thèse latine de Boutroux. Ainsi se marque la discordance interne d'une doctrine essayant de comprendre à la fois les données de la théologie catholique et les vues d'un romantisme évolutioniste où les interprétations modernes de la biologie s'unissent aux constructions métaphysiques. Berthelot remarque que le modernisme se fait de la vérité religieuse une idée contraire aux idées de la théologie catholique depuis le Concile de Trente, aux idées de la scolastique, aux idées des Conciles et des Evangiles. Il insiste surtout sur l'équivoque des notions d'expérience, de vie, de foi religieuse.

Replacés dans le mouvement des idées au XIXe siècle, le Pragmatisme américain et le Modernisme apparaissent comme l'expression spirituelle de tendances qui se retrouvent dans la vie politique et économique. Ils s'éloignent, suivant Berthelot, de « la route royale de la philosophie éternelle » telle que l'ont suivie Platon et Descartes, en méconnaissant la notion de vérité. Demeurant fidèle à la notion de vérité scientifique, l'historien du Pragmatisme essaie d'identifier la vérité religieuse avec « une relation présente plus ou moins obscurément sentie et plus ou moins clairement comprise de l'âme humaine à un idéal éternel » et immatériel « vers lequel les hommes peuvent s'efforcer ».

La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains, par Marcel Boll ; 1 vol. in-16 de II-261 p., Paris, Alcan, 1921. — Recueil d'articles publiés dans diverses revues sur les tendances

actuelles de la philosophie, sur l'attitude philosophique des savants et sur l'interprétation philosophique des sciences, articles destinés à l'apologie du *scientisme*, « extension vivace et féconde du positivisme d'Auguste Comte ». Certaines de ces études, notamment celles intitulées « Importance des mathématiques », « La méthode en physique », « L'unification de la physique », « La conception physico-chimique de la vie », dans lesquelles l'auteur, physicien et chimiste, se borne à exposer l'état présent de nos connaissances, sont de l'excellente vulgarisation. Quant aux articles à caractère polémique, ils rappellent la manière de Le Dantec, en plus terne. Ne se lassera-t-on pas de crier haro sur la métaphysique et les métaphysiciens et ne finira-t-on pas par s'apercevoir, dans les milieux scientistes de bonne foi, que la tendance métaphysique est le complément indispensable de la tendance scientifique ; que la réflexion sur les principes est inséparable de l'usage raisonné des principes, et que ce sont là deux fonctions de l'intelligence nécessairement simultanées et corrélatives ? La métaphysique, science des principes, durera aussi longtemps que l'humanité pensera. La méthode scientifique est la sécularisation de la méthode des philosophes, en tant que philosopher est s'appliquer à penser avec rigueur.

La dernière étude du recueil est consacrée à la pénétration du positivisme dans l'Université. Il serait ridicule de nier l'influence d'Auguste Comte, mais il y a quelque exagération à lui attribuer l'orientation générale de la pensée française contemporaine. Ce qui a pénétré dans l'Université, ce n'est pas tant le positivisme que l'esprit de recherche exacte et de critique objective, en réaction contre la rhétorique spiritualiste, et par contagion naturelle au voisinage des laboratoires. Le mouvement scientifique est un phénomène d'une tout autre envergure que la diffusion des idées d'un penseur original, et la philosophie actuelle en est le reflet. Ce mouvement européen ne doit pour ainsi dire rien à Auguste Comte, qui n'y joue guère que le rôle de la mouche bourdonnant autour du coche.

Le système des sciences, par Edmond Goblot ; 1 vol. in-18 de 289 p., Paris, Armand Colin, 1922. — Vingt leçons, données en 1921 à l'Université de Barcelone, sur les sciences et la philosophie, sont rassemblées dans ce recueil. La doctrine dont elles s'inspirent est un rationalisme radical. Le rationalisme est né avec le génie grec. Il consiste à réguler l'action par l'intelligible. Il ne se contente pas d'inventorier, de classer, d'abstraire et de généraliser ; il construit avec le donné des schèmes d'intelligibilité. C'est avec cette nature reconstruite que l'intelligence revient aux faits, munie d'un principe et d'une méthode universels. La tendance rationaliste est aujourd'hui la tendance fondamentale de la civilisation exprimée dans la science moderne, qui n'est qu'extension et amplification du premier modèle conçu par les Grecs. « Il semble que le monde européen retourne à la barbarie dès qu'il oublie ou méconnaît la Grèce, que la civilisation européenne ne puisse ni croître, ni subsister dès qu'elle n'est plus en connexion avec ses racines helléniques, qu'elle ne retrouve sa sève qu'en se retrempant aux sources vives d'où elle est primitivement sortie » (p. 12).

Au terme impropre de *classification des sciences*, il convient de substituer celui de *système des sciences*. « On ne peut pas classer les sciences, parce que chaque science est un objet singulier, et que le nombre des sciences est limité. » Cette précision nous paraît d'une rigueur inutile. Quand un collectionneur classe sa collection, composée d'un nombre limité d'objets singuliers, il n'opère pas sur des groupes idéaux d'objets, en nombre indéfini, ayant des caractères communs, et, néanmoins, nul ne lui conteste le droit de dénommer *classement* l'opération par laquelle il met sa collection en ordre.

Selon M. Goblot, il n'y a que des sciences philosophiques et des manières plus ou moins philosophiques de traiter les sciences, mais « il n'existe pas de connaissance philosophique distincte de la connaissance scientifique, ni d'objet de la philosophie distinct de l'objet des sciences » (p. 256). Conclusion trop absolue et trop tranchante. Il n'est pas, sans doute, de connaissance philosophique digne de ce nom qui n'ait les caractères de la connaissance scientifique ; cependant son objet demeure distinct : *idea ideae mundi*. Cet objet n'a rien de commun avec la substance ou la chose en soi ; le problème philosophique n'est pas de ces pseudo-problèmes que dénonce avec raison M. Goblot : il est la réflexion sur toutes les branches de la connaissance exacte et du savoir rationnel, et s'il n'a pas moins de réalité que ses objets, il s'en distingue pourtant à peu près comme la conscience réfléchie se distingue de la sensibilité.

Dans sa leçon consacrée à la Physique, M. Goblot oppose le mécanisme des méta-

physiciens à celui des physiciens ; les premiers construisant le monde avec des éléments indéformables et des mouvements ; les seconds, avec des éléments élastiques et des forces. Cette opposition semble factice. Il y a eu autant de mécanismes que d'étapes dans le progrès de la physique.

Nous assistons aujourd'hui à une grandiose tentative de « géométrisation » de la physique qui n'est pas du tout dans le sens de la mécanique atomistique du siècle dernier.

La dialectique du monde sensible, par L. Lavelle ; Commission de publication de la Faculté des Lettres, 1 vol. in-8° de XLV-228 p. Palais de l'Université, Strasbourg, 1921. — M. Lavelle s'efforce, dans ce livre, de déduire de l'idée d'être, conçue comme identique à l'idée de pensée, le monde lui-même dans son contenu empirique. La matière est la forme sous laquelle l'infini doit se présenter pour des êtres finis. Le temps est le milieu que doit se créer l'individu pour essayer d'embrasser l'infinité de l'espace par des coïncidences incessamment renouvelées. Le mouvement unit l'espace au temps et permet l'éclosion de la force et de la qualité. La force est au mouvement ce que le temps est à l'espace ; elle est l'extériorité en acte du mouvement. Ainsi nous avons un double couple de notions : espace, temps, mouvement, force, par lequel l'univers est déterminé : objectivement par l'espace et le mouvement, subjectivement par le temps et la force. La qualité achèvera de déterminer l'espace comme la force achève de déterminer le temps ; par elle, nous arrivons à l'union concrète du temps et de l'espace.

M. Lavelle veut trouver une confirmation de sa théorie dans le tableau qu'il dresse des différents sens, chacun d'eux illustrant un des concepts fondamentaux. Comme la vue est le sens de l'espace, l'ouïe est celui de la durée pure. De même que le goût prolongeant la vue, est la vue d'un espace intérieur, l'odorat, extrayant des choses un rythme temporel profond, est comme le prolongement de l'ouïe. Par le goût et l'odorat, nous saisissons comme la qualité charnelle des choses, et ce qui les fait semblables à nous. — Quant au tact, il se place parmi les sens de l'espace, entre la vue et le goût. — Grâce aux sens internes, sens du mouvement et de la force, la nature va prendre une profondeur vivante. Enfin le sens organique termine la chaîne des sens spatiaux, et le sens sexuel, celle des sens temporels.

Il serait curieux de démêler les influences diverses qui se croisent dans le livre ; tantôt, c'est la doctrine fichtéenne de l'acte ; tantôt, la théorie spinoziste de la substance et de l'espace, ou des idées de Ravaisson sur le désir et la force, et la conception néo-platonicienne de la chute de l'âme ; tantôt encore, les spéculations de Schelling, souvent les théories bergsoniennes. Mais toujours ces pensées différentes sont transposées, apparaissent sous une forme originale.

On serait tenté, sur certains points au moins, de rapprocher de cette tentative, celle toute récente aussi du philosophe anglais Alexander : les idées sur l'espace et le temps, la forme de cette déduction analytique et empirique présentent des analogies chez l'un et chez l'autre sans qu'il puisse ici être question d'aucune influence, et sans que les doctrines se ressemblent dans le fond.

Bien des questions se poseraient à propos d'un tel ouvrage ; et d'abord celle de la légitimité et, pourrait-on dire, de la réalité de cette déduction. M. Lavelle reconnaît lui-même ce qu'il y a en elle d'arbitraire ; dans certains passages, qui ne semblent pas concorder d'ailleurs avec plusieurs déclarations intellectualistes, il admet que, dans le donné, il y a quelque chose qui dépasse les concepts. Son ambition paraît avoir été d'introduire la qualité et le temps dans une hiérarchie conceptuelle, de saisir ce qu'il y a précisément dans le réel de mouvant et de qualitatif, et de l'intégrer dans un système de notions. On peut douter qu'il ait pleinement réussi ; et, dans certains passages, peut-être s'est-il laissé égarer par une sorte de fantaisie conceptuelle. Mais on trouve maint détail heureux sur les couleurs et les ombres, certaines pages qui rappellent à la fois des textes de Léonard de Vinci, et le rêve de quelques romantiques allemands, mainte formule brillante sur l'infini, qui se révèle dans la finitude même de l'être, dans le donné, dans la matière et dans le passé, sur le présent, participation renouvelée du temps à l'éternité, sur le lien entre les idées d'espace et de possibilité, sur la portée de la théorie de la relativité. (Sur cette dernière question, on lira des remarques qui sont tout à fait dans le même sens que le dernier livre de M. Bergson, et qui sont parmi les pages les plus fermes et les plus ingénieuses de l'ouvrage de M. Lavelle.) Partout ou presque partout, on devine, on voit un sens pénétrant du caractère concret, sensible, sensuel des choses, et en même temps une sorte de mystique métaphysique qui

ouvre au-dessus de l'univers sensible les perspectives d'un monde où règne une aisance lumineuse et active. C'est cette dualité qui explique la tentative et fait comprendre tout son intérêt.

1° La théorie de Bohr, la constitution de l'atome et la classification périodique des éléments, par Edmond Bauer ; 1 vol. in-8° de 52 p., Paris, Hermann, 1922. — **2° La constitution des atomes**, par A. Berthoud, professeur à l'Université de Neuchâtel ; 1 vol. in-32 de 151 p. (collection Payot), Paris, Payot, 1922. — Les conceptions profondes exposées dans ces deux excellents petits livres sont dues surtout à Rutherford, à Planck et à Bohr. On peut dire, en résumé, que Bohr a opéré la synthèse de la théorie de l'atome de Rutherford et de la théorie des *quanta* de Planck. Sommerfeld a développé d'une manière remarquable la théorie de Bohr.

Nous voudrions donner un aperçu sommaire de ce mouvement d'idées, d'après le tableau qu'en ont dressé MM. Bauer et Berthoud. On sait que Rutherford avait proposé une théorie dynamique de l'atome : les atomes étaient des systèmes analogues au système solaire, les électrons négatifs gravitant autour d'un noyau positif. Dans cette conception, l'atome n'est pas stable, parce que, dans son mouvement circulaire ou elliptique, l'électron subit des accélérations ; il devrait donc y avoir, d'après la théorie classique de Maxwell-Lorentz, émissions d'ondes électromagnétiques. La dépense provenant de l'émission ne peut se faire qu'aux dépens de l'énergie mécanique de l'électron. Celui-ci doit tomber finalement sur le centre positif. Donc, instabilité. On revint, alors, à la conception statique de l'atome de lord Kelvin et de sir J.-J. Thomson, dont voici les traits essentiels (E. Bauer, p. 5) : L'électricité positive est constituée par une sphère d'un diamètre égal à celui de l'atome. A l'intérieur de cette sphère se trouvent les électrons négatifs. Ils y sont en équilibre sous l'action simultanée de l'attraction de l'électricité positive et de leur répulsion mutuelle. Cette conception de l'atome, aujourd'hui abandonnée, a une importance historique considérable ; elle conduisit J.-J. Thomson à découvrir une méthode qui lui permit d'évaluer le nombre des électrons présents à l'intérieur de chaque sorte d'atomes. Mais Rutherford avait déjà découvert une méthode puissante pour explorer l'intérieur des atomes au moyen des rayons α. Les rayons α, provenant de la désintégration des atomes radioactifs, sont constitués par des atomes d'Hélium portant deux charges positives élémentaires et lancés à une vitesse de l'ordre de 20 000 kilomètres par seconde. On peut, par une méthode très ingénieuse, suivre les trajectoires des particules α lorsqu'elles traversent les atomes. On constate que la plupart des particules α sont à peine déviées, mais quelques-unes, d'entre elles (une sur dix mille environ) subissent des déviations considérables. Ces déviations ne peuvent avoir lieu que par suite de chocs avec quelque chose de lourd (ce ne peut être avec l'électron négatif, qui est trop léger). Il faut donc que la collision ait lieu avec le noyau central de l'atome. Ces expériences détruisent la conception statique de l'atome de Kelvin. Elles établissent que les atomes sont des systèmes planétaires, constitués par des noyaux positifs très petits, environnés d'électrons. Mais l'attraction n'est pas due à la gravitation, elle est ici d'ordre électrostatique. La charge des noyaux et le nombre des électrons augmentent à peu près proportionnellement à la moitié du poids atomique. Cette conception permet de mieux saisir le sens de la classification périodique des éléments. (Mendéleieff.)

Nous sommes donc revenus à la conception dynamique de l'atome de Rutherford. Mais comment éviter l'instabilité qui semblait, nous l'avons vu, inhérente à cette conception ? Il faut introduire une hypothèse supplémentaire. Il faut admettre que les trajectoires des électrons autour du noyau sont parcourues sans rayonnement, qu'elles sont stables. On savait déjà que, dans bien des cas, l'expérience ne vérifie pas la loi fondamentale qui fait suivre toute accélération de l'émission d'une onde. (E. Bauer, p. 19.) Une théorie nouvelle, celle des *quanta* de Planck, avait pour but de résoudre ces contradictions entre l'expérience et la théorie classique. Pour expliquer comment l'énergie se distribue entre les rayons de différentes fréquences provenant du rayonnement du corps noir, Planck a formulé l'hypothèse que l'énergie d'un oscillateur ne peut varier que par sauts brusques, par *quanta*. Cette hypothèse lui a permis de formuler la loi exacte du rayonnement du *corps noir*. Du moment que l'énergie d'un électron animé d'un mouvement d'oscillation ne peut varier que d'une manière discontinue, il était naturel de penser qu'il doit en être de même quand ce mouvement est circulaire. Mais l'hypothèse de Planck, sous sa forme primitive, n'est pas directement applicable

à un mouvement circulaire, tel que celui des électrons de l'atome dans la conception dynamique. (A. Berthoud, p. 76.) C'est le savant danois, N. Bohr, qui a réussi à appliquer la théorie des *quanta* au mouvement des électrons extérieurs de l'atome et à éviter les défauts de la conception de Rutherford. D'ailleurs, Planck avait déjà élargi son hypothèse primitive en introduisant la notion d'*action*, grandeur qui a les dimensions du produit d'une énergie par un temps.

La théorie de Bohr est fondée sur les postulats suivants :

1° Un électron qui décrit un cercle (ou une ellipse) autour du noyau n'émet pas d'énergie rayonnante, contrairement à ce que laisse prévoir l'électrodynamique classique.

2° Les conditions de l'équilibre dynamique d'un électron décrivant une orbite circulaire sont déterminées par les lois de la mécanique classique.

3° Un électron ne peut décrire que certaines orbites de rayons déterminés. Si aucune force n'intervient, il parcourt indéfiniment la même trajectoire. Il ne peut sortir de son orbite que sous l'action d'une force étrangère ; il saute alors brusquement sur une autre trajectoire stable.

4° L'énergie rayonnante émise quand un électron passe d'une orbite à une autre possède une longueur d'onde déterminée.

L'état de stabilité maxima est atteint quand l'électron parcourt la plus petite des orbites possibles. Il ne peut s'éloigner du centre qu'en absorbant de l'énergie et il en émet quand il passe d'une orbite à une orbite plus rapprochée du centre. Cette énergie est émise sous forme d'ondes électromagnétiques dont les longueurs sont parfaitement déterminées. Pour calculer ces longueurs d'onde, Bohr admet que l'énergie dégagée quand un électron passe d'une orbite sur une autre est un *quantum* égal au produit $h\nu$ de la constante h par la fréquence ν des rayons émis. Les formules obtenues par Bohr permettent de calculer les longueurs d'onde ou les fréquences des rayons émis par certains atomes *simples*.

La théorie de Bohr trouve une confirmation remarquable dans la loi de Balmer, relative à la distribution des lignes spectrales. Chaque ligne du spectre (de l'hydrogène, par exemple) correspond à un bond d'une trajectoire stationnaire sur une autre. Mais la théorie de Bohr n'explique pas toute la complexité des lignes spectrales. Sommerfeld a pensé qu'il y avait lieu d'admettre, à côté des orbites circulaires de Bohr, des orbites elliptiques dont le noyau occupe un foyer. L'application de la théorie des *quanta* à un mouvement elliptique, c'est-à-dire à un mouvement à deux degrés de liberté (puisque l'angle azimutal et le rayon vecteur varient tous les deux), présentait des difficultés particulières dont Sommerfeld a triomphé. Mais cette introduction des orbites elliptiques, ainsi que la considération du déplacement du noyau n'expliquaient pas encore toutes les particularités des dispositions des lignes spectrales. (Berthoud, p. 106.)

Sommerfeld remarqua que la masse d'un électron qui parcourt une orbite elliptique varie constamment, puisque, d'après la théorie de la relativité restreinte, la masse est fonction de la vitesse qui varie le long de la trajectoire. Sommerfeld a montré que la variation de la masse d'un électron parcourant une orbite elliptique a pour effet un déplacement continu du périhélie. Il est parvenu, par une application de la théorie d'Einstein à expliquer la « structure fine » des lignes spectrales (une raie de Balmer n'est pas simple, mais complexe).

Jusqu'à présent, on n'a envisagé que les cas simples (hydrogène, hélium), où il n'y a qu'un électron. Que se passe-t-il s'il y en a *plusieurs* ? Quelle est alors la forme, la grandeur, la position des orbites ? Quel est le nombre d'électrons circulant sur chacune d'elles ?

« Les conditions de stabilité de l'édifice atomique ne sont pas suffisamment connues pour résoudre ces questions. L'hypothèse la plus simple est celle de Bohr, qui suppose les électrons groupés en nombres déterminés sur des orbites concentriques. » (Berthoud, p. 120.) Mais le calcul de la force attractive ne se fait pas aussi simplement lorsqu'il y a plusieurs électrons, p, par exemple, sur un cercle particulier, que lorsqu'il n'y en a qu'un seul. Car la force qui agit sur chacun d'eux se compose de l'attraction exercée par le noyau, diminuée des actions répulsives des $p - 1$ autres électrons qui gravitent sur le même cercle. Pour un électron d'un cercle plus éloigné du noyau, il y a lieu de généraliser ces considérations. Ajoutons que l'existence d'orbites elliptiques est beaucoup plus difficile à concevoir que celle d'orbites circulaires dans le cas de plusieurs électrons. (*Ibid.*, p. 134).

« Il est probable que les électrons ne forment pas de véritables anneaux circulaires ou elliptiques, mais qu'ils sont disposés suivant les sommets de cubes concen-

triques. Leurs mouvements elliptiques se traduiraient alors par un changement périodique des dimensions de l'assemblage cubique. » (Travaux de Born et de Kossel.) Terminons en indiquant, d'après M. Berthoud, le rôle des électrons de la périphérie. « La plupart des propriétés des éléments et spécialement leurs propriétés chimiques et optiques dépendent des électrons périphériques. Dans l'interprétation de ces propriétés, fondée sur la structure des atomes, c'est donc la configuration des régions externes qui doit jouer le rôle essentiel. En réalité, c'est précisément cette partie des atomes, la plus intéressante, que nous connaissons le moins... L'émission de la lumière par les électrons extérieurs est un phénomène si complexe qu'il a été impossible, jusqu'ici, de tirer de l'étude du spectre lumineux des renseignements précis sur la structure des atomes, ceux d'hydrogène et d'hélium exceptés. Les propriétés chimiques des éléments n'ont pas révélé non plus la configuration exacte de la périphérie de l'atome. Elles ont donné, cependant, certaines indications relatives au nombre des électrons qui occupent les différents anneaux et ont fourni les premiers éléments d'une théorie de l'affinité chimique et de la valence basée sur la constitution atomique. »

On a vu par ce qui précède l'importance considérable au point de vue expérimental de la théorie des *quanta* et les résultats brillants qu'elle a permis d'obtenir.

Il ne faudrait pas croire, cependant, que cette théorie soit satisfaisante, dans son état actuel, au point de vue logique, ni qu'elle s'accorde avec les autres parties de la science positive. Il serait, donc, au moins, prématuré de chercher, comme on l'a fait, à fonder une sorte de théorie de la connaissance sur les résultats les plus récents de la physique. Le philosophe doit laisser aux théories scientifiques le temps de « se décanter ». Il risquerait, sans cela, d'être obligé tous les six mois de changer ses principes définitifs.

Energétique générale, par Félix Michaud. 1 vol. in-8° de VII 229 p., Paris, Gauthier-Villars, 1921. — L'énergétique est la science des propriétés générales de l'énergie, abstraction faite des détails particuliers propres à chacune des formes sous lesquelles elle apparaît. Elle est comme la charpente commune à toutes les sciences physiques. « Parmi les conquêtes de l'esprit humain, aucune ne présente à la fois plus de généralité, plus d'importance et plus de certitude. »

Le traité de M. Michaud est conçu sur un plan qui met en évidence les caractères de cette science, assez voisins de ceux de la mécanique rationnelle, avec cette différence, toutefois, que ses principes, ou postulats, n'ont pas encore reçu une expression aussi définitive; notamment, le principe de Nernst (hypothèse de l'entropie nulle au zéro absolu), qui n'a qu'un caractère hypothétique et est une tentative d'extension des principes de l'énergétique. L'auteur présente un essai de généralisation du principe de Nernst pour toutes les formes d'énergie dont l'extensité n'est pas nécessairement conservative. Son application aux états instables permet de calculer les températures de transformation, quoiqu'il soit alors nécessaire de l'employer avec discernement.

La généralité de l'énergétique est également bien mise en lumière. C'est ainsi que le principe des travaux virtuels, base de la statique, le principe de Pascal et le principe d'Archimède, bases de l'hydrostatique, le principe de l'équivalence du travail dépensé et de la chaleur dégagée, une des bases de la thermodynamique, le principe de la conservation de la chaleur, base de la calorimétrie, sont des corollaires du principe de la conservation de l'énergie, qui les domine. De même, le principe de Descartes : constance des quantités de mouvements; le principe de Lippmann : conservation de l'électricité ; le théorème des aires, concernant les systèmes rotatifs isolés, apparaissent comme des conséquences du principe plus général de la conservation des extensités. Rappelons à ce sujet que toute forme d'énergie est un produit de deux facteurs, dont l'un est un facteur d'*intensité*, ou facteur d'équilibre, et l'autre un facteur d'*extensité*, ou de capacité.

Ce qui, dans l'ouvrage de M. Michaud, intéressera surtout le philosophe, ce ne sont pas tant les développements analytiques eux-mêmes que la diversité des problèmes qu'ils permettent de résoudre et la singularité de certaines conséquences. Dans son état actuel, l'énergétique est une discipline éminemment propre à élucider la nature des concepts de la physique générale et à montrer toute la complexité des abstractions et la multiplicité des expériences requises pour l'énoncé d'une loi ou d'un principe. L'énergétique est un véritable modèle de la « théorie physique », d'autant plus parfait, semble-t-il, que ses notions fondamentales ou ses postulats ne se laissent pas résoudre en images concrètes, comme les hypothèses de l'atomis-

tique, et se rapprochent au contraire des définitions et des axiomes de la pure analyse.

Histoire de la Philosophie allemande, par Emile Bréhier. 1 vol. in-16 de 160 pages, Paris, Collection Payot, Payot et Cie, 1921. — Voici un excellent petit livre et d'une qualité rare. L'auteur a accompli le tour de force d'écrire, en 160 pages, une histoire complète de la philosophie allemande.

Il nous indique lui-même, dans son introduction, comment il a conçu sa tâche :

« Entre toutes les manifestations de la pensée allemande, écrit-il, règne la plus étonnante unité d'inspiration. Réagissant aux influences les plus diverses, au thomisme au XIIIe siècle, à l'humanisme au XVIe, au mouvement des sciences positives dans les trois derniers siècles, l'esprit allemand a toujours répondu de la même manière, avec une méthode d'esprit et une vision de l'univers qui restent l'une et l'autre étrangement originales et fidèles à elles-mêmes. Ce sont les traits essentiels de cette philosophie que j'ai voulu rechercher à travers l'histoire. »

Il ne peut être ici question de suivre l'auteur dans le tableau qu'il en trace des origines à Luther (ch. I), de Luther à Leibniz (ch. II), de Leibniz à Kant (ch. III), puis, quand il étudie l'œuvre de la critique kantienne, raison théorique, raison pratique et jugement (ch. IV), ou l'Idéalisme postkantien (ch. V), ou encore le mouvement contemporain.

Mais que M. Bréhier parle de Luther ou de Mélanchton, de maître Eckart, ou de Jacob Boehme, ou de Paracelse, de Leibniz, de Wolff, de Kant, de Reinhold, de Jacobi, de Fichte, de Schelling, de Hegel, de Schleiermacher, de Schopenhauer, d'Herbart et, parmi les philosophes contemporains, de Nietzsche, d'Hœckel, de Wundt, de Riehl, de Dilthey, d'Eucken, de Simmel, de Cohen, de Natorp, de Husserl, de Sigwart, d'Avenarius ou, dans l'ordre économique, de Wagner et d'Ihering, ce qu'il faut dire et ce qu'il faut admirer c'est la manière dont il a réussi à dégager et à formuler l'idée centrale de tant de doctrines, c'est l'art avec lequel il fait ressortir, en quelques lignes, l'esprit d'un système et le situe dans son milieu. Il y a, dans cette magistrale exposition, toute une méthode qui atteste une singulière pénétration d'esprit. M. Bréhier n'est pas de ces historiens qui se confinent dans une analyse stérile des doctrines ; il se les assimile et il les domine pour en exprimer la substance et en répandre le suc.

Au terme de son étude, M. Bréhier a cherché à caractériser l'originalité de la pensée allemande, en dégageant l'impression d'ensemble que laisse la lecture des philosophes allemands. Il lui est apparu que presque tous « ont voulu humaniser la nature et naturaliser l'homme ; que presque toujours ils ont conçu la nature comme l'expression d'une pensée qui se manifeste, comme la réalité d'un concept forgé par l'esprit humain ; que presque toujours, en revanche, ils ont vu dans les individus humains, dans les états, des anneaux nécessaires dans l'enchaînement universel des choses. Aussi leur « objectivité » n'est nullement le sens de la réalité immédiate qui est partout individuelle et concrète ; c'est plutôt un effort pour s'en affranchir et tendre à un universel qui n'est pas donné, mais construit ; leur « liberté »... est « liberté spirituelle », c'est l'envahissement des choses par l'esprit ; de là le moi comme l'ont conçu Kant ou Fichte, moi qui n'est pas un individu, mais une activité universelle immanente aux choses.

« Pourtant ces deux caractères ne sont que deux aspects d'un caractère, plus foncier encore, du génie allemand ; nous voulons parler de cette sorte d'inquiétude d'esprit qui l'empêche de laisser les choses à leur vraie place. L'hostilité de presque tous les penseurs envers l'entendement, le *Verstand*, qui fixe les objets, est particulièrement significative ; ils ont tous un art inégalé de rapprocher les choses disparates et de séparer les choses semblables ; les grandes métaphysiques postkantiennes, en particulier, laissent l'impression d'un immense bouleversement où, sur les ruines du monde tel que nous le connaissons, s'élève l'esprit dans sa pleine liberté. Le sujet et l'objet, le moi et les choses s'interpénètrent... Or, ce qu'il y a de commun au sujet et à l'objet, ou, si l'on veut, ce en quoi ils peuvent communier, c'est un certain rythme, car le rythme appartient aussi bien aux choses qu'à l'esprit. La philosophie allemande, dans ses plus hautes productions, est avant tout la perception d'un rythme dans les choses. C'est ce qui donne à la philosophie allemande sa place particulière dans la civilisation intellectuelle de l'Europe, entre l'empirisme anglais et le rationalisme français, pénétré d'observation psychologique et morale. »

Telle est la conclusion du livre. Elle atteste, et les récents et importants ouvrages d'Andler sur Nietzsche, de Xavier Léon

sur l'éclat continuel qu'il existe à l'heure actuelle en France des hommes capables de « l'effort sincère que réclame M. Bréhier lui-même pour apprécier la pensée philosophique d'un peuple indépendamment des luttes politiques et économiques où il se trouve engagé », capables aussi de l'impartialité et de la sérénité nécessaires pour oser enseigner à la jeunesse française que « la philosophie allemande, ainsi que le soutient encore M. Bréhier, n'est pas le produit empoisonné d'une fatalité de race, mais le résultat d'admirables efforts qui ont une valeur humaine, avant d'avoir une valeur nationale ».

On voudrait espérer que, dans les chaires des Universités allemandes, la philosophie française soit jugée avec la même hauteur d'esprit et la même largeur de vues.

Evolution intellectuelle et religieuse de l'Humanité, tome Ier, par le Dr Th. Hauser, 1 vol. in-8 de XIII-803 p., Paris, Alcan, 1920. — On aimerait pouvoir dire beaucoup de bien de ce redoutable livre. L'auteur a mis tant de bonne volonté à s'instruire, et il est visiblement si heureux de constater les progrès de l'humanité que le lecteur ne peut s'empêcher d'en être touché, encore que ce qu'il peut avoir de science ou d'esprit critique soit trop souvent choqué par les vues inattendues du Dr Hauser. — L'esprit des diverses périodes de l'histoire et la signification des doctrines sont exposés dans ce livre d'après des résumés scolaires un peu hâtivement rassemblés et médiocrement compris par un esprit que ses études antérieures n'y avaient pas tout à fait préparé. Les lecteurs seront sans doute surpris d'apprendre que Xénophon « a décrit la guerre du Péloponèse dans l'*Anabase*, où il raconte comment il a dirigé la retraite des Dix-Mille mercenaires grecs au service de Cyrus », ou encore qu'il est « l'auteur de dix *Entretiens mémorables de Socrate* ». Ils comprendront mal comment « l'école ionique, se rendant compte de la nécessité de ramener la philosophie à un but élevé et pratique, chercha son appui dans l'autorité indiscutée de Socrate », et comment Socrate enseigna « que la science doit chercher son appui dans la conscience sans la rapporter à des principes certains et sans établir un point fixe sur lequel repose le libre arbitre ». Peut-être même seront-ils scandalisés de s'entendre dire que, dans l'œuvre de Descartes « les phénomènes tant spirituels que matériels sont expliqués par la mécanique ». Les vues d'ensemble ne sont pas de nature à consoler de l'originalité des détails. L'auteur nous dit, en sa préface, qu'il s'est proposé d'établir contre les sceptiques la *finalité de l'homme*. Faut-il entendre par là que le développement humain ne va pas au hasard, mais s'achemine à un but que nous pouvons définir et dont nous le voyons se rapprocher de siècle en siècle? Mais la constatation des progrès de l'humanité dans le passé ne saurait prouver ni que ces progrès soient nécessaires, ni qu'ils doivent continuer et que l'humanité n'en doive pas venir quelque jour à une irrémédiable déchéance. Encore pourrait-on passer sur cette interprétation arbitrairement optimiste de l'histoire, si les étapes en étaient définies avec précision et enchaînées avec rigueur. Mais il faut bien reconnaître que l'enchaînement est ce qui manque le plus à cette énumération des divers moments de l'histoire morale de l'humanité.

La Légende socratique et les Sources de Platon, par Eugène Dupréel, 1 vol. in-8° de 450 p., Bruxelles, les Éditions Robert Sand, 1922. — La méprise sur la valeur des sources, la déformation que les écrivains attiques imposent à partir du IVe siècle à la rhétorique, la science et la philosophie du Ve siècle contribuent, selon Dupréel, à dénaturer l'histoire de la philosophie grecque aux IVe et Ve siècles. Pour restituer les théories dans leur signification et leur filiation exacte, il compare la manière dont sont traités certains sujets comme l'enseignement de la sagesse, l'unité de la vertu, l'identité de la sagesse et de la science, le discours soutenu et le dialogue dans les Dialogues de Platon, les διπλοι λογοι qui résument l'enseignement de Protagoras et les ouvrages littéraires. De rapprochements de textes ingénieux Dupréel dégage trois propositions principales :

En premier lieu, Platon s'applique moins en philosophe qu'en littérateur aux dialogues philosophiques, genre issu de la comédie athénienne et des dialogues en prose des sophistes qui pourraient dériver de la comédie syracusaine inspirée elle-même de la philosophie soit ionienne, soit sicilienne. Ces dialogues, où Socrate soutient alternativement le pour et le contre, ne sont pas l'expression d'une doctrine socratique fixe et définitive, ni d'une évolution philosophique de Platon. Ils exploitent un trésor d'idées, de connaissances, de controverses amassées par l'âge précédent. Dupréel tente de le reconstituer en précisant l'antagonisme du rhéteur Gorgias contre la science; la théorie de la connaissance chez Protagoras; la science morale fondée

par Prodicos; la conception positive et encyclopédique de la science chez Hippias. — En second lieu Socrate, tel que le dépeint Platon, est une création littéraire, copie et contre-pied des sophistes, dont Aristophane et Eupolis ont permis de fixer les traits physiques et moraux. Enfin nous n'avons pas raison de croire que toute la pensée post-socratique procède de Socrate. Xénophon n'écrit que d'après Platon, Antisthène et Eschine; la « somme scientifique » constituée par les écrits d'Aristote se rattache à la théorie de la connaissance d'Hippias; Euclide et les Mégariques, Antisthène et les Cyniques, Aristippe et les Cyrénaïques proviennent de courants indépendants du socratisme.

Ainsi, si « la philosophie du meilleur temps de la Grèce nous est parvenue plus mutilée encore que sa sculpture », il n'est pas impossible d'en faire une reconstitution en substituant à une conception dogmatique de l'histoire une conception critique tenant compte de toutes les ressources que nous offrent le rapprochement des textes philosophiques et littéraires et la considération de l'état social. Sans doute on souhaiterait voir préciser la physionomie de Socrate, qui fut peut-être un pythagoricien ascète; on souhaiterait voir distinguer le problème posé par Platon du problème posé par Socrate; on souhaiterait voir indiquer le rôle que les répercussions politiques et religieuses des guerres du Péloponèse, la conception mystique de la science et de la sagesse enseignée par le pythagorisme, la transformation des mœurs, le nationalisme d'Athènes admirant la Crète et Lacédémone, l'infiltration des idées morales venues de l'Inde ont pu jouer dans l'élaboration du platonisme. Car, même en admettant, comme l'avait fait Renan, que les dialogues de Platon ne sont que d'agréables fictions, ils n'en révèlent pas moins l'originalité des idées et des mœurs dans l'Athènes du IVe siècle.

Les conclusions de Dupréel peuvent paraître paradoxales à certains, revisibles, mais pleines d'intérêt pour ceux qui voient dans l'histoire des idées davantage qu'une paraphrase de textes. Il a le grand mérite de faire le premier, en langue française, un effort critique qui prolonge celui de Taylor et de Burnett.

L'Émulation et son rôle dans l'Éducation, par Frédéric Queyrat, 1 vol. in-18, de XII-163 pages, Paris, Alcan, 1919. — Cette monographie comprend cinq chapitres : 1° Psychologie de l'Émulation; 2° Les adversaires de l'Émulation; 3° Insuffisance des moyens proposés pour y suppléer; 4° Rôle et 5° Pédagogie de l'Émulation. Bien que le sous-titre promette une étude de psychologie appliquée, l'analyse des faits est gênée par l'abondance des citations. Celles-ci fournissent tous les éléments d'un réquisitoire, d'une défense et enfin d'un jugement raisonnable. L'auteur ne fait pas suffisamment valoir tous les arguments pris d'un point de vue social: vouloir que l'enfant ne se mesure qu'à lui-même, n'est-ce pas, pour plus tard, encourager chez l'homme la prétention aveugle à des activités où d'autres hommes lui sont nettement supérieurs? L'école ne crée pas l'esprit de concurrence: bien plutôt elle le contient dans les limites de la justice et du *fair play*. Mais une difficulté se présente alors, que l'on voudrait voir ici discutée : La rivalité scolaire ne stimule-t-elle pas uniquement l'effort intellectuel, l'exercice de talents où la volonté ne s'emploie pas tout entière? Peut-on faire en sorte que l'émulation développe les qualités de caractère qui seront le plus utiles à la vie sociale?

An analysis of certain theories of truth, par Georges Boas, Publications de l'Université de Californie, vol. II, n° 6, Berkeley, Cal., 1921. — L'auteur ramène à trois types principaux les théories de la vérité. Les doctrines subjectivistes sont représentées par l' «hédonisme logique », qui, sous des formes diverses, ramène le vrai à l'agréable, et par les théories qui voient le critérium du vrai dans la puissance avec laquelle certaines propositions s'imposent à l'esprit; le vrai serait ce qu'il est impossible de nier. Les doctrines « relationnelles » font de la vérité un rapport, qui peut être défini de deux manières : ou bien il s'agit d'un rapport entre l'idée et l'objet (théorie de la correspondance), ou d'une harmonie interne, d'un système d'idées cohérent (théorie de la cohérence). La conception volontariste est la plus satisfaisante. La connaissance véritable est toujours médiate; c'est toujours l'interprétation d'un signe. Or, cette interprétation tend à réaliser un dessein, un plan d'action; l'interprétation vraie est « satisfaisante » précisément parce qu'elle réalise et vérifie des desseins. Le volontarisme ne fait pas dépendre la vérité de l'arbitraire; il insiste simplement sur le fait que le processus de médiation par lequel nous atteignons la vérité est une interprétation et que toute interprétation de signes se réfère à des desseins que l'expérience doit vérifier. Il n'y a pas lieu d'établir une différence de

nature entre la connaissance scientifique et la connaissance philosophique : la connaissance est homogène parce qu'elle procède toujours par interprétation et vérification, quelles que soient par ailleurs et la forme des problèmes et la nature des fins poursuivies par la pensée.

Moral Values, a study of the principles of conduct, par Walter Goodnow Everett, 1 vol. in-8°, de 439 p., Londres, W. Heinemann, 1920. — Ce manuel de morale, écrit pour les étudiants américains, est le résultat de nombreuses années d'enseignement. L'auteur n'a pas cherché à apporter un nouveau système. Son originalité consiste à rattacher délibérément toutes les questions morales à l'idée centrale de valeur. Il s'efforce de montrer que la « vie morale » n'est pas une forme d'existence à part, se surajoutant du dehors aux autres formes de vie et d'évaluation. La moralité n'est pas autre chose que la grande affaire humaine, « l'affaire de vivre », avec tout ce qu'elle implique. Il y a une conception étroite de la morale qui prononce le divorce de la moralité et de la vie. Mais si la moralité consiste à organiser les valeurs, à équilibrer tous les intérêts qui entrent comme facteurs dans l'unité de la vie, toutes les évaluations, les questions économiques et sociales, les problèmes politiques, l'activité esthétique, etc., tous les « intérêts humains » doivent être envisagés du point de vue moral. L'auteur rejette le formalisme et l'hédonisme ; l'individu, dans sa vie morale qui est renouvellement perpétuel, doit « s'approprier les valeurs conquises dans l'histoire de la race et s'efforcer de les enrichir et de les étendre ».

Cet ouvrage, clair et bien composé, est un manuel d'optimisme pratique. L'auteur fait confiance à la vie, à la raison et à l'expérience humaines. Il ne songe pas à formuler une doctrine et se préoccupe moins de l'unité logique que de la richesse concrète de l'existence. Son « optimisme critique » ne le rend pas aveugle devant le mal, car « nous pouvons rendre la vie assez bonne pour qu'elle rachète les plus lourdes charges et qu'elle puisse célébrer un triomphe spirituel ». Dans la confiance morale, créatrice de valeurs, se retrouve l'inspiration religieuse : la véritable foi est vaillance ; elle « construit la vie spirituelle sans falsifier la réalité ».

A Study in Realism, par John Laird, 1 vol. in-8°, de 228 p., Cambridge, University Press, 1920. — La renaissance du réalisme dans les pays de langue anglaise est un des caractères les plus remarquables de l'orientation actuelle des doctrines. Après les néo-réalistes américains, avec l'important ouvrage de M. S. Alexander, il convient de signaler l'étude de M. John Laird, professeur à l'Université de Belfast. Dans une langue alerte et savoureuse, abondante en formules pittoresques et pleines d'humour, M. Laird se fait l'avocat du réalisme et affirme avec beaucoup de force sa thèse principale : l'indépendance de l'objet. « La connaissance est une espèce de découverte dans laquelle les choses sont directement données ou révélées à l'esprit » (p. 14). Cette « découverte » n'implique d'ailleurs pas la passivité de l'esprit, pas plus qu'elle ne signifie que la « révélation » dont il s'agit est donnée en bloc ; le développement de la *meaning* est une « découverte progressive » du réel. La thèse de l'indépendance de l'objet est parfaitement conciliable avec le fait de l'erreur (p. 103). D'autre part, admettre cette indépendance n'est pas poser l'objet comme une entité séparée ; il ne s'agit point de nier ses relations avec tout le reste, mais simplement de maintenir que le fait d'être connu n'altère pas la nature ou l'existence de ce qui est connu. La connaissance ne crée pas son objet ; elle l'appréhende progressivement. Quant à la conscience qui connaît, elle nous est révélée par l'expérience ; c'est sur la psychologie empirique et non sur une épistémologie transcendentale qu'il faut s'appuyer pour édifier une théorie de l'esprit (*mind*). « La connaissance et l'observation que les réalistes défendent est la connaissance et l'observation humaines, non l'appréhension céleste de je ne sais quelle intelligence cosmique et impersonnelle » (p. 149). Or, la psychologie établit que le moi est « la continuité vivante des actes de désirer, choisir, percevoir, etc. C'est l'unité de ces processus et rien de plus » (p. 172). Il serait absurde de supposer que ce moi phénoménal diffère du moi réel. Mais les métaphysiciens idéalistes ont eu trop souvent le tort de ne pas prendre assez au sérieux l'observation et la logique.

Le réalisme n'est pas seulement une théorie de la connaissance ; on peut envisager du même point de vue les valeurs esthétiques et morales. Ces valeurs doivent être considérées comme objectives ; la valeur appartient aux actions morales « comme la couleur rouge à la cerise » (p. 144). Loin de ramener la réalité des valeurs à une expérience absolue qui transcende l'expérience humaine et qui possède une perfection qu'aucune de ses parties ne

peut revendiquer, le réalisme oppose à ce monisme un « pluralisme logique » lui permettant d'accepter « les faits qu'il trouve sans les rapporter à une totalité qu'il ne connaît pas » (p. 146). D'ailleurs, cette réalité des parties n'est pas la négation du tout, car « le pluralisme logique n'est pas nécessairement un pluralisme d'existence » (p. 179). Le moi est une existence réelle, logiquement distincte des autres; ses relations avec l'ensemble des choses se surajoutent à sa nature; elles ne sauraient la constituer.

Principia Ethica, par Georges Edward Moore, 1 vol. in-8°, de 232 p., Cambridge, University Press, 1922. — Réimpression sans modifications de l'ouvrage publié en 1903 et dont le compte rendu a été publié dans le *Supplément bibliographique de la Revue* en mai 1905, pages 7 à 9. Cet ouvrage est réimprimé, dit l'auteur, « parce que j'en accepte encore les principales tendances et les conclusions; il est reproduit sans modifications parce que je me suis rendu compte que si je devais y modifier tout ce qui me semble exiger des corrections, j'aurais à refaire cet ouvrage dans sa totalité ».

Demografia di guerra e altri saggi, par Franco Savorgnan, un vol. in-16 de 219 p., Bologne, Nicola Zanichelli (sans date). — Il est impossible de résumer en quelques lignes ce recueil d'articles consacrés à la « démographie de guerre ». Il y a pourtant lieu de signaler à tous ceux que préoccupe l'angoissant problème de la natalité en France les études et les statistiques publiées par M. Savorgnan. L'auteur est d'accord avec M. Gide pour affirmer que le problème de la population est pour nous le plus terrible inconnu du lendemain de la guerre. Si l'Angleterre et surtout l'Italie peuvent envisager l'avenir avec confiance, il n'en est pas de même pour nous; le déficit des naissances de guerre fera sentir ses effets surtout aux environs de 1935-1940. « Peut-être, écrit M. Savorgnan, la nation française, renseignée par la dure leçon de la guerre, trouvera-t-elle la force de secouer les vieilles habitudes de prudence qui la poussaient à limiter volontairement sa descendance et changera-t-elle radicalement une morale sexuelle qui, du point de vue de l'existence nationale, est trop pleine de périls. » Il est bon que la voix autorisée d'un observateur étranger vienne se joindre à toutes celles qui nous signalent le terrible danger qui menace le « capital humain » du pays.

Compendio di storia della filosofia greca, da Edoardo Zeller, tradotto da V. Santoli, 1 vol. in-16, de 399 p., Firenze, Valecchi, 1921. — Cette traduction italienne du petit *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* de Zeller n'ajoute à l'édition allemande qu'un appendice bibliographique destiné à combler le manque absolu de références italiennes qui se remarque dans l'original. Le traducteur a ajouté un grand nombre de références bibliographiques françaises qui faisaient également défaut.

J.-G. Fichte; — Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Mit einer Einleitung herausgegeben par Friedrich Büchsel, 1 brochure de 56 pages, Leipzig, Felix Meiner, 1914, — Au lendemain de l'accusation d'athéisme, quand Fichte avait fait appel de la sentence qui le blâmait devant le public savant, parmi les écrits publiés en sa faveur, se trouvait une brochure intitulée : *Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für Ihn. Herausgegeben von einem wahrheitliebendem Schulmeister, Baireuth,* 1799.

Cette brochure contenait notamment deux leçons de Fichte sur Dieu et sur l'immortalité.

Ce sont ces deux leçons que Frédéric Büchsel a rééditées, et il faut l'en remercier, car elles étaient devenues introuvables. Il ne peut être question de les analyser ici, il faut les lire; mais on peut, à la suite de Fr. Büchsel, dans la substantielle introduction de 42 pages qui précède le texte de Fichte, essayer de les situer dans l'évolution de sa philosophie religieuse.

En examinant à ce point de vue leur contenu, on constate qu'elles se placent entre la conception encore kantienne de la religion qui se trouve dans la *Critique de toute révélation* et le pan-moralisme qu'attestent les écrits religieux relatifs à la période de l'accusation d'athéisme, et qu'elles établissent le passage d'une phase à l'autre. L'idée d'un Dieu-personne, substance et cause, omniscient et tout-puissant, dominant et gouvernant la nature, fondant l'ordre moral, sont encore sans doute des vestiges du kantisme, mais le stade de la *Critique de toute Révélation* est cependant dépassé. L'accord du bonheur et de la vertu, l'idée d'un souverain bien n'y apparaissent plus. D'autre part, comme dans la période de l'accusation d'athéisme, le Dieu « prince de la terre », le Dieu garant du bonheur est qualifié d'idole. De

même est dépassé le point de vue du kantisme et de la *Critique de toute Révélation* où la religion apparaît imposée par la nature sensible de l'homme, à la fois pour soutenir la volonté morale dans sa lutte contre la sensibilité et pour apporter à la sensibilité comprimée la garantie d'une satisfaction qui dépasse notre entendement fini. Ici la religion est intégrée dans la moralité et nous rencontrons aussi déjà l'idée d'une moralité qui n'est pas purement individuelle, mais implique celle de la communauté, l'idée d'une puissance morale nécessaire au progrès humain en général et à la garantie des « conséquences du devoir » qui échappent au pouvoir de la volonté individuelle.

Cependant Fichte n'est point encore parvenu ici à l'identification de Dieu et de l'ordre moral du monde, à l' « ordo ordinans » et, par une espèce d'inconséquence ou plutôt, comme il le dit, par suite des limites de notre compréhension, Dieu, puissance morale, lui apparaît toujours comme dépassant le monde, par suite comme extérieur à la moralité qu'il garantit.

Sur la question de l'immortalité de l'âme, la *Critique de toute Révélation* s'en tenait au point de vue de Kant ; elle en faisait un postulat de la Raison pratique. Dans la période de l'accusation d'athéisme, la question est à peine effleurée : la vie éternelle y est affirmée comme actuelle ici bas dans la mesure où la moralité s'accomplit. Dans la leçon que nous apporte la brochure du *maître d'école, ami de la vérité*, Fichte va bien plus loin ; il montre que la grande préoccupation de l'homme, quand il espère une vie future, paraît être la perpétuité de sa vie terrestre, de son existence finie et que c'est, au fond, sa grande illusion. Il combat avec âpreté toutes ces conceptions de l'immortalité qui ne reposent pas sur la moralité, sur l'infinité nécessaire à l'accomplissement du devoir. Il conçoit d'ailleurs cette immortalité de façon assez singulière, comme une sorte de réincarnation de l'âme, le corps étant la condition nécessaire de toute action. Il imagine, à cet effet, l'existence, au-dessus de la nature terrestre, d'un corps plus subtil avec lequel notre corps et toute la nature sont déjà en relations comme le soleil et qui serait à la base de notre organisation sensible, qui fournirait, après notre mort, la matière d'un nouvel organisme dans une nouvelle sphère d'existence.

La brochure de Fr. Büchsel ne se borne pas à reproduire les leçons de Fichte et à les commenter, elle nous révèle le nom du « maître d'école » qui, en les publiant pour la première fois, voulut défendre Fichte : il s'appelait Christian-Wilhelm-Friedrich Penzenküffer, originaire de Nuremberg, où il vécut de 1768 à 1828. Il ne fut pas l'élève de Fichte, mais très vraisemblablement un de ses frères, immatriculé à l'Université d'Iéna, le fut et lui communiqua les leçons en question. Fr. Büchsel estime que ces leçons, à en juger par leur contenu, doivent se placer entre 1795 et 1798, plus près de 1795 que de 1798 en raison de certaines tendances kantiennes qu'on y retrouve. Il ne pense pas, à cause de leur caractère fragmentaire, qu'elles fissent partie d'un cours sur la religion. D'ailleurs les programmes de Fichte ne font mention de leçons sur la religion que durant les semestres d'été de 1795 et de 1799. Or ces leçons ne durent jamais avoir été faites puisque, pendant l'été de 1795, Fichte, à la suite de l'affaire des Associations d'étudiants, s'était retiré à Osmannstädt et qu'en été 1799 il n'était plus à Iéna, qu'il avait dû quitter après le blâme concernant son athéisme. Fr. Büchsel suppose que ces leçons proviennent d'un cours sur la logique et sur la métaphysique qu'à partir de 1795 Fichte faisait chaque été, en prenant pour texte les *Aphorismes* de Platner, où se trouvent précisément des réflexions sur Dieu et sur l'immortalité.

Nous en avons dit assez pour faire pressentir le grand intérêt historique de cette petite brochure et de l'important commentaire qui l'accompagne.

Johann Gottlieb Fichte. — Reden an die deutsche Nation. Neu herausgegeben von Fritz Medicus ; Dritter unveränderter Neudruck. Der Philosophischen Bibliothek Bd. 131, c. 1 vol. in-8 de 246 p., Leipzig, Felix Meiner, 1919. Reproduction en une brochure distincte de 246 pages du texte original des *Discours à la Nation allemande* avec indication entre crochets des pages de l'édition des *Œuvres complètes*, par I. H. Fichte (1834-1846) et, en dehors des crochets, des pages de l'édition en 6 volumes de Medicus.

Il s'agit visiblement d'une brochure de propagande patriotique, la preuve en est dans le papillon joint au livre et que nous croyons intéressant de reproduire :

Besiegt sind wir ;

Der Kampf mit den Waffen ist geschlossen ;

Es erhebt sich, so wir es wollen.
Der neue Kampf
Der Grundsätze,
Der Sitten, des Charakters.

FICHTE

(*Reden an die deutsche Nation*).

Quelques mois avant qu'éclatât la guerre, les Allemands fêtaient en Fichte, à propos du centenaire de la fondation de l'Université de Berlin, l'instigateur du réveil national et, disons-le franchement, le père du pangermanisme. Ils se revendiquaient de lui pour leur grand rêve de domination universelle. Au lendemain de la défaite, c'est encore Fichte qu'ils invoquent pour le salut du peuple allemand; mais il est curieux de constater qu'ils semblent maintenant découvrir le Fichte démocrate et républicain, fils de la Révolution française. C'est ce qu'attestent certaines des récentes rééditions.

Nous signalerons notamment à cet égard : **Die Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fursten Europas** et **Fichte Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution**, 1 volume in-8 de XII-255 p. que la librairie Félix Meiner a fait paraître en 1919 et en 1922 grâce aux soins du Dr Reinhard Strecker. Celui-ci, dans son introduction à l'ouvrage de Fichte sur la Révolution française, présente des considérations qui méritent d'être signalées et qu'on n'avait point coutume de rencontrer sous la plume des auteurs allemands. Il insiste sur l'importance des écrits révolutionnaires de Fichte pour la compréhension de tout le développement de la philosophie politique de Fichte, et il exprime le regret que ses compatriotes en aient tenu si peu compte et soient tombés de l'idéalisme moral et politique au matérialisme économique ; il proteste contre l'opinion, courante en Allemagne, que Fichte a passé du « cosmopolitisme » au « nationalisme ». Il montre ce que cette opinion a de superficiel et de mal fondé. Il ose dire, ce qui est nouveau en Allemagne, que les *Discours à la Nation allemande*, « si souvent cités mais si mal lus », sont « tout autre chose qu'un appel nationaliste à la guerre de délivrance », ou, du moins, que cette « guerre de délivrance » a pour Fichte un tout autre sens que celui que lui prêtent ses habituels commentateurs; il ose dire que ce prétendu cosmopolitisme de Fichte subsiste et dans ses *Discours* de 1808 et même dans sa *Théorie de l'Etat* de 1813, également republiée chez F. Meiner en 1922, par Fr. Medicus[1]. Il ose dire que ses visées politiques tendent à instaurer non pas la suprématie du peuple allemand, mais l'avènement du règne de l'*Humanité* ; il ose dire que les politiciens imbus de fanatisme ethnique et de matérialisme, qui se revendiquent de Fichte pour leurs fins nationalistes, ne peuvent que faire rire ceux qui connaissent vraiment Fichte ; il ose dire, en s'appuyant sur les écrits politiques de la dernière période, que Fichte est resté jusqu'au bout « le prolétaire, le démocrate, l'avocat du peuple, le socialiste », et qu'en 1813 encore, Fichte prédit « qu'on n'arrivera pas à constituer un peuple allemand avant la disparition des princes ». Et il propose à la méditation des Allemands l'œuvre politique de Fichte « à l'heure où se pose pour eux le problème de la République, de la Démocratie, du Socialisme, de l'Internationalisme ».

Qu'un tel enseignement vienne, en Allemage, confirmer les vues que X. Léon, en France, soutenait dès avant 1914, et qu'il expose dans son ouvrage sur *Fichte et son Temps*, cela n'est pas sans importance. Le témoignage du Dr Strecker ne sera pas suspect, aux yeux de ses compatriotes, comme risquait de l'être celui d'un Français, et il est permis d'espérer que la jeune démocratie allemande, en s'inspirant de Fichte, renoncera pour toujours au rêve « satanique » de la domination universelle pour collaborer sincèrement, avec les autres démocraties, à la constitution de cette société idéale des nations, à l'avènement de ce Règne de l'Humanité que Fichte avait prophétisé.

PÉRIODIQUES

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 9e année, Paris, J. Gabalda, 1920. — Nous tenons à signaler la réapparition de cette revue, de beaucoup la plus sérieuse et la plus instructive des revues catholiques de langue française. Elle est publiée sous la direction d'un groupe de Dominicains français, professeurs au collège théologique du Saulchoir, à Kain (Belgique). Elle présenta d'abord un intérêt général très réel par l'étendue et l'objectivité de ses bulletins de philosophie, ainsi que l'abondance des renseignements bibliographiques qu'elle fournit.

Parmi les articles publiés, signalons entre autres : nos 1, 2 : F. VIAL, *L'évolu-*

1. *Die Staatslehre und die Politik des Verfassers des Urstaates zum Vernunftstaate*. Neu herausgegeben von Fritz Medicus. Zweite Auflage. Der Philosophischen Bibliothek Band [illegible]. Leipzig, [illegible] de 203 p.

tionisme et les formes présentes ; — P. Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas* (extrêmement utile) ; — n° 3 : Ch.-V. Héris, *Philosophie et science* ; — n° 4 : R.-M. Martin, *Quelques premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne*. Des tables analytiques très complètes par noms d'auteurs et par matières font de cette revue un instrument bibliographique très utile à consulter (numéro d'octobre 1920).

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 10e année, Paris, J. Gabalda, 1921. — Parmi les principaux articles publiés dans cette revue, nous signalerons ; Blanche, *La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* ; — Doucœur, *La théorie de la matière et de la forme chez G. d'Occam* ; — Huguenv, *La doctrine mystique de Tauler* ; — G. Rabeau, *Concept et jugement. — Etude sur quelques formes du relativisme contemporain* ; — Roland Gosselin, *Sur la théorie thomiste de la vérité*. — Nous rappellerons tout spécialement avec quel soin sont rédigés les abondants bulletins d'Histoire des doctrines chrétiennes des Institutions ecclésiastiques, d'Histoire de la philosophie (disposés par ordre chronologique), de philosophie (divisés en sept sections), de science des religions, de théologie biblique et de théologie spéculative. On y trouvera aussi les sommaires d'un très grand nombre de revues, et des tables analytiques par matières et par noms d'auteurs.

Revue néo-scolastique de philosophie, publiée par la *Société philosophique de Louvain*, 23e année, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1921. — P. Doucœur, *Le nominalisme de G. d'Occam. — La théorie de la relation* ; — F. Dupréel, *Les thèmes du Protagoras et les « Dissoi Logoi »* ; — M. de Wulf, *La formation du tempérament national dans les philosophies du XIIIe siècle. — La philosophie de Maître Eckhart* ; — A. Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle* ; — E. Mersch, *Berckeley est-il empiriste ou spiritualiste ?* ; — G. Legrand, *Philosophie et sociologie juridique* ; — A. Bacci, *Philosophie et poésie dans le poème de Dante*.

COMMUNICATION

Societas Spinozana. — La Hollande a toujours manifesté un souci particulier d'entretenir le souvenir des hommes qui ont fait rayonner, à travers la civilisation moderne, l'inspiration de son génie. Elle avait déjà, lors du second anniversaire de la mort de Spinoza, provoqué les éditions des œuvres complètes de Spinoza et de Geulincx. Voici qu'au lendemain de la guerre, et pour renouer, en les faisant remonter à leur inspiration la plus haute et la plus généreuse, les liens de la coopération entre les esprits, de l'*amour intellectuel*, quelques fervents de la philosophie ont fondé la *Societas Spinozana*. Ouverte à tous, elle a un Conseil de cinq membres qui comprend, outre le promoteur de l'entreprise, le Dr W. Meijer, MM. Höffding, Pollock, Brunschvicg, Gebhard. La gestion proprement dite est aux mains d'un Comité, également international, dont M. van Tak est le secrétaire.

La Société spinoziste est ouverte à tous. Les membres recevront tous les ans une publication, qui ne doit pas être mise en vente, qui leur sera réservée : le *Chronicon Spinozanum*. Le premier volume du *Chronicon* vient de paraître. Fait avec un soin minutieux, composé avec les caractères mêmes de Rieuwertz, cet important recueil (xxiv-326 p. in-8°) contient les études les plus variées, dues à des collaborateurs de tous les pays, traitant soit des questions générales d'interprétation, soit des problèmes d'érudition historique ou philologique. Tous les membres du *Conseil* y ont apporté leur collaboration. M. van Tak, dans un beau mémoire en latin, a précisé la physionomie de Louis Meyer. Nous signalons encore, pour mettre en évidence le caractère du *Chronicon*, une étude du P. Stanislas Dunin Borkowski sur la relation, dans le premier appendice du *Court Traité*, de la pensée spinoziste au cartésianisme de Clauberg et de Geulincx, et aussi les pages d'une intense émotion que M. Maurice Blondel y a consacrées à la mémoire de Victor Delbos en mettant à profit des manuscrits inédits.

Pour faciliter à nos lecteurs l'adhésion à la *Societas Spinozana* et la réception du *Chronicon*, les *Presses Universitaires de France* (49, boulevard Saint-Michel, Paris, Ve) se sont chargées de recueillir les souscriptions, fixées à vingt francs, et de faire parvenir, contre l'envoi de cette somme, un exemplaire du *Chronicon*.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

TABLE DES AUTEURS

Angell (J.-R.). — La Psychologie aux États-Unis..... 381-392
Baldwin (J.-M.). — L'aboutissement de la médiation logique : l'intuition..... 393-410
Brunschvicg (L.). — Le temps et la causalité..... 1-33
— La philosophie d'Émile Boutroux..... 261-284
— L'œuvre de Pierre Boutroux..... 285-288
Cantecor (G.). — Le principe des nationalités et les guerres, par Bernard Lavergne..... 225-242
Delbos (V.). — Les facteurs kantiens de la philosophie allemande à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe..... 157-176
Dewey (J.). — Le développement du pragmatisme américain..... 411-430
Gilson (E.). — La religion et la foi, par Henri Delacroix..... 359-372
Gouhier (H.). — Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents..... 243-251
Hadamard (J.). — Les principes du calcul des probabilités..... 289-294
Hocking (W.-E.). — Les principes et la méthode en philosophie religieuse..... 431-453
Hubert (R.). — Essai sur la systématisation du savoir scientifique... 311-358
Kallen (H.-M.). — La méthode de l'intuition et la méthode pragmatiste..... 35-62
Lavergne (B.). — Insuffisances et réformes de l'administration française..... 101-127
— Réponse à M. G. Renard..... 257-259
Lenoir (R.). — La mentalité primitive, par Lévy-Bruhl..... 199-224
Lequyer (J.). — Fragments, publiés par L. Dugas..... 63-75
— Analyse de l'acte libre, publié par L. Dugas..... 295-310
Lewis (C.-I.). — La logique et la méthode mathématique..... 455-474
Mourgue (Dr R.). — Un exposé récent de la psycho-analyse..... 85-99
Nicod (J.). — Les tendances philosophiques de M. Bertrand Russell.. 77-84
Parodi (D.). — La philosophie d'O. Hamelin..... 177-197
Perry (R.-B.). — Le réalisme philosophique en Amérique..... 129-155
— La conscience américaine..... 475-505
Renard (G.). — A propos de l'article de M. B. Lavergne : Insuffisances et réformes de l'administration française..... 253-257
Renauld (J.-F.). — Note sur la théorie de la vérité et de la connaissance dans les « Problems of Philosophy » de M. Bertrand Russell.. 373-380
Shermann (St.-P.). — Mouvement contemporain et tradition littéraire aux États-Unis..... 507-529
Spaulding (E.-G.). — Les sciences de la Nature en Amérique..... 531-555
Urban (W.-M.). — La critique esthétique et la philosophie en Amérique..... 557-575

TABLE DES ARTICLES

Acte libre (Analyse de l' —), publié par L. Dugas 295-310
Calcul (Les principes du — des probabilités), par J. Hadamard. 289-294
Fragments de Lequyer, publiés par L. Dugas 63-75
Méthode (La — de l'intuition et la — pragmatiste), par H.-M. Kallen 35-62
Œuvre (L' — de Pierre Boutroux), par L. Brunschvicg 285-288
Pensée américaine (Mouvement général de la —)
- **J.-R. Angell.** — La Psychologie aux États-Unis 381-392
- **J.-M. Baldwin.** — L'aboutissement de la médiation logique : l'intuition 393-410
- **J. Dewey.** — Le développement du pragmatisme américain. 411-430
- **W.-E. Hocking.** — Les principes et la méthode en philosophie religieuse 431-453
- **C.-I. Lewis.** — La logique et la méthode mathématique 455-474
- **R.-B. Perry.** — La conscience américaine 475-505
- **St.-P. Sherman.** — Mouvement contemporain et tradition littéraire aux États-Unis 507-529
- **E.-G. Spaulding.** — Les Sciences de la Nature en Amérique. 551-555
- **W.-M. Urban.** — La critique esthétique et la philosophie en Amérique 557-575

Philosophie allemande (les facteurs kantiens de la — à la fin du XVIIIe siècle et au commencement du XIXe), par V. Delbos 157-176
Philosophie (La — d'O. Hamelin), par D. Parodi 177-197
Philosophie (La — d'Émile Boutroux), par L. Brunschvicg 261-284
Réalisme (Le — philosophique en Amérique), par R.-B. Perry.. 129-155
Savoir (Essai sur la systématisation du — scientifique), par R. Hubert 311-358
Temps (Le — et la Causalité), par L. Brunschvicg 1-33

ÉTUDES CRITIQUES

Mentalité (La — primitive, par L. Lévy-Bruhl), R. Lenoir 199-224
Religion (La — et la Foi, par Henri Delacroix), E. Gilson 359-372
Psycho-analyse (Un exposé récent de la —), par R. Mourgue... 85-99
Tendances (Les — philosophiques de Bertrand Russell), par J. Nicod 77-84

QUESTIONS PRATIQUES

Administration française (Insuffisances et réformes de l' —), par B. Lavergne 101-127
Principe des nationalités (Le — et les Guerres, par Bernard Lavergne), par G. Cantecor 225-242

VARIÉTÉS

Administration française (A propos de l'article de M. B. Lavergne : Insuffisances et réformes de l' —), par G. Renard .. 253-257
Descartes à la Convention et aux Cinq-Cents, par H. Gouhier .. 253-257
Réponse à M. G. Renard, par B. Lavergne 257-259
Théorie de la vérité et de la connaissance dans les « Problems of Philosophy » de M. Bertrand Russell, par J.-F. Renauld ... 373-380

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Andler (Ch.). — La jeunesse de Nietzsche, 1 vol. in-8, de 469 p., Paris, Bossard, 1921. — Janvier-mars, 1, I.

— Le pessimisme esthétique de Nietzsche, 1 vol. in-8, de 390 p., Paris, Bossard, 1921. — Avril-juin, 2, II.

Apert (Dr). — L'hérédité morbide, 1 vol. in-18, de 306 p., Paris, Flammarion, 1919. — Janvier-mars, 9, II.

Arréat (L.). — Nos poètes et la pensée de leur temps, 1 vol. in-12, de 148 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 8, I.

Autin (A.). — Autorité et discipline en matière d'éducation, 1 vol. in-12, de VIII-134 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 9, II.

Bauer (E.). — La théorie de Bohr, la constitution de l'atome et la classification périodique des éléments, 1 vol. in-8, de 32 p., Paris, Hermann, 1922. — Octobre-décembre, 6, I.

Becquerel (J.). — Le principe de relativité et la théorie de la gravitation, 1 vol. in-8, de 342 p., Paris, Gauthier-Villars, 1922. — Avril-juin, 5, II.

Beer (H.). — L'histoire traditionnelle et la synthèse historique, 1 vol. in-16, de X-146 p., Paris, Alcan, 1921. — Janvier-mars, 10, II.

Bergson (H.). Durée et simultanéité, 1 vol. in-16, de VIII-245 p., Paris, Alcan, 1922. — Juillet-septembre, 1, I.

Berthelot (R.). — Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste. III. Le pragmatisme religieux chez William James et chez les catholiques modernistes, 1 vol. in-8, de 428 p., Paris, Alcan, 1922. — Octobre-décembre, 3, I.

Berthoud (A.). — La constitution des atomes, 1 vol. in-8, de 154 p., Paris, Payot, 1922. — Octobre-décembre, 6, I.

Boll (M.). — La science et l'esprit positif chez les penseurs contemporains, 1 vol. in-16, de II-261 p., Paris, Alcan, 1921. — Octobre-décembre, 3, II.

Bouglé (C.). — Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs, 1 vol. in-18, de XV-286 p., Paris, Colin, 1922. — Juillet-septembre, 3, I.

Bourguès (L.) et Dénéréaz (A.). — La musique et la vie intérieure, 1 vol. in-4, de 580 p., Paris-Lausanne, Alcan-Bridel, 1921. — Janvier-mars, 5, I.

Brébier (E.). — Histoire de la philosophie allemande, 1 vol. in-16, de 160 p., Paris, Collection Payot, 1921. — Octobre-décembre, 9, I.

Brunschvicg (L.). — Un ministère de l'Éducation nationale, 1 vol. in-16, de 94 p., Paris, Plon, 1922. — Avril-juin, 7, II.

— L'expérience humaine et la causalité physique, 1 vol. in-8, de XVI-625 p., Paris, Alcan, 1922. — Octobre-décembre, 2, I.

Chevalier (J.). — Descartes, 1 vol. in-16, de VII-362 p., Paris, Plon-Nourrit, 1921. — Janvier-mars, 10, II.

Claparède (E.). — L'École sur mesure, 1 vol. in-18, de 45 p., Lausanne-Genève, Payot et Cie. — Avril-juin, 9, I.

Conklin (Edwin-Grant). — L'hérédité et le milieu, traduit de l'anglais par le Dr Herlant, 1 vol. in-12, de 295 p., avec 43 figures, Paris, Flammarion, 1921. — Juillet-septembre, 4, I.

Dauzat (A.). — La géographie linguistique, 1 vol. in-8, Paris, Flammarion, 1922. — Avril-juin, 10, I.

Demoor (J.) et Tobie Jonckeere. — La science de l'éducation, 1 vol. in-18, de 380 p., Bruxelles, Maurice Lamertin, et Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 10, I.

Dems (H.). — Discours philosophiques, avec une préface de G. de Greef, 1 vol. in-8, de xlix-332 p., Paris, Giard et Brière, 1919. — Janvier-mars, 6, II.

Deschamps (A.). — Les maladies de l'esprit et les asthénies, 1 vol. in-8, de xxvii-740 p., Paris, Alcan, 1919. — Janvier-mars, 9, I.

Duprat (G.-L.). — La responsabilité personnelle et l'éducation, 1 vol. in-8, de 168 p., Paris, Alcan, 1921. — Avril-juin, 8, II.

Dupréel (E.). — La légende socratique et les sources de Platon, 1 vol. in-8, de 450 p., Bruxelles, les éditions Robert Sand, 1922. — Octobre-décembre, 10, II.

Dutoit (Ch.). — L'énergie universelle, 1 vol. in-16, de ix-105 p., Paris, Alcan, 1921. — Juillet-septembre, 4, II.

Dwelshauvers (G.). — La psychologie française contemporaine, 1 vol in-8, de xii-253 p., Paris, Alcan, 1920. — Juillet-septembre, 8, I.

Franzoni (F.). — La pensée de Nicolas Machiavel, 1 vol. in-16, de 334 p., Paris, Payot, 1921. — Janvier-mars, 11, I.

Gillouin (R.). — Une nouvelle philosophie de l'histoire moderne et française, 1 vol. in-16, de xii-278 p., Paris, Bernard Grasset, 1921. — Janvier-mars, 10, I.

Gilson (E.). — Essai de philosophie médiévale, 1 vol. in-8, de vii-292 p., Strasbourg. Commission des publications de la Faculté des Lettres de l'Université. — Avril-juin, 4, I.

— La philosophie au moyen-âge, 2 vol. in-16, de 160 p. (Collection Payot, 25-26), Paris, Payot 1922. — Avril-juin, 4, II.

Goblot (E.). — Le système des sciences, 1 vol. in-8, de 289 p., Paris, Armand Colin, 1922. — Octobre-décembre, 4, I.

Grammont-Lesparre (A. de). — Essai sur le sentiment esthétique, 1 vol. in-8, de 298 p., Paris, Alcan. — Juillet-septembre, 7, I.

Guignebert (Ch.). — Le christianisme antique, 1 vol. in-18, de 276 p., Paris. Flammarion, 1921. — Juillet-septembre, 5, I.

Harpe (J. de la). — La religion comme conservation de la valeur dans ses rapports avec la philosophie générale de Harald Höffding, préface par A. Lalande, 1 vol. in-8, de vii-122 p., Lausanne, G. Bridel, et Paris, Fischbacher, 1920. — Janvier-mars, 2, I.

Hauser (Th.). — Évolution intellectuelle et religieuse de l'humanité, 1 vol. in-8, de xiii-803 p., Paris, Alcan, 1920. — Octobre-décembre, 10, I.

Hobbes (Thomas). — Leviathan, traduit par R. Anthony, T. I : De l'Homme, 1 vol. in-8, de vii-286 p., Paris, Marcel Girard, 1921. — Juillet-septembre, 7, I.

Julliot (Ch.). — L'éducation de la mémoire, 1 vol. in-12, de 223 p., Paris, Flammarion, 1919. — Janvier-mars, 9, II.

Lalo (Ch.). — L'art et la vie sociale, 1 vol. in-8, de 378 p., Paris, Gustave Douin, 1921. — Janvier-mars, 6, I.

Lambert (H.). — I. Le nouveau contrat social. II. Pax economica, 2 vol. in-8, de 351 et 316 p , Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 9, II

Larsson (Hans). — La logique de la poésie, préface d'É. Boutroux, 1 vol. in-8, de xxv-199 p., Paris, Ernest Leroux, 1919. — Juillet-septembre, 7, II.

Lavelle (L.). — La dialectique du monde sensible, 1 vol. in-8, de xlv-288 p. Publications de l'Université, Strasbourg. — Octobre-décembre, 5, I.

Lemercier (A.-P.). — Les Pensées de Marc-Aurèle, traduction précédée d'une introduction et suivie d'un index des noms propres, 1 vol. in-16, de xxiv-190 p., Paris, Alcan, 1921. — Juillet-septembre, 7, I.

Léon (X.). — Fichte et son temps, T. I : Établissement et prédication de la doctrine de la Liberté. La vie de Fichte jusqu'au départ d'Iéna (1762-1799), 1 vol. in-4, de xiii-649 p., avec un portrait hors texte et de nombreux documents inédits, Paris, Armand Colin, 1922. — Avril-juin, 1, I.

Longuet (A.). — L'origine commune des religions, 1 vol. in-8, de vi-196 p., Paris, Alcan, 1921. — Juillet-septembre, 6, I.

Mandonnet (P.) et J. Destrez. — Bibliographie thomiste, 1 vol. in-8, de xxi-116 p., Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921. — Juillet-septembre, 11, I.

Maritain (J.). — Théonas, 1 vol. in-16, de 202 p., Paris, Nouv. Libr. nationale, 1921. — Janvier-mars, 11, I.

MAXWELL (J.). La Magie, 1 vol. in-16, de 252 p., Paris, E. Flammarion, 1922. — Juillet-septembre, 6, II.

MENTRÉ (F.). — Les générations sociales, 1 vol. in-8, de 470 p., Paris, Bossard, 1920. — Janvier-mars, 3, I.

MICHAUD (F.). — Énergétique générale, 1 vol. in-8, de VII-229 p., Paris, Gauthier-Villars, 1921. — Octobre-décembre, 8, I.

MICHAUD (R.). — Mystiques et réalistes anglo-saxons d'Emerson à Bernard Shaw, 1 vol. in-16, de 294 p., Paris, A. Colin, 1918. — Janvier-mars, 3, I.

MILHAUD (G.). — Descartes savant, 1 vol. in-8, de 249 p., Paris, Alcan, 1921. — Janvier-mars, 9, II.

MOGH (G.). — La relativité des phénomènes, 1 vol. in-12, de 366 p., avec 21 fig., Paris, Flammarion, 1921. — Avril-juin, 6, I.

MORGAN (J. DE). — L'Humanité préhistorique, 1 vol. in-8, de XIX-330 p., Paris, Renaissance du Livre, 1921. — Janvier-mars, 4, II.

MUSTONI. — Qu'est-ce que la mode? 1 vol. in-12, de 96 p., Paris, Picart, 1921. — Juillet-septembre, 11, I.

OSBORN (H.-F.). — L'origine et l'évolution de la vie, édition française, avec préface et notes par Félix Sartiaux, 1 vol. in-8, de XIX-304 p., avec 126 illustrations et figures, Paris, Masson, 1921. — Janvier-mars, 1, II.

PÉTROVITCH (M.). Mécanismes communs aux phénomènes disparates, 1 vol. in-16, de 279 p., Paris, Alcan, 1921. — Janvier-mars, 8, I.

QUEYRAT (F.). — L'émulation et son rôle dans l'éducation, 1 vol. in-18, de XII-163 p., Paris, Alcan, 1922. — Octobre-décembre, 11, I.

RILEY (W.). Le génie américain, traduit par E. Renoir, préface de M. Bergson, 1 vol. in-12, de IV-172 p., Paris, Alcan, 1921. — Janvier-mars, 2, II.

ROSNY (J.-H.). Les Sciences et le Pluralisme, 1 vol. in-16, de 218 p., Paris, Alcan, 1921. — Avril-juin, 3, II.

ROUGIER (L.). — La structure des théories déductives, 1 vol. in-16, de XV-136 p., Paris, Alcan, 1921. — Avril-juin, 6, II.

SÉGOND (J.). — La guerre mondiale et la vie spirituelle, 1 vol. in-12, de 167 p., Paris, Alcan, 1918. — Janvier-mars, 11, I.

STROHL (H.). L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515, 1 vol. in-8, de 174 p., Strasbourg-Paris, Librairie Istra, 1921. — Juillet-septembre, 6, I.

URBAIN (G.). — Les disciplines d'une science, la chimie, 1 vol. in-8 jésus, de 325 p., Paris, Doin, 1921. — Janvier-mars, 7, I.

VILLEY (P.). — Essais de Montaigne. T. I, 1 vol. in-12, de XXVIII-422 p., Paris, Alcan, 1922. — Avril-juin, 5, I.

WAHL (J.). — Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes, 1 vol. in-8, de 48 p., Paris, Alcan, 1920. — Avril-juin, 5, II.

WILBOIS (J.). — La nouvelle éducation française, 1 vol. in-16, de 404 p., Paris, Payot, 1922. — Juillet-septembre, 8, II.

Livres étrangers nouveaux.

AUGUSTA DEL VECCHIO VENEZIANI. — La vita e l'opera di Angelo Camillo de Meco, 1 vol. in-16, de 333 p., Bologne, Zanichelli, s. d. — Janvier-mars, 13, I.

BALBIT (TROUG). — Rousseau and romanticism, 1 vol. in-8, de XXIII-426 p., Boston and New-York, Hougton, Mifflin C°, 1919. — Avril-juin, 11, I.

BOAS (G.). — An analysis of certain theories of truth. Publications de l'Université de Californie, vol. II, n° 6. Berkeley, 1921. — Octobre-décembre, 11, II.

BORGESE (MARIA PIA). — Il problema del male in Sant' Agostino, 1 vol. in-12, de 135 p., Cooperativa « Prometeo », Palermo, 1921. — Juillet-septembre, 13, II.

BÜCHSEL (FR.). — J.-G. Fichte. Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Zwei religionsphilosophische Vorlesungen aus der Zeit vor dem Atheismusstreit. Mit einer Einleitung, 1 br. de 56 p. Leipzig, F. Meiner, 1914. — Octobre-décembre, 13, II.

CAPONE BRAGA (G.). — La filosofia francese e italiana del settecento, vol. I, XVI-288 p., vol. II, XI-368 p., Arezzo, éd. de Pagine critiche, 1920. — Janvier-mars, 14, II.

CARLINI (A.). — La filosofia di G. Locke, 1 vol. in-8, de XCIV-287 p., Florence, Valecchi, 1920. — Janvier-mars, 14, I.

Carlo (E. de). — Ferdinando Lassalle, 1 vol. in-8, de 186 p., Palerme, Priulla, s. d. — Janvier-mars, 13, II.

Casotti (M.). — Introduzione alla pedagogia, 1 vol. in-8, de 163 p., Collection « La nostra Scuola », 1921. — Avril-juin, 13, I.

— Saggio di una concezione idealistica della Storia, 1 vol. in-8, de 443 p., Florence, Valecchi, 1920. — Janvier-mars, 14, I.

Columbia University. — Studies in the history of ideas (edited by the Department of Philosophy), 1 vol. in-8, de 272 p., New-York, Columbia University Press, 1918. — Janvier-mars, 12, II.

Everett (W.-G.). — Moral Values, a study of the principles of conduct, 1 vol. in-8, de 439 p., Londres, W. Heinemann, 1920. — Octobre-décembre, 12, I.

Gabelli (A.). — Il metodo di insegnamento nelle scuole elementari d'Italia, 1 vol. de 64 p., Florence, Vallecchi, 1921. — Avril-juin, 12, II.

Gunn (J.-A.). — Bergson and his philosophy, avec une introduction par le professeur Alexander Maci, 1 vol. in-8, de xxi-190 p., Methuen, London, 1921. — Juillet-septembre, 11, II.

Heinemann (Fritz). — Plotin, 1 vol. in-8, de xiii-318 p., F. Meiner, Leipzig, 1921, — Juillet-septembre, 14, II.

Höffding (Harald). — Bemerkungen über den platonischen Dialog Parmenides, 1 vol. in-8, de 56 p., L. Simhion, Berlin, 1921. — Juillet-septembre, 14, II.

Husik (J.). — A history of medieval jewish philosophy, 1 vol. in-8, de l-462 p., New-York. Macmillan, 1918. — Avril-juin, 12, I.

Jamil-Ur-Rehman (M.). — The philosophy and theology of Averroes, 1 vol. in-16, de 308 p., The College, Baroda, 1921. — Juillet-septembre, 12, II.

Johnson (W.-F.). — Logic, I, 1 vol. in-8, de xii-225 p., Cambridge, University Press, 1921. — Janvier-mars, 11, II.

Kröger (Otto). — Die Philosophie des reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre, 1 vol. in-8, de 292 p., Harcus et Weber, Bonn, 1921. — Juillet-septembre, 14, I.

Laird (J.). — A study on Realism, 1 vol. in-8, de 228 p., Cambridge, University Press, 1920. — Octobre-décembre, 12, I.

Levi (A.). — La filosofia di Giorgio Berkeley, 1 vol. in-8, de 102 p., Bocca, Turin. — Juillet-septembre, 13, II.

Medicus (F.). — Johann Gottlieb Fichte. Reden an die deutsche Nation. Neuherausgegeben, 1 vol. in-8, de 246 p., Leipzig, F. Meiner, 1919. — Octobre-décembre, 14, II.

Monaco (N.). Praelectiones metaphysicae specialis, 3 vol. in-8, de xxi-350, xx-672, xi-468 p., Roma, Typographia Pontificia, 1917, 1918, 1920. — Avril-juin, 13, II.

Moore (G.-E.). — Principia Ethica, 1 vol. in-8, de 232 p., Cambridge, University Press, 1922. — Octobre-décembre, 13, I.

Olgiati (F.). Il Divenire sociale, 1 vol. in-16, de 397 p., Milan, Societa Editrice « Vita e Pensiero », 1921. — Janvier-mars, 13, I, II.

Raccuglia (P.). — Il concetto sintetico del reale e la sua evoluzione nel pensiero de Josiah Royce, 1 vol. in-8, de 182 p., C. Travi, Palerme, 1920. — Avril-juin, 13, I.

Rensi (G.). — Lineamenti di una filosofia scettica, 1 vol. in-8, de 442 p., Bologne, Zanichelli, s. d. — Avril-juin, 12, I.

Reynaldi (B.). — Ruskin e la religione della Belleza, par R. de la Sizeranne (traduit du français), 1 vol. in-16, de 264 p., Paravia, Turin. — Juillet-septembre, 14, I.

Robb (A.-A.). — The absolute relations of Time and Space, 1 vol. in-8, de viii-80 p., Cambridge, University Press, 1921. — Janvier-mars, 12, I.

Rinn (Hans). — Erlebniss und Wissen. Kritischer Gang durch die englische Psychologie, 1 vol. in-8, de 298 p., Helsingfors, Soderström, 1921. — Avril-juin, 14, I.

Santoli (V.). — Compendio di storia della filosofia greca, da Edoardo Zeller (traduction), 1 vol. in-16, de 399 p., Firenze, Valecchi, 1921. — Octobre-décembre, 13, II.

Savorgnan (F.). — Demografia di guerra e altri saggi, 1 vol. in-16, de 219 p., Bologne, Zanichelli, s. d. — Octobre-décembre, 13, I.

Seth Pringle-Pattison (A.). — The idea of God in the light of recent Philosophy,

2e édition corrigée, 1 vol. in-8, de 443 p., Oxford University Press, 1920. — Juillet-septembre, 12, I.

SPILLER (G.). — A new system of scientific procedure, 1 vol. in-8, de VI-441 p., Watts and Co., London, 1921. — Juillet-septembre, 11, II.

STRECKER (Dr R.). — Fichte Beitrag zur Berechtigung der Urtheile des Publikums uber die franzosische Revolution, 1 vol. in-8, de XII-255 p., Leipzig, F. Meiner, 1922. — Octobre-décembre, 15, II.

SYED NAWAB ALI. — Some religious and moral teachings of Al-Ghazzali, 1 vol. in-16, de 175 p., The College Baroda, 1921. — Juillet-septembre, 12, II.

TAURO (G.). — Il silenzio e l'educazione dello spirito, 1 vol. in-16, de 367 p., Societa editrice Dante Alighieri, Milan, 1922. — Juillet-septembre, 13, I.

ZELGHER (A.). — Aristotele, par Felice Ravaisson, traduction avec préface et notes, 1 vol. in-16, de XXVIII-354 p., Le Monnier, Firenze, 1922. — Juillet-septembre, 13, II.

VIDARI (G.). — Elementi di pedagogia. III. La Didattica, 1 vol. in-8, de 352 p., Milan, Hœpli, 1920. — Avril-juin, 12, II.

WELTSCH (F.). — Gnade und Freiheit, 1 vol. in-8, de 155 p., Munich, Kurt Wolff, 1920. — Avril-juin, 14, II.

WIGHT PRALL (D.). — A Study in the theory of Value, 1 vol. in-8, de 117 p., Berkeley, University of California Press, 1921. — Avril-juin, 10, II.

ZINI (Z.). — L'Adolescenza, studi di psicologia e pedagogia, par Compayré (traduit du français), 1 vol. in-16, de 125 p., Paravia, Turin. — Juillet-septembre, 14, I.

Revues et périodiques.

La Critica, année XIX [1921] (Articles de B. Croce, G. Gentile, M. Brognoligo). — Juillet-septembre, 15, II.

Mind, année 1921 (Art. du Prof. Alexander, de MM. Hoernlé, A. Dorward, H.-V. Knox, J.-S. Mackensie, Schiller, C.-A. Strong, A.-E. Taylor). — Avril-juin, 15, I — 16, II.

Revue de Philosophie, nos 1 et 2, 1920 (Articles de MM. Vignon, Peillaube, Pacheu, Noël, Durantel, Debove, Gemelli, Kremer). — Juillet-septembre, 15, I.

Revue des sciences philosophiques et théologiques, 9e année, Paris, J. Gabalda, 1920 (Articles de MM. Vial, Mandonnet, Héris, Martin). — Octobre-décembre. — 10e année, 1921 (Articles de MM. Blanche, Doucœur, Hugueny, G. Rabeau, Roland, Gosselin). — Octobre-décembre, 15, I — 16, I.

Revue néo-scolastique de Philosophie, publiée par la *Société philosophique de Louvain*, 23e année, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1921 (Articles de MM. Doucœur, Dupréel, de Wulf, Pelzer, Mersch, Legrand, Bacci). — Octobre-décembre, 16, I.

Rivista di Filosofia neo-scolastica, anno XI, fasc. I-VI, 1919 (Articles de MM. Chiochetti, Levi, di Rosa, Mattinsi, Chiesa, Tredici, Collatto, Padovani, Semprini). Anno XII, fasc. I V, 1920 (Articles de MM. Padovani, Olgiati, Rossi, Gian franceschi, Anghiari, Zamboni). — Janvier-mars, 15, I — 16, II.

Rivista di Filosofia, année XII, 1921 (Articles de MM. Gentile, Calo, Cento, Valli, Buonajuti, Pagano, Ferrari, Carabellese, Vivante, Semprini, Guastella, Montesano, di Carlo, Enriques). — Juillet-septembre, 15, II — 16, II.

Nécrologie.

Charmont (J.). — Juillet-septembre, 1, I-II.
Espinas (Alfred). — Avril-juin, 1, I-II.
Séailles (Gabriel). — Octobre-décembre, 1, I.
Sorel (Georges). — Octobre-décembre, 1, II.

Communication.

Societas Spinozana. — Octobre-décembre, 16, II.

L'Editeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

B
2
R2
année
28-29

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY